

И. А. Михайлов



Ранний
Хайдеггер

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт Философии

И. А. Михайлов

Ранний Хайдеггер:

Между феноменологией и философией жизни

Москва
«Прогресс-Традиция»
«Дом интеллектуальной книги»

1999

ББК 87
М 69

Серия: История идей XIX-XX вв. в современных исследованиях

Редакционная коллегия серии: И. А. Михайлов (отв. ред.), Е. В. Борисов.,
В. С Малахов.

Председатель научного совета серии: Н.В. Мотрошилова

Раздел: (Ф) Феноменология:

Том 1: Михайлов И. А. «Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни». М., 1999.

**Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ
(проект № 97-03-16103)**

Редактор: кандидат филос. наук В. С. Егорова

Научный редактор: доктор филос. наук, проф. Н. В. Мотрошилова

Рецензенты:

доктор филос. наук, проф. В. И. Молчанов

кандидат филос. наук Е. В. Ознобкина

М 69 Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – М.: «Прогресс-Традиция» / «Дом интеллектуальной книги», 1999. – 284 с. (История идей XIX-XX вв. в современных исследованиях).

ISBN 5-89826-033-1

Книга представляет собой первую систематическую попытку проследить развитие философии Мартина Хайдеггера в 1910-1925 гг., завершившееся созданием «Бытия и времени». В книге анализируется связь идей Хайдеггера с предшествующей ему философской и теологической традицией (Платон, Аристотель, Августин, Дунс Скот, М. Лютер, Фр. Шлейермахер, граф Йорк фон Вартенбург, В. Дильтей), а также с современными ему течениями феноменологии (Э. Гуссерль), неокантинизма (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Ласк) и экзистенциальной философии (К. Ясперс).

ББК 87

© Михайлов И.А., 1999

© «Прогресс-Традиция», 1999

© «Дом интеллектуальной книги», 1999

© Никонов И.А. – оформление, 1999

© Редакционная коллегия – серия, 1999

ISBN 5-89826-033-1

Отцу посвящается

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие / Vorbemerkung	8-9
Введение	10

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Предпосылки философии раннего Хайдеггера

Глава первая. Граф Поль Йорк фон Вартенбург	15
§ 1 Жизнь и духовное окружение графа Йорка	15
§ 2 «Итальянский дневник»	15
§ 3 Граф Йорк и историческая наука второй половины XIX в.	20
§ 4 «Позиции сознания» и история.....	21
Глава вторая. Работа над основоположением наук о духе. Вильгельм Дильтей	24
§ 5 Философская ориентация В. Дильтея	24
§ 6 «Науки о духе» в философии Дильтея	25
§ 7 Анализ «жизни» средствами описательной психологии	28
§ 8 Проблема «истории» и философия жизни. «Построение исторического мира в науках о духе» (1910)	29
§ 9 Смысл дильтеевского историзма. История и жизнь	29
§ 10 Развитие понимания жизни от описательной психологии к философской герменевтике	31
§ 11 «Школа» Дильтея	33
§ 12 Основные идеи	34
Глава третья. Критика философии жизни со стороны феноменологии	37
§ 13 Философия как строгая наука	37
§ 14 Переписка Дильтея и Гуссерля	41

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Ранний Хайдеггер

Раздел первый. Католицизм. Феноменология

Глава первая. В поисках себя	46
§ 15 Хайдеггер о себе	46
§ 16 Ранние статьи Хайдеггера. Журнал «Академик»	48
§ 17 Ранние философские работы	52
Глава вторая. Суждение в психологизме и средневековая схоластика	53
§ 18 Суждение в психологизме	53
§ 19 Средневековая схоластика	55
§ 20 Заключительная глава диссертации	56

Раздел второй. Интеллектуальная традиция и экзистенциальная ситуация

Глава первая. Протестантизм	58
--	----

§ 21 История отношений Хайдеггера с католицизмом	58
§ 22 Протестантизм как парадигма последних столетий	60
Глава вторая. Экзистенциальная ситуация	64
§ 23 Германия переживает войну: что происходит?	64
§ 24 Интеллектуалы в смутное время	71
Глава третья. Феноменология и творческая активность «Я»	76
§ 25 «Противоестественность» феноменологической установки.....	76
§ 26 Действительность духовного.....	76
§ 27 Разрушение и построение.....	77
§ 28 Потерянные вещи.....	79
§ 29 Построение идеального мира в феноменологии	82
<i>Раздел Третий. Между феноменологией и философией жизни</i>	
Глава первая. Начала Хайдеггера	88
§ 30 Начало преподавательской деятельности	88
§ 31 Философские основы средневековой мистики	89
§ 31 а Феноменология и мистика?	89
§ 31 б Непрочитанные лекции. Первый опыт феноменологии ...	92
Глава вторая. 1919 год.....	103
§ 32 Ранние фрайбургские лекции. Общая характеристика.....	103
§ 33 Военно-экстренный семестр.....	104
§ 33 а Предпосылочность, беспредпосылочность и проблема практического	108
§ 34 Феноменология и трансцендентальная философия ценностей	109
§ 34 а Неокантианство и феноменология Гуссерля	109
§ 34 б Хайдеггер и неокантианство	112
<i>Раздел четвертый. «Жизнь» против «сознания»</i>	
Глава первая. История и жизнь	115
§ 35 Поиски истории.....	115
§ 36 История, язык и «Назад к самим вещам!»	117
§ 37 Поиски человека	119
Глава вторая. Феноменология на рубеже веков	120
§ 38 Феноменология для Хайдеггера в 1919-1920 гг.	120
§ 39 Историческая справка	120
§ 40 Первые десятилетия XX в.	122
Глава третья. «Основные проблемы феноменологии»	126
§ 41 Особенности лекционного курса	126
§ 42 Применение «феноменологического» метода к построению фе- номенологии	127
§ 43 «Жизнь» и «история» как конечные цели по-новому осмыслен- ной феноменологии	129
§ 44 Поиски путей к жизни как к изначальной области феноменоло- гии	130

§ 45 Проблема начала и «феноменологический круг»	131
§ 45 а Непосредственное начало	132
§ 45 б Проблема начала у Гуссерля. Начало и редукция	134
§ 46 Первые характеристики жизни	135
§ 47 Центрированность на мире «Я»	140
§ 48 Происхождение науки из мира фактической жизни	141
§ 49 Феноменологии, язык и герменевтика	146
§ 49 а Ранний Хайдеггер и проблема языка	147
§ 49 б Герменевтичность феноменологии Хайдеггера на «добытийном уровне»	149

Раздел четвертый. История

Глава первая. Поиски истории в «Феноменологии созерцания и выражения»	151
§ 50 Общая характеристика целей и задач лекций	151
§ 51 Теория образования понятий как философская проблема	152
§ 52 Полемика с Шпенглером	154
§ 53 Проблема истории	156
Глава вторая. Киркегор и Ясперс как соавторы “Бытия и времени” ..	166
§ 54 Ясперс и Хайдеггер	166
§ 55 Кьеркегор, Ясперс и Хайдеггер – что общего?	168
§ 56 Снова Ясперс и Хайдеггер	171
Глава третья. Второй опыт феноменологии религии	175
§ 57 Место лекционных курсов 1920-1921 гг. в философии религии Хайдеггера	175
§ 58 «Введение в феноменологию религии»	177
§ 58 а Формальное указание	177
§ 58 б Конститутивность «быть» для истории и религии	180
§ 58 в Время ранних христиан	182
§ 58 г Кризис	184
§ 59 Итоги	185
§ 59 а Was-sein и Daß-sein	185
§ 59 б Живое слово и Ответ. Феномено-логия	186
§ 59 в Новое «время», математика и гуманизм	187
§ 60 «Августин и неоплатонизм» (л.с. 1921)	188
§ 61 Августин, Гуссерль, Хайдеггер	190

Раздел Пятый. Пути Онтологии

Глава первая. Феноменологические интерпретации Аристотеля	192
§ 62 Путь к Аристотелю. Проблема начала	192
§ 63 Что такое философия? Как возможно дать «определение» философии?	193
§ 64 Религия – история – философия	196
§ 65 Идея университета	198

§ 65 а Хайдеггер как преподаватель	201
§ 66 Лекции 1921-1922 гг. и «Natorp-Bericht»	203
Глава вторая. Методические вопросы	204
§ 67 Слово «Dasein»	204
§ 68 Случайно ли «бытие»?	208
§ 69 Проблема перехода от Гуссерля к Хайдеггеру	212
§ 70 Реконструкция полемики между Гуссерлем и Хайдеггером	215
Глава третья: «Онтология. (Герменевтика фактичности)»	221
§ 71 Герменевтика Фактичности как значимая веха	221
§ 72 Этика Хайдеггера и этика Гуссерля	225
§ 73 Хайдеггер и феноменологи	227
§ 74 Программа собственной феноменологии	229
§ 75 Герменевтика фактичности как часть более широкого замысла ...	230
<i>Раздел Шестой. Последние варианты «Бытия и времени»</i>	
Глава первая. Введение в феноменологическое исследование	232
§ 76 Задачи лекции и ее методическая ориентированность	232
§ 77 Обращение к Аристотелю, предваряющее критику Гуссерля	233
§ 78 Переход к проблеме очевидности	236
§ 79 Методические вопросы	237
§ 79 а Сознание как предмет феноменологии	237
§ 79 б Общий контекст вопроса о сознании	238
§ 79 в Субъект и мир. Разрушение субъекта	239
Глава вторая. «Понятие времени» (1924)	241
§ 80 Общая характеристика. Основные идеи	241
§ 81 Время и история	242
§ 82 Некоторые категории «Понятия времени»	245
Глава третья. «Софист» (з.с. 1924-1925 гг.)	249
§ 83 Особенности лекционного курса	249
§ 84 Логос и диа-лектика	249
§ 85 Мудрость (σοφία) или практическое знание (φρόνησις)?	251
§ 86 Можно ли благо интерпретировать онтологически?	253
Глава четвертая. Кассельские доклады (1925)	257
§ 87 Постановка проблемы историчности	257
§ 88 Хайдеггеровский вариант феноменологии времени	259
Заключение	260
Литература	262

Предисловие

Предлагаемая читателю работа – измененный и расширенный вариант диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук и защищенной в мае 1996 г. в Институте Философии (г. Москва) Российской Академии Наук. Я особенно благодарен доктору философских наук, профессору Н. В. Мотрошиловой, под руководством которой возникла эта работа. Я хотел бы выразить мою глубокую признательность также профессору Фр. Роди и руководимому им центру исследований философии В. Дильтея за поддержку и консультации во время моей стажировки в университете г. Бохума (в 1990-1991 и 1993-1994) и Немецкой Службе Академических Обменов (ДААД) за предоставление стипендии, которая сделала это возможным.

На разных этапах работы над книгой для меня были чрезвычайно важны состоявшиеся в Институте философии обсуждения, а также многие ценные советы и идеи, полученные в частных консультациях. Пользуясь случаем, я хотел бы поблагодарить доктора философских наук, профессора И. С. Вдовину, доктора философских наук, профессора М.С. Козлову, кандидата философских наук Е. В. Ознобкину и доктора философских наук, профессора Г. М. Тавризян, а также доктора философских наук, профессора А. Л. Доброхотова, кандидата философских наук М. М. Кузнецова, доктора философских наук, профессора В. И. Молчанова и доктора философских наук, профессора А. М. Руткевича.

Для меня были также важны с профессором О. Пёггелером и моими коллегами кандидатом философских наук Е. В. Борисовым и В. А. Куренным. Завершить данную работу было бы также невозможно без помощи, оказанном мне кандидатом философских наук В. С. Егоровой.

За разрешение использовать фотографии раннего Хайдеггера я благодарю доктора Германа Хайдеггера. Разнообразной помощи, оказанной мне при подготовке данного издания, я обязан также профессору В. Бимелю и профессору М. Риделю.

В заключение я хотел бы поблагодарить Российский Гуманитарный Научный Фонд (РГНФ) за финансовую поддержку, без которой это издание не могло бы состояться.

Vorbemerkung

Die Vorliegende Arbeit stellt eine geänderte und erweiterte Fassung einer Abhandlung dar, die im Mai 1996 von der *Institut für Philosophie* der Russischen Akademie der Wissenschaften als Dissertation angenommen wurde. Zu besonderem Dank bin ich Frau Prof. Dr. Nelly Motroschilova verpflichtet, die diese Arbeit gefördert und betreut hat. Ebenso sehr sei Herrn Prof. Dr. Fr. Rodi und der von ihm geleiteten Dilthey-Forschungsstelle für die Jahre in Bochum (1990-1991 und 1993-1994) gedankt. Großen Dank schulde ich dem *Deutschen Akademischen Austauschdienst*, der meinen Forschungsaufenthalt in diesen Jahren durch ein Stipendium ermöglichte.

Bei der Arbeit an diesem Buch waren mir Ratschläge und Gespräche mit meinen Kollgen wichtig. Dafür möchte ich gerne Frau Prof. Dr. M. Kozlowa, Dr. H. Oznobkina, Prof. Dr. G. Tavrizyan und Prof. Dr. I. Vdovina, so wie Herrn Prof. Dr. A. Dobrochotov, Dr. M. Kuznetsow, Prof. Dr. V. Moltschanow und Prof. Dr. A. Rutkewitsch ganz aufrichtig danken.

Wichtige Anregungen habe ich von Herrn Prof. Dr. O. Pöggeler, Herrn Dr. J. Borisow und Herrn V. Kurennoj erhalten; auch ohne Frau Dr. V. Jegorova wäre diese Arbeit nie vollendet.

Für die freundliche Genehmigung, Bilder von dem frühen Heidegger abzudrücken, danke ich ganz herzlich Herrn Dr. Herman Heidegger. Auch Herrn Prof. Dr. W. Biemel und Herrn Prof. Dr. M. Riedel fühle ich mich für die vielseitige Hilfe bei dieser Ausgabe tief verpflichtet.

Schließlich möchte ich der Russischen Staatlichen Stiftung für Geisteswissenschaften meinen Dank aussprechen, die durch einen Druckkostenzuschuß die Veröffentlichung dieser Ausgabe ermöglichte.

Введение

Еще в 1964 году Карл Леманн, известный исследователь творчества Хайдеггера, отмечал, что публичная дискуссия о философе вращается главным образом вокруг его так называемых поздних работ. При этом «остаётся открытым вопрос, идет ли это ограничение – разумеется, различным образом мотивированное – на пользу подлинному пониманию Мартина Хайдеггера, либо оно только еще больше усиливает ужасающую сумятицу»¹. Леманн имеет в виду следующие «поздние» работы: «Письмо о гуманизме», «На пути к языку», «Происхождение произведения искусства» (впервые опубликовано в 1960 г.²) и др. «Сумятица» была связана с тем, что коллеги философа столкнулись со сложностями в оценке и классификации того, что было в это время предложено Хайдеггером. Казалось, что Хайдеггер прощается с философией и переходит на территорию поэзии и искусства, что он разрабатывает излишне усложненный и намеренно затемненный язык. В это время растет популярность Хайдеггера в кругах поэтов и деятелей искусства³. Между тем в сообществе философов одни спешат заявить, что предлагаемый стиль мышления с философией ничего общего не имеет, другие же, оказавшись не в состоянии преодолеть *этот язык*, не могут и для других сделать понятным то, что составляет актуальность Хайдеггера для XX в. Разумеется, за это время серьезными исследователями было сделано необычайно много для того, чтобы показать значимость идей мыслителя для современной философии. Однако им приходилось сталкиваться с серьезными трудностями: недоступностью многих важных текстов Хайдеггера, а также его собственными интерпретациями, часто упрощающими⁴.

Начиная с 1976 года, когда в первом томе собрания сочинений Хайдеггера вышли его докторская и габилитационная работы, а также более ранние рецензии, статьи и обзоры, ситуация стала постепенно меняться. Начал пробуждаться интерес к истории возникновения главного произведения Хайдеггера, «Бытия и времени» (1927), которое, собственно, и обратило внимание философов на «поздние» работы автора.

Философия *раннего Хайдеггера* все больше начинала притягивать к себе внимание исследователей. Как ни странно, подлинная революция была в последние годы осуществлена в этой области не немецкими, а *американскими* учеными. В первую очередь велики заслуги двоих: Т. Кизиля и Д. ван Бурена⁵. Совершенно справедливым является мнение, что книга Кизиля «Генезис “Бытия и времени”» (1993) является столь же важным событием последних лет, каким была в свое время книга о Хайдеггере У. Ричардсона

¹ Lehmann 1964, 331.

² Впервые прочитан 13 ноября 1935 года для фрайбургского Общества истории искусства, повторен в январе 1936 г. в университете г. Цюриха, а затем еще раз в декабре 1936 г.

³ Многие художники и поэты (напр., Поль Целан, Рене Шар) неожиданно для себя обнаруживают у Хайдеггера нечто весьма значимое для собственного творчества.

⁴ Ср. далее §§ 15, 68-70.

⁵ Сведения об их многочисленных публикациях содержатся в списке литературы.

(1963 г.). Вопрос теперь действительно заключается не в том, *должны ли* измениться наши представления о раннем Хайдеггере, но в том, *насколько глобальными* эти изменения окажутся⁶. Далее предстоит показать, что эти изменения не ограничатся нашими представлениями *только* о раннем Хайдеггере⁷.

*Ранний Хайдеггер и «Бытие и время»: определение
временных рамок исследования*

Предлагаемое исследование посвящено истории возникновения «Бытия и времени». Выражение «ранний Хайдеггер» используется для обозначения тех лет творчества философа, которые предшествовали проявлению его первого труда, оказавшегося действительно самостоятельным и оригинальным. История того, как формировались основные идеи этого произведения, может быть условно разделена на два периода. **Первый** (подготовительный) охватывает 1911-1925 гг. В 1911-1914 гг. философствование Хайдеггера еще не приобрело той оригинальности, которая впоследствии обеспечила ему всемирную славу. В 1915-1916 гг. он формулирует некоторые важные философские положения, однако еще не дает их систематической экспликации. Наиболее интересная, противоречивая и богатая идеями часть этой истории относится к 1918-1925 гг., когда Хайдеггер занимается нащупыванием и испытанием путей к своей собственной философии. **Второй** этап (время последних вариантов «Бытия и времени») можно ограничить 1925-1926 годами. В это время прочитаны два лекционных курса: «Прологомены к истории понятия времени» (1925) и «Логика. Вопрос об истине» (1925-1926); к весне 1926 г. завершено также и написание «Бытия и времени».

Следующие причины предопределили необходимость того, чтобы подготовительному периоду мышления Хайдеггера было посвящено отдельное исследование:

1. *Причины, связанные с особенностью лекционной деятельности Хайдеггера в 1919-1925 гг.:*

а) Сложность и многообразие различных путей и идей, которые были испробованы Хайдеггером в 1916-1925 гг. представляют самостоятельный историко-философский интерес. Они не только раскрывают многие тайны его наиболее известного произведения, но и – что не менее важно – способствуют более глубокому пониманию философской ситуации того времени.

б) В лекциях 1919-1925 гг. в значительно большей степени заметны те сложности, с которыми сталкивался Хайдеггер в процессе преодоления тех или иных философских традиций (феноменология, философия жизни, неокантианство). Соответственно, этот период дает больше для понимания причин тех трансформаций, которые в дальнейшем происходили с указанными течениями⁸.

⁶ Ср.: Sheehan 1995, 208.

⁷ Теперь, скорее, появляется возможность начать «читать Хайдеггера с самого начала» (Ср. программное название одного из сборников статей, посвященных Хайдеггеру – «Reading Heidegger from the Start»).

⁸ Так, одним из вопросов, который все еще требует ответа, является следующий: по каким причинам значительная часть исследователей, изначально

в) Из того, как в «Бытии и времени» вводятся многие понятия и формулируются некоторые проблемы (обоснование «герменевтичности» феноменологии, обсуждение взаимосвязи между феноменологией и онтологией) не всегда ясно, *ответом на какие вопросы* являлись эти идеи в философии Хайдеггера. Кроме того, сама постановка проблем испытывала значительные изменения. Рассмотрение хайдеггеровских лекций по феноменологии «фактической жизни» и феноменологии религии, его теория ситуации позволяет понять, что объединяло все эти разнородные темы, а также помогает более адекватно воспринять проблему *бытия* у Хайдеггера.

II. *Причины, связанные с особенностями лекционных курсов 1925-1926 гг.* Лекции 1925 г. («Пролегомены к истории понятия времени») и 1925-1926 гг.: («Логика. Вопрос об истине») обозначают новый этап мышления Хайдеггера – время непосредственного написания «Бытия и времени». Это видно по следующим особенностям лекций:

а) В *композиционном* плане лекции 1925-1926 гг. превосходят построение «Бытия и времени»;

б) В плане *критики* Хайдеггер занимает значительно более умеренную позицию, нежели в предыдущие годы: отсутствует резкая критика *феноменологии в целом*⁹; теряет остроту историческая и систематическая критика *сознания* как тематической области феноменологии¹⁰; (при этом следует все же отметить, лекционные курсы 1925-1926 гг., также как и предшествующие, первоначально для публикации не предназначались, и даже их более умеренная позиция отличается большей критичностью, нежели текст «Бытия и времени»).

в) В 1925 г. у Хайдеггера появляются *новые интересы* (напр., к Канту и его трактовке проблемы времени), которые в большей степени сближают его мышление с трансцендентальной философией. Это значит, что если в 1919-1923 гг. Хайдеггер пытается выйти за пределы феноменологии Гуссерля, протестует против его концепции трансцендентального «Эго», тем самым *отдаляясь* от трансцендентальной традиции, то начиная с 1925 намечается *обратное движение*.

г) Лекционные курсы 1925-1926 гг. документируют, кроме того, появление тех идей, которые в самом «Бытии и времени» еще недостаточно хорошо заметны, однако уже вскоре после его появления вынудят Хайдеггера трансформировать собственную философию (напр., динамическое понимание бытия как «события» [Ereignis]).

III. *Причины, связанные с особенностью «Бытия и времени» как целостного произведения:* «Бытие и время» существенно отличается от всех предшествующих опубликованных работ и лекционных курсов чрезвычайной взаимозависимостью, взаимопереплетением философской терминологии, что делает невозможным изолированное или частичное изучение этого тру-

ориентированных на феноменологию (кроме Хайдеггера к ним можно причислить Ганса Липпса, Густава Шпета и Ойгена Финка) впоследствии отошли от классической феноменологии.

⁹ Ср. лекцию «Герменевтика Фактичности»: *Heidegger* 1923, 71 ff.

¹⁰ Ср. лекцию «Введение в феноменологическое исследование»: *Heidegger* 1923/24.

да. Именно по этой причине предлагается тематическое разграничение на: а) *подготовительный этап* разработки основных идей философии раннего Хайдеггера и б) *само «Бытие и время» как систематическое произведение* (вместе с непосредственно примыкающими к нему лекционными курсами).

Есть и другая группа причин, побуждающая нас в данном исследовании ограничиться периодом 1914-1925 гг.:

IV. *Причины, связанные с философским контекстом, в котором появилось «Бытие и время»:*

1). Это произведение Хайдеггера вызвало широкий резонанс уже в самые первые годы после своего появления. Анализ «Бытия и времени» предполагает привлечение значительного по объему материала (немецкая философия конца 1920-х – начала 1930 гг.), который в большей степени связан с Хайдеггером 1926-1928 гг., нежели с периодом его ранней фрайбургской и марбургской деятельности.

2). Дать возможно более полный ответ на вопрос о специфике феноменологического метода Хайдеггера следует на основе материалов, фиксирующих его *окончательную* позицию в отношении феноменологии Гуссерля.

3). Кроме того, именно в конце двадцатых – начале тридцатых годов принципиальные различия между своей и хайдеггеровской феноменологией начинает осознать Эдмунд Гуссерль, потому труды обоих мыслителей, относящиеся к тем годам, равно как и их взаимная заочная критика, дают богатый материал для всестороннего обсуждения вопроса.

Как можно было бы определить задачу данного исследования? Я воспользуюсь очень привлекательной для меня формулой: «демифологизация Хайдеггера».

Д. Капуто, который одним из первых использовал это выражение¹¹, поясняет его следующим образом: *следует, во-первых*, показать двойственность отношения Хайдеггера к греческой философской мысли и еврейской теологической традиции. Для обозначения этой двойственности Капуто даже изобретает специальный термин: «еврейско-греческий» (Jewgreek): Хайдеггер слишком теолог, чтобы быть философом, и слишком философ, чтобы быть традиционным теологом. *Во-вторых*, Капуто считает важным показать, что вопрос о бытии был превращен Хайдеггером в «миф о Бытии», что он создает особый культ древнегреческой философии, *мифологизирует ее*.

Разделяя это мнение, под своей задачей «демифологизации Хайдеггера» я понимаю прежде всего *обнаружение тех реальных проблем, которые стояли перед Хайдеггером* и вынуждали его совершать многие языковые подвиги, до сих пор зачастую ставящие нас в тупик. *«Демифологизация Хайдеггера» есть прежде всего демифологизация его языка.*

¹¹ Caputo 1993, 5-38.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ:

ПРЕДПОСЫЛКИ ФИЛОСОФИИ

РАННЕГО ХАЙДЕГГЕРА

Глава первая. Граф Поль Йорк фон Вартенбург

§ 1 Жизнь и духовное окружение графа Йорка

Граф Поль Йорк фон Вартенбург родился в 1833 году в Берлине. Его отец, Ганс Людвиг Давид Йорк, доктор филологии, с 20-х годов поддерживал тесные связи с кругами представителей позднего романтизма Берлина и был особенно дружен с Людвигом Тиком, ценнейшую библиотеку которого он впоследствии приобрел для библиотечных фондов замка. Мать Поля Йорка с детства была знакома со всеми литературными, философскими и теологическими величинами тогдашнего Берлина. Историками установлены связи родителей Йорка – среди выдающихся людей того времени – с Савиньи, Беттиной фон Арним, Александром фон Гумбольдтом. Из аристократического рода фон Вартенбургов вышли многие замечательные люди, прославившиеся в истории, политике и военном деле. Через традиции семьи передавалась, как правило, социальная ангажированность ее представителей и либеральная ориентация в политике. Так, последний из Вартенбургов известен своим активным участием в движении сопротивления против нацизма. Сам Йорк обнаружил свою одаренность уже в очень юном возрасте. В 1855 году он начинает обучение юридическим наукам, через год к его занятиям присоединяется философия. Правда, университетской карьеры он не сделал. При жизни не было также издано ни одно из его собственно философских сочинений. Внимание к графу Йорку как мыслителю обусловлено, главным образом, широким резонансом, который вызвала его переписка с Вильгельмом Дильтеем, изданная в 1923 году. Известна также высокая оценка Хайдеггера, отмечавшего важность идей графа для становления его собственного понимания историчности¹.

§ 2 «Итальянский дневник»

«Итальянский дневник» представляет собой собрание заметок, написанных Йорком в форме писем жене во время его пятимесячного пребывания в Италии в 1891 году. Не являясь философским произведением в традиционном смысле этого слова², дневник чрезвычайно важен как одна из первых попыток связать понятия истории и жизни.

Первый вывод, который мы можем сделать, читая заметки этого дневника: в своих размышлениях граф Йорк не был строг и однозначен, когда использовал философскую терминологию. Но как раз это и оказалось важным для разработки в философии жизни проблемы «жизненных категорий»³. При анализе «Итальянского дневника» можно выявить своего рода первичный процесс синтеза между «жизнью» и «историей», увидеть, как при столкновении Йорка с конкретной, «овеществленной» историей меняется понимание соответствующего понятия, и как аналогичная трансформация происходит с понятием «жизнь».

¹ См.: *DJb* 8, S. 202-203. (Список сокращений см. в списке литературы); *Heidegger* 1927, § 77, S. 397-404.

² Однако достаточно философичным для того, чтобы, основываясь только на нем и на переписке Йорка с Дильтеем Фритц Кауфманн, ученик Гуссерля, попытался в 1927 году реконструировать философию графа Йорка.

³ Ср. далее §§ 12, 46, 49 а, 51.

Новому пониманию жизни Йорка предшествует, новое ощущение ее: жизнь предстает в ее богатстве, красоте и величии, как питающаяся из собственных источников и наделенная таинственной силой (Kraft). Жизненной силой переполнен для Йорка весь окружающий мир – восхищается ли Йорк большей «живостью» деревянного потолка по сравнению с каменными сводами⁴ или повстречавшейся ему в Италии русской княгиней, «большой, громкой, весьма умной, полной животной энергии» (69). Упомянутая нами выше «нестрогость» используемой Йорком терминологии приводит к тому, что «жизненность» (Lebendigkeit) упоминается почти на каждой странице его дневника, относясь то к архитектурным памятникам, то к ландшафтам, «святившимся страстной жизненной силой» (179)⁵.

В дальнейшем изложении философии Йорка многое может остаться неясным без кратких справок относительно значения понятия «сила» (Kraft) для становления исторического подхода в философии XIX века. «“Сила” есть, без сомнения, центральная категория исторического мирозерцания», – полагает Г.-Г. Гадамер,⁶ и ее важность обуславливается тем, что использование категории силы позволяет мыслить связность истории как первичную данность. «Сила всегда действительна лишь как игра сил, и истории, как таковой игре сил, обеспечена континуальность»⁷. «Сила примечательна еще и тем, что в ней внешнее и внутреннее находятся в своеобразном противоречивом единстве»⁸. Сила существует всегда в своем проявлении. Но «ее проявление есть не только явление силы – оно есть ее действительность»⁹. В становлении исторического мировоззрения XIX века «сила» становится больше, чем «просто причиной» и, будучи таковой, не может быть узнана и измерена только по своим проявлениям. Ее сущность познаваема лишь в «характере ее внутренне-го бытия»¹⁰.

Для Йорка «сила» является важной опорной категорией в его попытках найти новые подходы в понимании истории, раскрывающие историю не как безвозвратно уходящую в прошедшее, но как наделенную «внутренней силой» и «жизненностью».

«Жизненность» (Lebendigkeit), полнота жизненного мироощущения, становится исходным пунктом в борьбе Йорка против метафизического мышления, страдающего от собственного монотонного, движущегося по кругу «безжизненного метода»¹¹. По Йорку, метафизическое мышление

⁴ Wartenburg [1897 a], 74, ссылки на «Итальянский дневник» далее в тексте.

⁵ Согласно словарю Гримма, первое использование слова «жизненность» (Lebendigkeit) отмечено в 1748; у Гете – вопреки ожиданиям – не встречается, но становится затем важным понятием у Гегеля.

⁶ Gadamer 1960, 209 (S. 192-193 - по изданию 1960 года). Для осознания внутреннего родства философии мыслителей, названных в теме работы, следует добавить: Йорк становится во многом более понятным благодаря Гадамеру, ученику Хайдеггера, хотя Хайдеггер значительно раньше Гадамера обратил внимание на проблему, связанную с понятием «сила», см.: Heidegger 1931.

⁷ Gadamer 1960, 211 [194-195].

⁸ Gadamer 1960, 209 [192-193].

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Выражение из переписки В. Дильтея и графа Йорка, В., 45.

обесценивает жесткостью своих понятий «живое значение» даже самых важных вех человеческой жизни¹². Руководствуясь девизом «Transzendenz gegen die Metaphysik» и подразумевая под «трансценденцией» действительность, мир, не поддающийся систематизации, Йорк пытается преодолеть слепоту современного ему мышления и представить «действительность» как «живую». Действительность теряет в результате такого подхода навязанную ей метафизическими категориями изначальную разделенность на «дух» и «природу», «прошлое» и «настоящее», «человека» и «человеческие творения»: важной становится присущая всему миру жизненность.

Обнаружить жизненность мира Йорк считает возможным если «пойти в школу к жизни», к чему он призывал Дильтея еще в 1884 году¹³. Призыв, правда, является в значительной мере риторическим, поскольку Дильтей ставит перед собой ту же задачу¹⁴. В этом призыве Йорку важен опыт «более высокой и богатой жизни»¹⁵, осуществление «главного принципа» – как он сформулирует его позднее в Италии: превращения «всего великого и прекрасного в *свою* жизненную силу» (42, курсив мой. – И.М.). В Италии Йорку как раз и представляется возможность нового опыта по конкретной расшифровке культурного богатства.

Каким, однако, образом может быть выполнена поставленная задача в эпоху, характеризующуюся «исчезновением элементарной радости от исторического»¹⁶? Как вообще обнаружить «великое и прекрасное» среди археологических памятников, ландшафтов и встречающихся путешественнику людей? Необходима, как полагает Йорк, непредубежденная ориентированность на мир, не разделенный на природу и культуру или историю, поскольку «история и человеческие творения возвращаются в природу, вновь становятся землей» (42). Прошлое, когда-то жившее, может стать доступным только в результате «высматривания», а не простого «всматривания» (52), ибо «с историей дело обстоит так, что зрелищное и легко бросающееся в глаза вообще не является главным... как и всякое сущностное вообще не является видимым»¹⁷. Итак, чтобы обнаружить в запечатленной истории – «зрелищном» – прошедшую жизнь, надо высмотреть «сущностное», невидимое.

Поиски сущностного происходят, по Йорку, в «обращении собственной жизненности назад, на первый взгляд к прошедшему, сдержанному в своей силе»¹⁸. В результате сущностным или подлинно историческим оказывается то, что сохранилось в качестве непреходящего: «Только то, что по своей силе современно и обнаружимо в современности, принадлежит к области истории»¹⁹. Следовало бы добавить: «к области *подлинной* исто-

¹² В, 42.

¹³ В, 42.

¹⁴ В, 47.

¹⁵ В, 42.

¹⁶ В, 140.

¹⁷ В, 26.

¹⁸ В, 167.

¹⁹ В, 167.

рии», поскольку в письме к Дильтею Йорк имеет в виду историческое, отличное от антикварного, от «археологической абстракции», в которую история может превратиться. Но то, что и в современности сохраняет себя как наполненное силой, действующее и влияющее, есть не что иное как *живое* или «жизнь», которая по своему характеру «не прекращается никогда» (43). Так же, как будущая жизнь «есть лишь продолжение нынешней» (43), так необходимым образом присутствует в современности и «историческая» жизнь. «Историческая» жизнь есть, далее, «историческая жизнь» – единая жизнь, демонстрирующая свою жизненность в самых различных формах.

Итак, здесь Йорк уже высказывает две важные идеи, которые намного позже (но независимо от Йорка) развивает Хайдеггер:

1). Тайна истории заключена в том, что обнаружимо в *современности* ²⁰.

2). То, в чем сохраняет себя история есть *жизнь* (у Хайдеггера – «фактическая жизнь» ²¹).

Возможность *соприкосновения* с «исторической жизнью» ²² – т.е. тот самый искомый *опыт* более высокой и богатой жизни – Йорк видит в принятии в себя *части* ее силы, выражающемся в *участии* в традиции. В религиозном плане таким средством является, по Йорку, культ, демонстрирующий, что современное поколение «остается вблизи» прошлого, сохраняя его элементы в обиходе и, посредством этого, сберегая «несломленность» общего «жизненного чувства». Изолирование же себя от прошлого Йорк считает губительным: там, где «история протекает мимо как далекий непонятый поток... человеческий дух становится ребячливым, а его вкус нелепым» (118).

Из сказанного выше ясно, что необходимо не только проникновение *человека* в историю (в силу историчности человеческой жизни). Очевидно, что и история сохраняется, «живет», лишь покуда она «по своей силе современна», а значит, является внутренней самому человеку и определяет его «целостное психическое содержание» ²³. Там же где «нет никакой внутренней историчности, история становится легендой» (7), которая, как в другой связи говорит Йорк, «никогда не сделает историю (Geschichte) событием (Geschehnis), но окажется лишь «искажением исторической светосной силы» (11) ²⁴.

²⁰ Ср. далее §§ 56; 62 о герменевтике *ситуации*.

²¹ Ср. далее §§ 53; 58 б.

²² В качестве синонима Йорк использует выражение «историческая жизненность», – *Wartenburg* [1897 а], 124.

²³ *B*, 168.

²⁴ Попутно следует отметить сходство Йорка и Хайдеггера в использовании возможностей языка. Философское исследование обоих мыслителей не протекает с использованием только логически-понятийных средств. Внимание нацелено также на язык и те дополнительные возможности развития мысли, которые предоставляет его структура. Так же, как Йорк пытается динамизировать историю (Geschichte) – может быть, и не вполне осознанно – с помощью свершающегося здесь и сейчас события (Geschehnis), так и Хайдеггер впоследствии трактует историю (Geschichte) как Ge-schick-te т.е.

Итак, быть историчным означает для Йорка быть внутренним. «Видеть исторично» – значит (с определенными оговорками) видеть индивидуально (13). Важная предпосылка для понимания историчного как внутреннего была заложена в самих основах христианской традиции. Личность Иисуса Христа воплощала для христианства внутреннее соединение идеи духа и определенной формы историчности, более того – история была воплощением жизни духа. На религиозную традицию опирается и Гегель, обогащая идею историчности новым смыслом. Первое из двух упоминаний слова «историчность» связано с изложением греческой философии.

Для Гегеля Греция – то место, где европеец чувствует себя «у себя дома»: именно здесь человек впервые стал уважать собственное происхождение и осознал свою страну как родину. «В самой этой присутствующей домашности... в этом духе представленного нахождения-у-себя-самого (Beisichselbstseins)... в этом характере свободной, прекрасной историчности, которая им также близка, как и Мнемозина, заложена мыслительная свобода, а значит и необходимость того, что у греков возникла философия». Примечательным здесь является связывание идеи греческой историчности с Мнемозиной, т. е. с феноменом воспоминания. В немецком языке слово воспоминание (Erinnerung) имеет достаточно уловимый оттенок возвращения во внутреннее (Er-innerung), а в гегелевском употреблении еще и «сохранения», способности к созиданию традиции²⁵. Хотя слово «историчность» не используется Гегелем как специальный термин, само его изобретение и придание ему определенного смысла не лишено определенного «суггестивного влияния» на последующую философскую традицию²⁶.

У Йорка уже намечается использование «историчности» как синонима для «подлинной истории» и «сущности исторического». Однако окончательное закрепление этого значения происходит только у Хайдеггера. Для Йорка и Дильтея остается еще характерной категориальная пара «жизнь-история».

Йорк не отходит от понимания исторического как «внутреннего». Однако за счет связывания историчности с жизнью история приобретает у него большую динамику. Если для Гегеля история неизбежно принадлежит прошлому, как бы ни была она связана с настоящим, то у Йорка характер самой истории заключается в том, что она незримо присутствует в настоящем, «история» начинает означать движение, действие и жизнь.

как посланное, адресованное нам, сегодняшним. См. также: *Heidegger* 1927, 384-385.

«...богатая смыслом, хотя и неверная этимология». (*Wartenburg* [1897 a], 68), – мог бы вслед за Йорком сказать Хайдеггер, известный своим свободным отношением к этимологии, зачастую вызывающим упреки в намеренной неточности: см.: *Marten* 1991, 182-184; *Pöggeler* 1992, 199.

²⁵ Подробнее см: *Renthe-Fink* 1964, 20-26; а также *Gadamer* 1960, 173-174 [160-161] / Гадамер 1960. (Кстати, именно на этом «возвращении во внутреннее» (Er-Innerung) становится возможным то, что И. Дройзен называет «Inne-werden». – У Дильтея «Inne-werden» имеет уже другое значение).

²⁶ *Gadamer* 1960, 25.

Меняется и смысловая нагруженность категории «человека». Если у Гегеля человек еще представляет собой субстанцию, себя сохраняющую,²⁷ то для Йорка он есть пульсирующая жизнь, сохранение и поддержание которой требует значительных личных усилий.

§ 3 Граф Йорк и историческая наука второй половины XIX в.

Проблема истории не была открыта ни Йорком, и ни Дильтеем. Самым ранним типом истории была простая нумерация событий в соответствии с их «естественным» временным порядком²⁸. Если история понимается объективно, как простая временная последовательность (и соединенность) происшествий, а субъективно – как нарративная презентация этих событий, тогда термин история имеет отношение ко всякому естественному и духовному событию; становится возможной универсальная история природы (Кант) и история космоса (Лаплас), история биологических видов (Дарвин) и универсальная эволюционная история (Спенсер).

Однако если следовать, например, этимологии немецкого слова «Geschichte» (от «Geschehen» – событие), можно предположить, что подлинный смысл истории должен быть найден исключительно в *значимых событиях человеческой жизни*. Создается возможность для прагматического историоописания (Дройзен) поисков *мотивов* действий исторических личностей и выявления движущих сил событий для вынесения «уроков» из прошлого. Поначалу «уроками» для современного мира становятся практически-наглядные примеры из истории²⁹. Вскоре это приводит к пониманию того, что *только человек в наиболее подлинном смысле обладает историей*. Следующим выводом, который может быть сделан (он как раз и делается Йорком и Дильтеем): *человек не просто обладает историей в наиболее подлинном смысле, но является сущностно исторический существом*.

Становление исторического мышления восходит к традиции немецкого романтизма (Шлегель, Гердер) и немецкой классической философии (Гегель). Если идущая от античности традиция воспринимала историю как регистрацию и отчет о событиях человеческого общества, представленную в хронологической последовательности, то в XVIII-XIX веках роль истории в культуре существенно меняется. Что меняется? Во первых, растет число исторических исследований, а также трудов, применяющих исторический подход к самым различным областям мира. Впервые встает вопрос о *всеобщей* истории. История претендует на универсальную применимость ко всем типам реальности. Однако являются ли следствия этого процесса целиком и полностью положительными? Казалось бы: историческое изменение предлагает человеку более глубокий взгляд на природу, на общество, в котором он живет и, наконец, на себя самого. Можно было бы предположить, что в изучении исторических явлений человек, приближается к *своей собственной* истории, приходит к более глубокому пониманию себя,

²⁷ См., напр.: Rosenkranz, K. G. W. F. Hegels Leben. В., 1844, S. 545.

²⁸ Ср. далее § 58 в.

²⁹ Ср. § 53 (случай IV).

а, например, Э. Ренан в книге «Жизнь Иисуса» буквально исполняет завет историчности: Иисус предстает как живой, реально существовавший, «исторический» человек. Однако именно на этом примере наиболее отчетливо видно, как исторический подход, решая одну задачу – приближение человека к его (историческому) прошлому – закрывает решение другой части этой задачи, отдаляя и отрывая человека от необходимой связи с его прошлым. Ведь если Иисус становится обычным «исторически существовавшим» человеком, то и способ отношения *современного* человека к нему, а также Весть о нем – христианство – есть отношение, не предполагающее никакого *внутреннего* религиозного отношения. Религия становится одним из объектов изучения наряду с другими. Потому Ницше совершенно справедливо говорит о судьбе христианской теологии, показательном примере того, как научный и исторический подходы убивают веру не менее успешно, нежели анатомическое расчленение – все живое³⁰.

Поэтому недостаточно показать, что человек познает в истории «себя самого» и в историческом познании не должно быть места жесткому противопоставлению познающего историческое *субъекта* и познаваемого исторического *объекта*. Перед философской мыслью встает задача: воспроизвести картину некоего глобального процесса, в котором были бы объединены две ранее разведенные стороны – познание человеком себя в истории и его же собственное развитие и изменение в ней. Первым таким прорывом на пути к пониманию исторического как внутренне-человеческого была философия Гегеля. Свой вклад в разработку этой проблематики внесли также Йорк фон Вартенбург и Вильгельм Дильтей.

В дальнейшем следует показать, что «нестрогость» и «расплывчатость» терминологии графа Йорка могут быть свидетельством чего-то иного, нежели неспособности к «строгому» категориальному мышлению. Случайные, бессистемные, категориально не оформленные и афористичные по своему характеру заметки и впечатления являются тем бульоном, в котором выговариваются, вывариваются и кристаллизируются идеи жизненности истории и историчности жизни.

§ 4 «Позиции сознания» и история

«Позиция сознания и история» – собрание манускриптов, изданных лишь спустя 60 лет после смерти Йорка. Определить время возникновения этих записей возможно лишь по переписке Йорка и Дильтея. Дильтей неоднократно просил друга записать, наконец, свои мысли и «дать возможность насладиться ими друзьям и всему миру»³¹. Судя по письмам Йорка, работа над рукописью была начата в 1892 году, т.е. вскоре после завершения поездки в Италию, и наиболее интенсивно велась с 1894-1895 гг. до самой смерти Йорка в 1897 г.

Если «Итальянский дневник» может расцениваться как собрание живых записей, сделанных по «горячим следам», размышлений, навеянных путе-

³⁰ М. Шелер полагает, что именно такого рода «исторические исследования» предопределили и отношение к христианству самого Ницше.

³¹ В, 52.

шествием в мир прошлой культуры, то «Позиция сознания» – труд претендующий на статус теоретического, попытка привести к ясности и законченной форме появившиеся ранее идеи.

Одна из главных задач, встающая перед Йорком в тот период – поиски «новой теории познания», которая подошла бы для описания специфики исторического сознания³². Опираясь на один из выводов своих более ранних размышлений, в соответствии с которым историчность имеет необходимо *внутренний* характер и сосредоточена в душевной жизни, Йорк полагает, что эту роль должна выполнить психология, являющаяся по своей конечной цели психологией *истории*. В соответствии с таким представлением, только самоосмысление может, понимая историю, оказывать влияние на ее развитие, «открывать новые эпохи в истории»³³. Разработка психологии – вполне логичное продолжение артикулированных в итальянских письмах замыслов. Полагая культ (в том числе и религиозный) главным носителем исторической истинности³⁴, Йорк считает важным исследовать формирование культа «с исторической точки зрения»³⁵.

Самоосмысление не следует, однако, понимать как задачу интеллектуальную: интеллект, по мнению Йорка, «недостаточен по своему характеру и предпосылкам... для объяснения... историчности» и вообще не подходит для схватывания личности в ее живости (*Lebendigkeit*)»³⁶. Йорк развивает психологию, сильно отличающуюся от традиционной. В основе ее лежит представление, что «целостная психофизическая данность не дана, но она живет»³⁷. Самоосмысление познает себя, поэтому, «в игре и совместной игре... его конститутивных факторов, т.е. как Живое»³⁸. Проникнуть в живое и понять его может лишь нечто, обладающее той же степенью живости: «лишь жизнь в состоянии понять жизнь»³⁹, – заявляет граф Йорк, используя найденное им у Гете выражение⁴⁰. Тогда самоосмысление означает не интеллектуальный акт, но, скорее, некую «реакцию жизненности»⁴¹.

Примечательной является трактовка Йорком природы научного. Научная активность, как и всякая деятельность человека, питаются из одного и того же источника. Философия способна понять жизнь лишь в той мере, в

³² В, 180.

³³ *Wartenburg* [1897 b], 33.

³⁴ «Событие (*Geschehnis*) истинно, поскольку его поддерживает культ». Ср.: *Wartenburg* [1897 a], 7.

³⁵ *Wartenburg* [1897 a], 7.

³⁶ В, 180. Ср. далее о «представлении» и «переживании» (§ 12) и о «ratio» и «переживании» (§ 23).

³⁷ В, 71.

³⁸ *Wartenburg* [1897 b], 38.

³⁹ *Wartenburg* [1897 b], 70. Впрочем, внимание к этой формулировке характерно не только для Йорка, но и для философии жизни в целом: для Дройзена, Дильтея и, как будет показано далее, для Хайдеггера (ср. § 31 б).

⁴⁰ Ссылку на Гете см.: *Wartenburg* [1897 b], 57.

⁴¹ *Wartenburg* [1897 b], 33.

какой сама является жизнью, так же, как и всякое научное поведение, есть «живое поведение»⁴²

Свою психологию Йорк развивает в процессе живого обмена мнениями с Дильтеем, разрабатывающим примерно в то же время идею «описательной и расчленяющей психологии». Устремления обоих мыслителей достаточно сходны, так что Йорк излагает, по-видимому, собственную трактовку психологии, оценивая замыслы друга: «Так, по своему исходному пункту она не сможет быть ничем другим как психологией в движении, наблюдая психические процессы и, идя с ними в ногу, – проверять их природу и масштаб»⁴³.

Психология истории как теория истории показывает, что бытие исторического покоится в сознании и создание теории истории представляется возможным только за счет высвечивания различных *позиций сознания* в ней. Возможная интерпретация одного из центральных тезисов Йорка – «...жизненность есть основополагающая структура, в основе которой лежат моменты бытия (бытие есть результат жизни) и силы...»⁴⁴ – также в значительной мере опирается на приводившиеся к понятию «сила» замечания. По мнению Гадамера, Йорком здесь предпринимается попытка перекинуть мост от «спекулятивного идеализма» к достижениям современных ему опытных наук⁴⁵. «Жизнь» Йорка включает в себя элементы понимания жизни как самоутверждения, обнаруживая в некоторых чертах сходство с дарвинизмом.

В «Итальянском дневнике» Йорк искал аргументы против «безжизненного метода» метафизического мышления, обнаруживая «живое» в истории и мире. В «Позициях сознания» он, развивая свою точку зрения, полагает структуру жизненности в том, чтобы быть суждением (*Urteilung*), что – в его трактовке – означает разделение (*Teilung*) и формирование жизнью самой себя. Поскольку сама деятельность сознания оказывается «жизненным поведением» а «философия» – «выражением жизненности», Йорк в состоянии говорить о познании себя мышлением и о познании мышлением жизни, подразумевая, что познающая себя жизнь лишь повторяет «эксперимент жизни... в обратном направлении»⁴⁶.

Выше (при разборе «Итальянского дневника») мы указывали на важность религиозного культа для представления Йорка о принципиальной возможности сохранения и поддержания живой исторической традиции. Размышления Йорка об истории и освоении ее конкретным индивидом в значительной мере основываются на лютеранской версии христианства. Именно протестантизм, по мнению Йорка, позволяет найти такую «позицию сознания», которая делает возможным проникновение в сущность исторической жизни.

⁴² Wartenburg [1897 b], 70-71.

⁴³ B, 180.

⁴⁴ Wartenburg [1897 b], 38.

⁴⁵ Gadamer 1960, 255 [236-237].

⁴⁶ Wartenburg [1897 b], 39.

Так, христианство является для Йорка не только одним из возможных предметов исторического изучения, но – самой жизнью, даже – «жизнью жизни»⁴⁷, служа своеобразным медиумом его философского синтеза.

Глава вторая. Работа над основоположением наук о духе. Вильгельм Дильтей

§ 5 Философская ориентация В. Дильтея

В. Дильтей родился 19 ноября 1833 г. в городе Биберих, в семье священника. В духе традиций семьи, Дильтей готовился стать протестантским пастором. Закончив местную школу, он в 1852 году поступает в Гейдельбергский университет, откуда после года изучения теологии перебирается в Берлин. Подталкиваемый желанием отца видеть в сыне продолжателя своего дела, Дильтей занимается теологией и даже сдает несколько квалификационных экзаменов, необходимых для церковной карьеры, но вскоре решает, что не обладает достаточной для церкви религиозностью: побеждает интерес к истории и философии. Необычайно усердно трудясь, Дильтей овладевает греческим и ивритом. Вместе с группой друзей он увлекается чтением Платона, Аристотеля, Августина и Шекспира, берет уроки композиции. Широкий круг интересов не позволяет ему завершить диссертационный труд ранее 1864 года, но делает разносторонне образованного Дильтея как нельзя более подходящим для решения выбранной им впоследствии задачи создания строгой научной основы для всей системы гуманитарного знания в целом. В дальнейшем в философии Дильтея и в осуществленном им синтезе истории и жизни сыграт свою роль и ранний отход Дильтея от клерикальной ориентации. Вскоре после начала преподавательской деятельности в Берлине Дильтей всего на год принимает кафедру в Базеле, незадолго до того, как туда же был приглашен Фр. Ницше («Несвоевременные размышления» были опубликованы именно в Базеле). Диалога с знаменитым соотечественником, правда, не получается – возможно в силу принципиально различной ориентированности двух мыслителей в вопросах понимания истории⁴⁸. В 1868 году Дильтей стал профессором в небольшом университете города Килия. Найти себя в качестве философа Дильтею удается после того, как его включают в число попечителей архива Шлейермахера. В научных кругах тридцатисемилетний Дильтей заявляет о себе первым томом монографии «Жизнь Шлейермахера». Анализируя систему религиозной философии Шлейермахера, Дильтей проводит работу, результаты которой, сосредоточенные в нескольких основополагающих идеях, оказывают влияние вплоть до самых поздних его трудов. К ним относятся: 1) идея контекстуальности (связности) внутренней душевной жизни; 2) идея герменевтики как истолкования объективаций человеческого духа.

⁴⁷ «Христос... есть человек и историческая сила. Без... виртуального переноса силы (*virtuelle... Kraftübertragung*) нет вообще никакой истории». – В, 155.

⁴⁸ Подробнее см: *Misch* 1947, 13, 31-32.

§ 6 «Науки о духе» в философии Дильтея.

В 1882 году Дильтей вернулся в Берлин – в те годы самый значительный немецкий университет, – чтобы занять кафедру философии, в свое время принадлежавшую Гегелю. Это было значительным событием в жизни пятидесятилетнего философа. Через год вышел второй труд Дильтея «Введение в науки о духе». С этой работой дело остановилось на первом томе. Наброски к следующим книгам появились лишь в 1914 и 1924 гг. в Собрании сочинений Дильтея, а цельный корпус текстов, позволяющих судить о систематическом характере замысла – лишь спустя полвека после публикации первой книги «Введения». При жизни Дильтея так и оставался автором фрагментарных томов, большого числа более частных исследований, рассеянных по различным академическим изданиям. К концу XIX столетия Дильтей все еще малоизвестен.

Предыстория проблемы

«Науки о духе» как философский термин интересен не только в связи с философией Дильтея – его несомненно можно считать «специфической манифестацией традиционной немецкой философии и традиционного немецкого понимания науки»⁴⁹, предопределившей развитие немецкой философии по крайней мере на сто лет вперед.

Обычно (так утверждал и сам Дильтей) полагают, что этот термин впервые появляется в немецком языке как эквивалент понятия «moral science» из «Логики» Дж. Ст. Милля. Однако первое до сих пор найденное свидетельство, принадлежащее анонимному автору, относится к 1787 году⁵⁰. 1824 годом датировано первое употребление термина, более близкое к современному значению, и только в 1847 г. – практически полностью с ним совпадающее. В своем докладе 1862 года «Об отношении наук о природе к наукам в целом» Гельмгольц высказывает предположение, что термином «науки о духе» могут быть «подходящим образом» объединены области знания, основывающиеся на психологии и занимающиеся изучением религии, права, государства, языка, искусства, истории⁵¹. «Психология» – единственное указание на то, что существует связующее звено между столь различными по своему характеру дисциплинами. Более того, применительно к правоведению или, например, филологии это выражение нуждается в существенных уточнениях. Ведь правоведение – не наука о «духе» в традиционном смысле этого слова, а филология если и является таковой, то «дух» уместен здесь только как одна из ипостасей «логоса».

Выражение «науки о духе», используемое для сферы гуманитарного знания, объединяет различные ее дисциплины не указанием на им всем общую тематическую область или метод, но, скорее, калькируя выражение «науки о природе» (Naturwissenschaften), т.е. определяя себя в *отграничении* от лидирующей к тому времени группы наук

⁴⁹ Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. J. Ritter, Bd. 3 Darmstadt, 1974.

⁵⁰ Ibid., 212.

⁵¹ Цитируется по: Rothaker 1926, 9.

Особенности появления в немецкой культуре этого кажущегося случайным термина приводили и приводят к критике гуманитарного знания в целом, вызывая сомнение в степени его самостоятельности. Термин «науки о духе», действительно, несет на себе определенную печать истории. Он появляется в Германии в то время, когда философия, представляемая немецким идеализмом, переживает эпоху кризиса, а развитие естественных дисциплин отмечено небывалым подъемом. Естественные науки вбирают в себя все накопленные черты и постулаты научности. – аксиоматический принцип построения, строгую формулировку законов и т.п., – становящийся науками «в собственном смысле» (или: науками «по преимуществу»). Именно естественные науки диктуют в XIX в. идеал общезначимого знания, который навязывается гуманитарному знанию в известном смысле *извне*. Поэтому закономерен тот факт, что вопрос о методологическом оформлении наук о духе впервые ставится в английском и французском позитивизме. О. Конт пытался распространить «позитивный» метод, доказавший свою значимость в науках о природе, и на науки о духе – с целью возвести последние в ранг строгих наук.

Решение Дильтея

В противовес господствующим в XIX в. попыткам «научно» оформить гуманитарные науки, применив к ним методы естественных дисциплин, Дильтей пытается выявить особый, присущий только гуманитарным наукам, характер научности.

Одна из первых основополагающих работ Дильтея, посвященных этой проблеме – «Введение в науки о духе». Свой метод Дильтей понимает как соединение «историчной» и «систематической» процедуры⁵². Уже историческая школа привела, по Дильтею, к «эмансипации исторического сознания»⁵³, однако не преодолела «внутренних границ, которые сдерживали его теоретические построения и их влияние на жизнь».

Дильтей убежден, что всякая наука есть наука опытная, а опыт имеет свою изначальную связность и, посредством этого – определенную значимость в пределах нашего сознания, внутри которого он выступает. Поэтому основной причиной неспособности выявить характер исторического, приведшей О. Конта и Дж. Ст. Милля к применению естественнонаучных методов к изучению исторического мира, было отсутствие «связи (Zusammenhang) с анализом фактов сознания, а значит, и отсутствие основоположения, базирующегося на единственном и в последней инстанции прочном знании»⁵⁴.

Новый теоретико-познавательный принцип, который провозглашает Дильтей, основывается на невозможности выхода за пределы фактов сознания. Именно на этом основании возможно, по Дильтею, основоположение наук о духе, неудачные попытки разработать которое предпринимались и ранее.

⁵² *Dilthey* 1883, XV.

⁵³ *Ibid.*, XV.

⁵⁴ *Ibid.*, XVI.

Сказанное не означает, что исходная постановка проблемы лежит в теоретико-познавательной сфере. Дильтею, правда, сначала казалось, что сделанное Кантом для естественных наук теперь следует «всего лишь» повторить применительно к другой сфере знания. В этом смысле Дильтей и говорил: «Мне кажется, что основная проблема философии на все времена определена Кантом»⁵⁵, или: «Мы должны продолжать дело трансцендентальной философии»⁵⁶.

Однако в процессе работы Дильтею становится ясно, что решить эту задачу по аналогии с методом, предложенным в кантовской «Критике», невозможно, и к этому убеждению он приходит уже во «Введении»: «время метафизического обоснования наук о духе прошло безвозвратно»⁵⁷. Необходимо, скорее, вновь обратиться к самим основам философии. Дильтей продолжает называть во «Введении» свою постановку вопроса теоретико-познавательной. Однако она существенно преобразуется, расширяясь до анализа человека и человеческого мира в целом. Меняется перспектива: вместо человека как познающего субъекта, вместо *разума* исходным становится «целостный человек», «тотальность человеческой природы», «полнота жизни». И здесь, как кажется, Дильтей резко расходится с Кантом. Уже на первых страницах предисловия к «Введению» это расхождение выражено со всей отчетливостью: «В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить его – во всем многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо – в основу объяснения познания»⁵⁸.

Важно отметить, что, с одной стороны, попытка понять человека во всей его целостности приводит Дильтея к контекстуальному, системному подходу в научном мышлении, когда каждая данность анализируется с различных сторон – языковой, исторической, и т.д. С другой стороны, сама связность рассмотрения наук о духе как единого целого приводит к мысли о едином характере человеческой природы, «реальный процесс жизни которой имеет лишь различные грани в ее волении, чувствовании и представлении»⁵⁹. Дильтей еще продолжает употреблять выражение «человеческая природа» и не окончательно переходит к анализу «жизни» как таковой, но решающий шаг уже сделан: *познавательное* отношение расширяется им до более изначального *жизненного* отношения, в которое первое оказывается включенным. Это приводит к «снятию» Я как субъекта мысли»⁶⁰, ибо, как поясняет Дильтей, «эта отнесенность (к действительности. – И.М.), не есть представление, как ее выражает отношение субъекта к объекту, но вся жизнь целиком».

⁵⁵ Dilthey 1867, 12.

⁵⁶ Dilthey [1911 a], 14.

⁵⁷ Dilthey 1883, XIX.

⁵⁸ Dilthey 1883, XVIII.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Цит. по: Misch 1923, LVII

По всем линиям противопоставлять свой замысел философии Канта Дильтей, тем не менее, не желает: он в такой степени ощущает себя продолжателем трансцендентализма, что его понятие философии вполне можно было бы отождествить с трансцендентальной философией. Но место чисто познавательного субъекта у Дильтея теперь занимает жизнь во всей полноте ее творческих сил.

§ 7 Анализ жизни средствами описательной психологии.

К анализу собственно «жизни» Дильтей переходит в работе «Идеи к описательной и расчленяющей психологии» (1894), где ставится задача продемонстрировать возможный метод исследования душевной жизни. Значительную часть исследования Дильтей посвящает критике притязаний «объясняющей психологии» на создание целостной картины жизненного мира человека. В своей критике Дильтей опирается на обескуражившее нас различие естественных и гуманитарных дисциплин.

Различие между науками о природе и духе сводится Дильтеем к противоположности *понимания* и *объяснения*. Природа противостоит нам, как нечто чуждое, и мы пытаемся сделать ее нам подвластной, выискивая в происходящем общие законы, с помощью которых любое неизвестное явление сводится к более простым известным основаниям. Духовный же мир как мир самим человеком созданный – в соответствии с логикой такого различия – «прозрачен изнутри». Его мы можем понимать, т.е. постигать внутреннюю взаимосвязь его частей как наделенную смыслом⁶¹. Объясняющие науки, по Дильтею, в своих попытках подчинить «явления душевной жизни причинной зависимости посредством ограниченного числа четко определенных элементов», недооценивают специфику человека как объекта исследования. Кроме самой по себе попытки свести неизвестное к уже известному, сложное – к простому, а множественное и многообразное – к нескольким простым элементам, Дильтей считает совершенно недопустимым *метод*, которым это делается. *Каузальный метод*, предполагающий объяснение, неизбежно основывается на *гипотезах*. Но гипотеза, по Дильтею, неизбежным образом сообщает недостоверный характер основывающемуся на ней знанию.

Дильтей ставит проблему создания теории жизни, которая не опиралась бы на умозрительные конструкции. Решающую помощь в выполнении поставленной задачи должна сыграть описательная психология, которую Дильтей понимает как «вычленение в каждой развитой душевной жизни сходных по форме составных частей и связей в том виде, в каком они находятся в изначальной связанности, которая не выдумана, но пережита»⁶². Описательная психология обладает, по Дильтею, тем преимуществом, «что переживаемая реальность, как связность душевной жизни (*seelischer*

⁶¹ Точка зрения, жестко разделяющая науки о духе и науки о природе, а также сводящая их отличие друг от друга к соотношению «понимания» и «объяснения» была впоследствии смягчена. О сложностях, связанных с таким делением вообще, см: *Bollnow* 1982, 122-125.

⁶² *Dilthey* 1894, 152.

Zusammenhang), дана в ней непосредственно и как живая»⁶³. Психология, таким образом, есть «описание и анализ связности, изначально данной как жизнь»⁶⁴.

Традиционно, описание не рассматривается как метод получения «объективно значимого», «общеобязательного» знания. Но именно такую задачу ставит перед своей психологией Дильтей. Философ убежден, что она достижима при сохранении последовательности исполнения главного методологического принципа – понимания жизнью «самой себя». В психологии этот принцип реализуется, если исходят «из развитой душевной жизни, а не выводят ее из элементарных процессов»⁶⁵.

§ 8 Проблема истории и философия жизни. «Построение исторического мира в науках о духе» (1910)

Итак, ключевым (как в понимании задач теории познания, так и в оценке предшествующей философской традиции) является для Дильтея новое значение, которым он наделяет понятие «жизнь». Под «философией жизни», Дильтей понимает «определенные переходные ступени между философией и религиозностью, литературой и поэзией»⁶⁶, более свободные формы философии, близкие к жизненным потребностям человека. К мыслителям, представляющим такой стиль философствования, Дильтей относит Марка Аврелия, Монтеня, Эмерсона, Ницше, Толстого. Но философия жизни в дильтеевском понимании не означает более некую философию о жизни как о наиболее близко ее касающемся предмете. Новый принцип методической строгости Дильтей видит в том, что философствование должно исходить из жизни: «Главный импульс моей философской мысли – желание понять жизнь из нее самой»⁶⁷. Решение вопроса о том, что должно быть исходной отправной точкой мышления, источником живого, целостного опыта, диктует и сам принцип философствования: отказ от всех внешних по отношению к жизни – «трансцендентных» – положений, опору только на то, что «дано» самой жизнью.

Нацеленность на понимание жизни отличает философию Дильтея от всех поэтически-свободных зарисовок так называемых «жизненных философий» выделяемых им (от Аврелия до Толстого) мыслителей, равно как и от иррационалистических течений философии жизни.

§ 9 Смысл дильтеевского историзма. История и жизнь.

Еще более точно специфику дильтеевской философии определяет то, что она является исторически ориентированной философией жизни. Предпосылка исторического измерения философии о человеке была заложена, с одной стороны, еще в немецкой классике, и, с другой, в упоминавшемся нами делении наук на науки о духе и науки о природе.

⁶³ Diltthey 1894, 151. (Ср. аналогичным замечанием Йорка: § 4)

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Diltthey 1894, 168-169.

⁶⁶ Diltthey 1907, 366.

⁶⁷ Diltthey 1911 с, 4.

«Что есть человек, может сказать ему только его история». Понятия «жизнь» и «историческая действительность» часто используются Дильтеем как равнозначные, поскольку историческая реальность сама понимается как «живая», наделенная живительной исторической силой: «Жизнь... по своему материалу составляет одно с историей. История – всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человеческого...»⁶⁸. Аналогичным образом, в одном и том же смысле употребляются Дильтеем понятия «категории жизни» и «категории истории»⁶⁹.

Смысл дильтеевской попытки найти категориальные средства объединения истории и жизни могут быть поняты только в общем контексте развития исторической науки во второй половине XIX – начале XX века.

Классический историзм подпал под влияние идей, согласно которым возможно существование суждения, «свободного от ценностей», а также иллюзии наличия некой нейтральной перспективы, в которой и заключалась бы сущность исторической объективности. Но существование самих этих ценностей было возможно только на основе нейтральной же темпоральности, т. е. представлении об «объективном», внешнем по отношению к человеку временном континууме, в котором и возможна демонстрация единого и непрерывного потока исторических событий.

Интерес Ранке был направлен главным образом на объект исследования, находящийся в потоке исторического времени. Следуя за Ранке, Дройзен старался преодолеть чистый объективизм традиционной науки, делая акцент не на законах истории (*Geschichte*), но на законах исторического исследования и знания (*Historie*)⁷⁰. Однако и Дройзен толковал историю в традиционных терминах теории познания, понимая ее двояко: как обозначение для тотальности событий (*res gestae*) и как интерпретирующий отчет об этих событиях (*historia rerum gestarum*).

Основополагающая S–O–ная схема, определяющая основные подходы к изучению истории, была перенята и неокантианцами. История оставалась по-прежнему чем-то, что «необходимо изучить»⁷¹. Дильтей же постарался осмыслить проблемы истории радикально иным способом: показывая, что жизнь не есть нечто, что «случается» в истории, но что историчность сама является одной из наиболее основополагающих категорий человеческой жизни. Известное выражение Г.-Г. Гадамера о том, что фундаментальный характер историчности не зависит от того обстоятельства, что человеческое существо имеет историю, но что, скорее, вся история целиком покоится на изначальной темпоральности и историчности человеческого бытия⁷², – опознается как перефразированная идея Хайдеггера, однако в действительности она восходит к Дильтею.

Немного забегая вперед, следует сказать: сделав шаг к выявлению не случайного характера историчности, но ее принципиальности для человеческой жизни характера, Дильтей столкнулся с мощной оппозицией в лице

⁶⁸ Dilthey 1910, 256.

⁶⁹ Dilthey 1910, 362.

⁷⁰ В одном из приложений к «Историке». См.: Droysen 1868, 424.

⁷¹ Ср. далее § 53.

⁷² Gadamer 1959 а.

Гуссерля, считавшего невозможным совмещение историзма и идеала «строгой науки». В свою очередь Хайдеггер, осознав, что субъективная историчность никогда не сможет быть примирена с идеей объективной («значимой» или «строгой») науки, сделал свой выбор в пользу историчности, занявшись еще более радикальной деструкцией субъект-объектной парадигмы философского мышления.

§ 10 Развитие понимания жизни от описательной психологии к философской герменевтике

Вспомним, что принято считать основными характерными чертами герменевтики. Можно ли выделить черты, присущие герменевтическому методу в любом его виде? С давних пор к ядру герменевтического метода относят так называемый «герменевтический круг», которым называется «герменевтическое правило: целое необходимо понимать из частей (Einzelnen), а части – из целого», и она берет свое начало из античной риторики, в то время как «герменевтика Нового времени (neuzeitliche) перенесла его с искусства речи на искусство понимания»⁷³. Характер отношения между частями и целым имеет круговой характер – «мы имеем дело с круговым отношением», – считает Гадамер. Круговой характер выражается в том, что движение понимания всегда «движется от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы в концентрическом кружении расширить единство понятого смысла»⁷⁴

Гадамер полагает, что к Шлейермахеру восходит, во-первых выделение в герменевтическом круге объективного и субъективного аспектов и, во-вторых, «деградация» герменевтики в «методическое»⁷⁵. Под последним «грехом» Шлейермахера подразумевается то, что герменевтика в его интерпретации перестала быть своеобразным медиумом, средством связи между традициями. (Кстати, именно в «выправлении» этого изъяна Гадамер усматривает главную свою заслугу). «Объективное» в герменевтическом круге есть, например, принадлежность слова связности предложения или – в ином масштабе – принадлежность самого предложения какому-либо конкретному тексту. Причем текст не образует того предела, которым мог бы быть ограничен объективный аспект герменевтического круга. Сам текст принадлежит более общей системе того, что можно назвать «наследием автора» и т. п. «Круг» здесь состоит в необходимости повторного возвращения к элементу более частного порядка (предложению, абзацу) на основании тем или иным образом осознанного целого, понимание которого, в свою очередь, углубляется, когда «целое» пытаются осмыслить на основе конкретизированного представления о частях. В качестве «субъективного аспекта» обозначено то, например, обстоятельство, что «тот же самый текст, будучи манифестацией творческого мгновения при-

⁷³ См. ставшее классическим изложение Гадамера, напр.: *Gadamer 1959 b*, 54; а также в: *Gadamer 1960*, 275.

⁷⁴ *ibidem*.

⁷⁵ *Gadamer 1959 b*, 54-56; ср.: *Gadamer 1960*, 57-59.

надлежит целому душевной жизни автора»⁷⁶. Сюда же следует отнести и процесс понимания текста читателем.

Поставив проблему *понимания* жизни, Дильтей необходимым образом столкнулся с вопросом: как вообще возможно «научное познание единичных личностей» и каковы средства его достижения?⁷⁷.

Ключом к решению проблемы научного познания духовно-исторического мира становится у Дильтея анализ *понимания*, которое может иметь различные градации – в зависимости от интереса, испытываемого человеком к рассматриваемому им предмету. В высших своих формах понимание доводится до специализированного искусства, которое в его применении к фиксированным жизненным высказываниям Дильтей называет *истолкованием* или *интерпретацией*. История зарождения и развития особой дисциплины, связанной с правилами и закономерностями истолкования текстов или других, в принципе с текстами сравнимых документов человеческого духа, ведет свое начало от первых попыток толкования Библии. К середине XIX в. наука об истолковании – или «герменевтика» – приобрела благодаря работам Шлейермахера более или менее законченную форму. К центральным ее проблемам с тех пор причисляют вопрос о так называемом «герменевтическом круге»: с одной стороны, смысл произведения как целого должен быть понят из отдельных его частей – слов, предложений, и т.п.; с другой стороны, понимание отдельных частей уже предполагает некоторое общее понимание целого, без чего вырванные из контекста слова зачастую кажутся бессмысленными.

Традиционная герменевтика интересует Дильтея как «*интерпретация сохранившихся в тексте остатков человеческой жизни (Daseins)*»⁷⁸. Однако понимание *самой* жизни, очевидно, не может быть аналогичным пониманию любой другой предметной области: человеческая жизнь не позволяет определить себя как «предмет» или «текст». По отношению к жизни нельзя занять некую внешнюю ей «исследовательскую» позицию, подвергать ее рассмотрению как нечто имеющееся: ведь если – в соответствии с замыслом Дильтея – исходным становится «целостный человек», «полнота жизни», то проживаемая и переживаемая человеком жизнь, разворачивающаяся в определенных жизненных отношениях, образует ту первичную реальность, вырваться за пределы которой оказывается невозможным ни мысленно, ни физически⁷⁹. «Архимедовой точкой», отталкиваясь от которой можно было бы построить систему достоверного знания, не может стать и никакая другая понятая единичная жизнь.

Понимание жизни может быть развернуто только из нее самой и постепенно расширено за счет переработки и усвоения нового опыта. Так оказывается, что основывающийся на «герменевтическом круге» метод филологических наук становится основой любого познания человеческой жизни.

⁷⁶ Gadamer 1959 b, 54-55.

⁷⁷ Dilthey 1900, 317.

⁷⁸ Dilthey 1900, 319.

⁷⁹ Ср. Dilthey 1897, 194.

Сформировавшуюся в различных частных гуманитарных науках методику понимания Дильтей впервые попытался применить в более общем плане – к человеческой жизни в целом, что дало исследователям повод называть Дильтея основателем *философской* герменевтики. Надо, однако, учесть, что термин «герменевтика» Дильтей применительно к *собственной* философии практически не употреблял. Впервые это сделал Хайдеггер в лекциях 1919–1925 гг.; новый импульс развитию темы «Дильтей и герменевтика» был дан в шестидесятых с появлением «Истины и метода» Г.–Г. Гадамера.

Поскольку герменевтика, обращенная к жизни, человеку, лишена преимуществ герменевтики филологической, для которой возможно непрерывное возвращение к постоянному тексту (жизнь не только трудносхватываема в каждый конкретный момент, но не поддается и интроспективному методу, ибо любое протекающее *post factum* осмысление жизни или неуловимым образом видоизменяет сам «предмет» рассмотрения, деформируя его в соответствии с ожиданиями исследователя), путь понимания должен вести через так называемые «объективации жизни» – термин, функция которого в философии Дильтея родственна пониманию объективного духа Гегелем, – т.е. через образования, которые жизнь произвела из себя и в которых косвенным образом узнает себя самое.

В соответствии с этим, метод философии жизни базируется, по Дильтею, на триединстве *переживания* определенных жизненных состояний и процессов, *выражения* (термин, который Дильтей употребляет в качестве синонима для «объективаций жизни») и *понимания*.

§ 11 «Школа» Дильтея

Без учеников значительная часть мыслей Дильтея даже не была бы даже зафиксирована. Студенты выполняли для учителя самые различные виды работ – от стенографирования до корректуры, для чего Дильтей ввел практику получения «личных учеников». Так, ко времени смерти Дильтея сохранился круг молодых исследователей, посвященных в философскую проблематику учителя, знавших стиль и метод его работы. Это обстоятельство впоследствии оказалось чрезвычайно важным, поскольку влияние ни одного другого немецкого мыслителя на последующую философскую мысль не зависело столь сильно от издания собрания его сочинений. Известность Дильтея – известность главным образом посмертная. Издание сочинений было начато вскоре после смерти Дильтея в 1911 г., и было задумано сперва как собрание трудов, опубликованных самим Дильтеем. До начала первой мировой войны успели появиться только первые два тома собрания.

В 1919 г. начинается период наиболее активной рецепции философии Дильтея. Философия жизни и феноменология становятся двумя наиболее популярными философскими течениями начала XX в., примечательным образом преломившимися в философии Мартина Хайдеггера.

§ 12 Основные идеи Дильтея

Если постараться выделить основные мотивы и проблемы, разрабатывавшиеся В. Дильтеем и сохранившие свою актуальность для последующего развития германоязычной философской мысли⁸⁰, то они могли бы быть сведены к следующим:

1. Дильтей первым поставил вопрос о том, что составляет специфичность гуманитарного знания. Была сделана попытка выявить особый характер научности, «наук о духе», освободить последние от схем, навязываемых им естественнонаучным знанием.

2. Большое значение имела борьба Дильтея против метафизики и спекулятивного идеализма.

2.1. Философ попытался расширить традиционное представление о познающем субъекте, показать взаимосвязанность душевного (и духовного) мира человека, а вместе с тем и ограниченность философии, ориентирующейся исключительно на его *познавательную* деятельность.

2.2. Исследования Дильтея сделали *жизнь человека центром самостоятельного философского интереса*, вырвав ее из сферы компетенции естественнонаучно ориентированной биологии и психологии. Так, если на рубеже тридцатых годов Карл Ясперс создает новое направление, обозначаемое им как «экзистенциальная философия», то несложно показать, что оно может рассматриваться как радикализация дильтеевской философии жизни.

3. Дильтей сделал важный шаг вперед в понимании роли истории в жизни человека, восстанавливая традиции исторически ориентированного мышления, в определенной мере утраченные с «анти-гегелевскими» движениями в западной философии конца XIX в.

4. Все эти идеи Дильтея в *соединении* с его интересом к теологии и герменевтике Шлейермахера оказались необычайно важными.

4.1. Без обширных штудий Дильтея, посвященных Шлейермахеру, герменевтика последнего не приобрела бы характера устойчивой парадигмы, признаваемой в исторических, филологических и литературно-критических дисциплинах;

4.2. Поскольку Дильтей поставил вопрос о применимости герменевтики не только к текстовым реальностям, но и к человеческой жизни, был создан важный прецедент *расширенного* толкования герменевтики, без которого невозможной была бы концепция философской герменевтики Г.-

⁸⁰ Здесь следует оговориться: влияние Дильтея на философские движения англо- и франкоязычного мира оказалось достаточно ограниченным. В американской философии, например, оно начало набирать силу лишь в последние десять – пятнадцать лет в связи с выходом первых томов избранных работ Дильтея на английском языке. В Испании идеи Дильтея нашли резонанс главным образом лишь в творчестве Ортега-и-Гассета; в России таковым «медиумом» оказался лишь Густав Шпет, не создавший школы и не оставивший сколько-нибудь влиятельных последователей. (Судить о рецепции идей Дильтея в России стало возможным лишь сравнительно недавно благодаря изданию: *Шпет Г. История как проблема логики. П. Вильгельм Дильтей // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995.*

Г. Гадамера. Один из примеров того, как была расширена традиционная герменевтика, может быть найден в «описательной психологии» Дильтея. Дильтей исходит из основополагающего допущения, в соответствии с которым понимание жизни возможно за счет имплицитного предпонимания взаимосвязей переживания – в этом новый круг герменевтики, которая имеет теперь отношение не только к пониманию текста, но и к пониманию жизнью самой себя.

5. Многие понятия и категории, находившиеся в центре философских интересов В. Дильтея, получили затем самостоятельную жизнь в философских дискуссиях XX века. Благодаря труду «Переживание и поэзия» (*Das Erlebnis und die Dichtung* [1905]) очередным модным и расхожим словечком стал термин «переживание»⁸¹. Во многом именно эта мода не позволила осознать, насколько революционным для философии является термин «переживание».

Акт переживания (*Erleben*), его содержание (*Erlebnis*), а также предмет, к которому переживание отнесено (*Erlebte*) образуют живую взаимосвязь, которая сама дана в переживании; при обращении к одному элементу этой взаимосвязи даны также и остальные. Осознанное переживание всегда не только направлено на нечто иное, нежели оно само, но и отнесено к самому себе. Переживание (*Erlebnis*) – происшествие или событие, оказавшее значительное воздействие на человека, оставившего неизгладимое впечатление, эмоционально окрашенного опыта. «Переживать» значит: позволить воздействовать на себя чему-либо, прожить или испытать нечто. «*Erlebnis*» может означать содержание переживания (то, что переживается) или «осознание» содержания сознания. Переживание как пережитое (*Erlebnis*) характеризуется следующими чертами: 1) содержанием; 2) непосредственностью акта переживания (*Erleben*), понятийно не опосредованного; 3) связанностью пережитого с переживающим субъектом; 4) значимостью пережитого для жизненной взаимосвязи субъекта в целом. Вероятно, именно благодаря этим особенностям понятие пережитое (*Erlebnis*) стало одним из ключевых категорий философии XX в., потеснив традиционное «представление».

Дильтей стал также одним из первых, кто стал использовать элементы структурного и системного методов в философских исследованиях – факт, о котором, правда, уже мало кто вспоминает после работ Ж.-К. Леви-Стросса⁸².

6. Проблемы понимания оказали значительное влияние и на развитие немецкой педагогической науки в 1910-1933 гг. и 1950-1960 гг. Философия Дильтея уже по своему изначальному замыслу внутренне ориентирована на близость к жизни, а значит и на активное ее преобразование. Поэтому неудивительно, что первое поколение учеников Дильтея – Герман Ноль, Эдуард Шпрангер, Теодор Литт – развивали философские идеи Дильтея большей частью в сфере педагогики. «Высшим расцветом и целью всякой подлинной философии», по мнению Дильтея, является «педагогика в широком смысле, наука о воспитании человека»⁸³, и всякая философская спекуляция имеет свое оправдание исключительно «ради дей-

⁸¹ Ср. далее § 23.

⁸² На это обращает внимание Фр. Роди. См. *Rodi* 1987 с.

⁸³ *Dilthey W. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems // GS IX, 7*

ствия»⁸⁴. Именно благодаря «школе Дильтея» педагогика стала признанной университетской дисциплиной, утвердившей себя среди других областей знания.

Проблемы понимания получили свое развитие в дискуссиях 1960-1970 гг. в контексте различий между «пониманием», «объяснением» и «истолкованием»⁸⁵. Следует обратить внимание и на гуманистический аспект проблемы «понимания»: «понимание» подводит исследователя к проблеме чужой индивидуальности, «Другого», которая благодаря работам французских авторов приобрела в XX веке необычайную популярность (Левинас).

Однако главная линия рецепции философских идей Дильтея ведет к Хайдеггеру, через Хайдеггера, а также через критику философии жизни со стороны феноменологии. Прежде чем перейти к рецепции идей Дильтея в феноменологической традиции, следует кратко охарактеризовать еще одну важную проблему, которую ставили перед собой граф Йорк и Вильгельм Дильтей, и в решении которой Дильтей продвинулся несколько дальше Йорка.

7. Переосмысление философией жизни «природы» человека и философии, делает чрезвычайно важной является *программу создания новых категорий*, которые бы смогли более адекватно выразить этот новый философский опыт. Как точно замечает Йорк, «требование новой теории познания» стало актуальным именно тогда, когда «под сомнения была поставлена сфера применимости (Tragweite) интеллектуальных средств (т.е. категорий. – И.М.)»⁸⁶. Таким образом, недостаточность категориальных средств ведет к размышлениям о познании и том, как в нем участвует «целостный человек». Расширение теоретико-познавательной постановки вопроса, о которой мы говорили, в свою очередь приводит к необходимости создания новых категорий. Поскольку жизнь теперь становится «ограномом для постижения исторической живости (Lebendigkeit)», она оказывается той первичной данностью, «из которой должны быть выведены все, даже предельно общие категории»⁸⁷.

Понимание важности этой задачи разделяет и Дильтей. В «Описательной психологии» Дильтей говорит об *«артикуляции душевной жизни»*⁸⁸. Именно на том, что человеческой жизни (психике) внутренне присуще проявление, артикуляция себя самой, основывается возможность, «как бы привести индивидуальность к “выговариванию”»⁸⁹. Все это должно привести к тому, что описательная психология, создаст терминологию для описания индивидуальности⁹⁰. Эта задача вполне выполнима⁹¹ и чрезвычай-

⁸⁴ Ibid., 203

⁸⁵ См. главным образом работы Карла-Отто Аппеля (К.-О. Appel)

⁸⁶ Письмо Йорка Дильтею от 15 дек. 1894 г. См.: В, 178. О том же говорит Дильтей: *Dilthey* 1897, 195.

⁸⁷ Из письма Йорка Дильтею (дек. 1893 г.). См.: В, 167.

⁸⁸ *Dilthey* 1897, 217. Подчеркнуто Дильтеем.

⁸⁹ В оригинале: «zur Aussprache zu bringen». *Dilthey* 1897, 228.

⁹⁰ *Dilthey* 1897, 228.

чайно важна: постепенная работа в этом направлении создаст общую для гуманитарного знания научную терминологию⁹².

Большее внимание уделяется этой проблеме в одной из последних работ Дильтея – «Построении исторического мира в науках о духе». Автор различает «понятия жизни» (*Lebensbegriffe*) и «категории мышления» (*Denkathegorien*). Задачей «жизненных понятий» является «выражение свободы жизни и истории»⁹³, – сложность этой задачи Дильтей признает, однако считает, что должна быть сделана по крайней мере попытка ее решить. Они «вырастают на самой жизни» (195) и являются инструментами ее постижения (199). Существуют категории, которые применимы *как* к гуманитарным, *так* и к естественным наукам (различение, уравнивание, соединение и др., 196), и, кроме того, специфические категории жизни: значение (*Bedeutung*), значимость (*Bedeutsamkeit*), ценность (*Wert*), цель (*Zweck*), сила (*Kraft*), целое и часть (*Ganzes und Teil*), развитие (*Entwicklung*) и др. (223). Особое внимание Дильтей уделяет категориям «значения» и «значимости». И для нас эти две категории являются наиболее важными: для прояснения различий между Гуссерлем и Дильтеем, а также связи между философией жизни Дильтея и тем, что делает с феноменологией Хайдеггер⁹⁴.

Глава третья. Критика философии жизни со стороны феноменологии

Эпистолярное наследие Йорка и Дильтея стало сравнительно поздней ветхой в рецепции идей философии жизни. За 10 лет до того с философией жизни как течением, ориентированным на формирование исторического мировоззрения, была начата важная полемика со стороны феноменологической философии.

§ 13 Философия как строгая наука

В третьем номере незадолго до того основанного журнала «Логос» (1911 г.) вышла первая крупная публикация Гуссерля со времени «Логических исследований» – статья «Философия как строгая наука», более известная специалистам под названием «*Logos-Aufsatz*». Она была задумана, по выражению самого Гуссерля, как «популярный» материал для широкого круга читателей⁹⁵, и должна была представлять «общую характеристику» его намерений.

⁹¹ Мы можем описать не только становления образа восприятия, его преобразование, а также представлений разного рода и т.п., – но и проследить, «описать» образование понятий. См. *Dilthey* 1897, 200.

⁹² *Dilthey* 1897, 193.

⁹³ *Dilthey* 1910, 203. Далее ссылки на эту работу в тексте.

⁹⁴ Ср. далее § 43 Слл.

⁹⁵ Ср. письмо к Мишу от 3.08.1929 – *Briefe* VI, 275.

Свои воззрения Гуссерль представил в виде критики современных ему философских течений, обозначаемых им как «натурализм», «психологизм» и «историцизм». Замысел Гуссерля состоял в том, чтобы дать «диагноз» современной ему философской ситуации и предложить пути выхода из нее.

Статью, подготовленную для журнала «Логос», не случайно называют «программной». Гуссерль ставит перед собой задачу создания абсолютной, общезначимой науки, которая могла бы силой непоколебимой очевидности своих оснований стать фундаментом всей системы знания. По радикальности и решительности поставленной задачи, философия Гуссерля стремилась занять особое место в системе наук. Это как нельзя более точно соответствовало особенностям Гуссерля как исследователя⁹⁶.

Свой идеал абсолютного знания Гуссерль подкрепляет анализом развития философии от ее истоков до современности. Философия, по Гуссерлю, всегда стремилась к тому, чтобы быть строгой наукой. Однако даже самый поверхностный анализ обнаруживает отсутствие в философии некоего единого учения. Каждое утверждение может быть оспорено; разнообразные позиции и воззрения являются, чаще всего, делом личного убеждения. Статуса «строгой» науки или даже «науки» вообще, философия, по мнению Гуссерля, не достигла, что, однако, не должно означать, несовершенства философии как таковой, но лишь показывать, что философия как наука «еще не началась»⁹⁷.

Необходимо философское учение, которое после «громких предварительных работ поколений начинает снизу, с не подлежащего сомнению фундамента»⁹⁸. Таким философским учением должна была стать программа феноменологии, начатая Гуссерлем в «Логических исследованиях» (1900-1901)⁹⁹.

⁹⁶ Это как нельзя более точно соответствовало особенностям Гуссерля как исследователя. «...Гуссерль обладал прямо-таки миссионерским сознанием, - отмечал лично знавший его Гадамер, - и вследствие того желал излечить всю человеческую культуру. В «Кризисе» это ясно видно. Однажды у нас с Гуссерлем был разговор, который это иллюстрирует. Я, конечно, интересовался многими мусическими искусствами и захотел однажды узнать, что думает тайный советник Гуссерль о современном искусстве (а то, что я тогда таковым считал был экспрессионизм). Гуссерль ответил: "Ах, знаете, господин доктор, музыка доставляет мне огромную радость, я очень люблю поэзию, охотно хожу в театр или музеи, но трансцендентальное обоснование феноменологии не оставляет мне никакого времени еще и заниматься всеми этими вещами, которые я очень люблю"». Ср.: *Gadamer* 1974, 165, а также: *Husserl* 1911, 293-294 [7] / *Гуссерль* 1911, 132-133, где Гуссерль связывает формирование торго-научной философии с «высшими интересами человеческой культуры».

⁹⁷ *Husserl* 1911, 290-291 [4] / *Гуссерль* 1911, 130.

⁹⁸ *Husserl* 1911, 291-292 [6] / *Гуссерль* 1911, 131.

⁹⁹ Временами используя «философию-как-строгую-науку» в качестве синонима к «феноменологии», Гуссерль все же считал, что время «подлинной» (т.е. научной философии еще не пришло - в этом смысле следует истолковывать однажды высказанное Гуссерлем сомнение относительно того, «сможет ли он прожить достаточно долго», чтобы когда-либо «стать философом» (Цит. по: *Schuhmann* 1990, 279).

Ориентация философии Дильтея на исторический характер человеческого существования и различных форм объективации жизни не могла не прийти в противоречие с гуссерлевским стремлением к абсолютной, не ограниченной временем и историей философии. Так, позиция Дильтея, охарактеризованная как «историзм», была подвергнута решительной критике. Помещая свою критику в более широкий исторический контекст, Гуссерль указывает сначала на Гегеля, упрекая того за «отсутствие (в его философии.— И.М.) критики разума, которая только и делает возможной философскую научность»¹⁰⁰. Гегельянство привело, по мысли Гуссерля, к некоторым негативным последствиям в развитии последующей философии — «натурализму» как реакции естественных наук на философию Гегеля и «философии мировоззрений» (Weltanschauungsphilosophie), возникновение которой было обусловлено «оборачиванием философии истории Гегеля в скептический историцизм (Historizismus)»¹⁰¹. Историцизм возник, по мнению Гуссерля, как следствие открытия истории и «становления новых наук о духе»¹⁰². И так же, как «естествоиспытатель склонен рассматривать все как “природу”, так и гуманитарий считает все “духом”, историческим образованием и, в соответствии с этим, искажает все, что не может рассматриваться как таковое»¹⁰³.

Изложение взглядов Дильтея Гуссерлем не имеет — до определенного момента — исключительно критического характера. «Всякое духовное образование... имеет свою внутреннюю структуру, типичу, чудесное богатство внешних и внутренних форм, возникающих в потоке духовной жизни, которые затем преобразовываются и позволяют заметить в самом характере своего преобразования структурные и типические различия...». — Так начинает Гуссерль. — «Если посредством внутренней интуиции мы живем в [это] единство духовной жизни, то сможем почувствовать (nachfühlen) господствующие в нем мотивации, а вместе с тем и «понять» сущность и развитие конкретного духовного образования в его зависимости от духовных мотивов единства и развития. Так нам становится «понятным» и «объяснимым» все историческое — в особенности его «бытия»... Таким образом могут быть также интуитивно исследованы искусство, религия, обычаи, и т.п.»¹⁰⁴. В итоге Гуссерль признает даже «великую задачу» исследования морфологической структуры различных культурных образований. Однако все это он не считает относящимся к философии. К тому же, он усматривает в качестве неизбежного и опасного следствия такой «исторической установки» исследователя исторический релятивизм и следующий за ним скептицизм.

Когда Гуссерль выхватывает цитаты из нескольких первых абзацев вводного параграфа работы «Типы мировоззрения и их развитие в метафизических системах» (1911), ему кажется, что Дильтей *сам* делает вывод о неизбежности скептицизма. «Среди причин, которые каждый раз дают

¹⁰⁰ Husserl 1911, 293 [7].

¹⁰¹ Husserl 1911, 293 [7].

¹⁰² Husserl 1911, 294 [8].

¹⁰³ Husserl 1911, 294 [8].

¹⁰⁴ Husserl 1911, 323-324 [42] / Гуссерль 1911, 158-159.

скептицизму новую пищу, – отмечает Дильтей, – одной из наиболее мощных является анархия философских систем»¹⁰⁵. «Однако более разрушительным, чем скептические выводы из противоположности человеческих мнений, – продолжает он далее, – оказывается сомнение, произрастающее из углубляющегося развития исторического сознания»¹⁰⁶. «Учение о развитии, возникшее таким образом, необходимо связано с признанием относительности любой исторической формы жизни... Так, развитие исторического сознания разрушает веру в общезначимость каких-либо философий, пытающихся... выразить связность мира связностью понятий, еще более основательно, чем рассмотрение противоречащих друг другу систем»¹⁰⁷. Гуссерль согласен с «*фактической истинностью*»¹⁰⁸ сказанного Дильтеем – полагая, что история действительно находится в противоречии с идеей вечности, абсолютности и общезначимости истины, идеи, знания – но это только подтверждает его подозрения относительно пагубности исторического сознания.

По-видимому, замечания Дильтея, более риторические по своему характеру, имели своей целью скорее обрисовать всю связанную со становлением исторического воззрения на мир сложность ситуации. Тем не менее Гуссерлем они истолковываются как обоснование невозможности объективной значимости любого рода, как апологетика исторического (в гуссерлевской терминологии: «историцистского») релятивизма и скептицизма. Гуссерль далее опровергает обоснованность тезиса, выдвинутого, как он полагает, «историцистом» Дильтеем. «Как может историк судить об истинности определенной философской системы и тем более вообще о возможности некоей философской науки, значимой самой по себе?»¹⁰⁹ – недоумевает Гуссерль, высказывая безусловно верные, но не Дильтея затрагивающие критические замечания.

Примечательно, что буквально несколькими строчками ниже тех цитат, которые приводит из «Типов мировоззрения» Гуссерль, Дильтей выражает надежду, что как раз «историческое сознание, которое проделало столь разрушительную работу по отношению к великим системам (философии. – И. М.), должно помочь нам устранить резкое противоречие между существующей в каждой философской системе претензией на общезначимость и исторической анархией этих систем»¹¹⁰.

Следует, правда, признать, что в «Типах» Дильтей подробно не говорит о путях, на которых возможно позитивное решение вопроса об объективности (общезначимости) знания¹¹¹. Но у Дильтея отсутствует и обоснование исторического скептицизма.

¹⁰⁵ Dilthey 1911, 75.

¹⁰⁶ Dilthey 1911, 76.

¹⁰⁷ Dilthey 1911, 77-78.

¹⁰⁸ Husserl 1911, 324 ff. [43] / Гуссерль 1911, 159.

¹⁰⁹ Husserl 1911, 325-326 [44] / Гуссерль 1911, 161.

¹¹⁰ Dilthey 1911 b, 78.

¹¹¹ См., напр., работу «Историческое сознание и мировоззрение» Dilthey [1911] а, которая начинается с обрисовки той же «антиномии между претензией каждого воззрения на жизнь и мир на общезначимость и

В письме Гуссерлю от 29 июня 1911 г. (написанном за три месяца до смерти) Дильтей, заметно расстроенный резкой критикой своего коллеги, пытается доказать, что его позицию никоим образом нельзя назвать «историцизмом», закономерное следствие которого Дильтей, так же, как и Гуссерль, усматривает в «скептицизме». «Обвинение в скептицизме построено «лишь на нескольких предложениях из Введения к моим “Типам”», – справедливо возражает Дильтей Гуссерлю, признавая и за собой некоторую долю вины, заключающуюся в недостаточной «развернутости» отдельных положений своей работы¹¹².

Предположение Гуссерля о склонности философии Дильтея к скептицизму могло быть вызвано последним из цитированных им замечаний, где Дильтей говорит о разрушении веры в общезначимость философских систем «которые попытались... выразить связность мира посредством связности понятий»¹¹³. Для Гуссерля же мир *может и должен* быть «выражен» в понятиях – в противном случае общезначимое знание невозможно.

Однако в системе Дильтея часто повторяемая мысль о невозможности выразить «связность мира посредством связности понятий» никоим образом не имеет скептического оттенка¹¹⁴. Тезис Дильтея имеет главным образом *критическую* направленность. Под «связностью» (иначе: «взаимосвязью») мира подразумевается прежде всего некая первичная связность, называемая Дильтеем *жизнью* (здесь следует помнить, что в центре интересов Дильтея стоит главным образом *духовный* мир, способный выражать себя в различных формах). Жизнь дана как изначально нерасчлененное «живое целое». Если, далее, традиционная философия пытается определить первичное живое единство в системе понятий, то – в «Идеях» Дильтей подробно это разъясняет¹¹⁵ – такого рода система соединяет свои элементы, произвольно выхваченные из живой взаимосвязи жизни посредством связи уже *иного* рода – «связности» гипотез. Таким образом конструируется новая рациональная система («связность» – если пользоваться терминологией Дильтея). Но – и в этом заключается главное возражение Дильтея – «мы не в состоянии построить еще одну

историческим сознанием», вынесенной в подзаголовок, и кратко (хотя весьма скупо и недостаточно) говорит о «пути решения» этой дилеммы (вторая глава, S. 7-9).

¹¹² Письмо Дильтея Гуссерлю от 29.VI. 1911 // *Briefe* III, 44.

¹¹³ *Dilthey* 1911 b, 76.

¹¹⁴ «Мы согласны в том, – пишет Дильтей, – что, говоря в общем смысле, существует общезначимая теория знания. Мы, далее, согласны в том, что доступ к ней могут открыть лишь исследования, которые прояснят смысл обозначений, в которых эта теория нуждается; а также, что эти исследования необходимы для всех частей философии. В дальнейшем построении философии наши пути расходятся. Мне кажется невозможной метафизика, которая пытается выразить связность мира посредством связности понятий». Письмо Гуссерлю от 29. VI. 1911. См.: *Briefe* III, 43.

¹¹⁵ *Dilthey* 1897, 148-149; 174-175; 193-194.

«связность» за пределами той, которая нам дана»¹¹⁶. Мы не в состоянии выйти в познании за пределы жизни.

Своими настойчивыми предостережениями относительно «познания посредством понятий» Дильтей стремится лишь предотвратить излишнюю поспешность выводов традиционной философии. Дильтей озабочен, таким образом, проблемой возможно более *адекватного* познания действительности – понимается ли им «действительность» как «живая историческая действительность» или «живая реальность душевной жизни».

Но озабоченность проблемой адекватного познания весьма далека от позиции скептицизма, отрицающего возможность такого познания *как таковую*. Критика Гуссерля должна была быть, скорее, направлена против *того-то пути*, который Дильтей предлагает в «Идеях» на замену традиционному.

В ответном письме от 5/6 VII. 1911 Гуссерль благодарит Дильтея за все разъяснения, которые, по его словам, «дороги и ценны для меня как решительно и четко очерченные выражения Вашего духа». «Тщательно все взвесив, – добавляет Гуссерль, – я не хотел бы признавать границ (между своим и дильтеевским подходами. – *И. М.*), и мне на самом деле кажется, что серьезных различий между нами вообще не существует»¹¹⁷.

Переписка оставляет двойное впечатление: с одной стороны, Дильтей и – даже в большей степени – Гуссерль пытаются найти нечто, что объединяет представляемые ими направления философской мысли. С другой стороны, разговор по-прежнему ведется на разных языках. Взаимопонимание практически не достигнуто. «Положительных» итогов переписки, как будто бы не существует. Высказывания Гуссерля как в 1910-1911, так и в более поздние годы косвенно свидетельствуют о том, что позиция Дильтея осталась им не понятой. Гуссерль и позднее не отказывается от своего упрека в «историцизме».

Одним из главных различий в философиях Дильтея и Гуссерля является понимание истории. «В то время как для Дильтея история – сущностно важная обитель духовного мира человека, в которой тот реализует осмысление самого себя, для Гуссерля того периода история – состояние затуманенности идеи в своем явлении. Идея должна, поэтому, быть очищена феноменологией от всего, что является фактологически-историческим»¹¹⁸.

Критика Гуссерлем Дильтея не должна вызывать удивление. До публикации «Логических исследований» Гуссерль не был знаком практически ни с одной работой Дильтея. Некоторым исключением были дильтеевские «Типы мировоззрения». Однако еще предстоит показать, что проникновение в замысел «Типов» в значительной мере предполагает знание работы, проведенной Дильтеем в «Идеях к описательной и расчленяющей психологии».

Но к моменту публикации статьи в журнале «Логос» Гуссерль не читал и этой работы. Обвинения Гуссерля в адрес Дильтея основывались главным

¹¹⁶ *Dilthey* 1897, 194. – Эта формулировка эквивалентна, по сути, приводившимся нами в главе, посвященной Дильтею.

¹¹⁷ *Briefe* III, 48.

¹¹⁸ *Biemel* 1968, 433.

образом на резкой критике дильтеевской работы Германом Эббингаузом¹¹⁹. Гуссерль признается в этом, правда, только в 1925 году, в лекциях по «Феноменологической психологии»¹²⁰, сожалея, что критика Эббингауза отвратила его от чтения Дильтея. Как говорит Гуссерль в этих лекциях далее, невосприимчивым к Дильтею сделало его и впечатление от работы «Введение в науки о духе» (1883 г.), которая показалась ему позитивистской. Усилия же Гуссерля того времени (как, впрочем, и Дильтея¹²¹) были направлены на опровержение позитивизма.

Уже отмечалось, что сформулированная Дильтеем в 1883 г. во «Введении» позиция претерпела в последующих работах существенную трансформацию. Возможность конструктивного диалога между Гуссерлем и Дильтеем сохранялась вплоть до конца 1910 года. В конце ноября - начале декабря 1910 года Гуссерль получает от Дильтея авторский экземпляр последнего крупного труда своего старшего коллеги – книгу «Построение исторического мира в науках о духе». Однако к тому времени написание статьи «Философия как строгая наука» было уже завершено, повода сомневаться в своих выводах и, соответственно, испытывать необходимость дополнительно знакомства с исследованиями Дильтея у Гуссерля не возникло. К Рождеству 1910 года материал для «Логоса» отдается в печать¹²², где он выходит весной 1911 г.

Однако, дискуссия, развернувшаяся на основе статьи Гуссерля «Философия как строгая наука», была не первым актом в истории взаимоотношений обоих мыслителей. Когда появились «Логические исследования» Гуссерля, Дильтею оказался, вероятно, одним из первых, кому удалось распознать философскую значимость этого труда и, несомненно, первым из философов старшего поколения, заявивших об этом публично. На общем заседании Королевской Прусской академии, состоявшемся 2 марта 1905 года, когда Дильтей представлял коллегам первую часть своих штудий к основоположению наук о духе, от него – по выражению Пфендера – были услышаны слова «краткого, но впечатляющего и безоговорочного признания» заслуг Гуссерля. Об этом периоде Гуссерль вспоминает позднее следующим образом: «Феноменология в “Логических исследованиях” была еще очень ограничена, я не был еще уверен в значимости метода, а также не имел ясного представления относительно универсальности сферы феноменов как предмета всеобщей науки. Зимой 1905–06 гг. произошел первый “синтез” между нашими с Дильтеем усилиями – в форме личных бесед во время моего визита к Дильтею. Поводом послужила информация одного из участников дильтеевского семинара... что в зимнем семестре 1905–1906 гг. тот вел занятия по второму тому моих “Логических исследований”. На меня произвел неизгладимое впечатление тот факт, что Дильтей идентифицировал мою феноменологию с психологией наук о духе и связал с задачей своей жизни – основоположением гуманитарных наук. В Геттингене я тут же объявил занятия по наукам о природе

¹¹⁹ Ср. *Ebbinghaus* 1895.

¹²⁰ *Husserl* 1925, 34.

¹²¹ Ср. § 6.

¹²² *Schuhmann* 1977, 159.

и духе, и с тех пор соответствующие проблемы занимают меня больше всего, хотя из этого до сих пор ничего и не опубликовано»¹²³.

Однако такое признание Дильтея состоялось лишь в 20-х гг. Для рецепции идей Дильтея Хайдеггером оказалось значимым, что философия жизни была помещена в рамки жесткого противопоставления «философия мировоззрений – строго-научная философия», из которого должна была быть выведена новыми усилиями¹²⁴.

Несмотря на продемонстрированную нами разность философских подходов Дильтея и Гуссерля остается пока непроясненным следующее обстоятельство: почему именно *Дильтей* (вслед за Гуссерлем следовало бы предположить, что он был *наиболее* отдален от феноменологической программы) сумел, тем не менее, *первым* по достоинству оценить ее революционный характер?

Известно только, что Дильтей знал об исследованиях Гуссерля задолго до того, как последний познакомился с трудами своего старшего коллеги. История исканий Дильтея показывает, каким образом исследования проблем основоположения гуманитарных наук, вывели его на позицию, несколько сходную с параллельно разрабатываемой в феноменологии. Во многом это обусловлено тем обстоятельством, что с 1905 года Дильтей развивает категорию «выражения» как связующего звена между внутренней психической структурой и внешними структурами социально-исторического мира. Примечательным образом толкование категории «выражение» обнаруживает свой параллелизм с «Логическими исследованиями» Гуссерля.

Первым исследованием, посвященным разбору различий между системами Дильтея и Гуссерля была книга Георга Миша «Философия жизни и феноменология», для написания которой Миш даже отвлекся от главного труда, занимавшего его в то время¹²⁵.

Детальный и систематический разбор вопроса о феноменологичности исследований Дильтея и, – в более широком плане – разрабатываемой им совместно с Йорком философии жизни должен стать темой отдельного исследования. Здесь важно указать по крайней мере на необходимость такой постановки вопроса¹²⁶.

¹²³ Письмо к Манке от 26 дек. 1927. См.: *Briefe III*, 459-460.

¹²⁴ Ср. далее § 33 Слл.

¹²⁵ Работа «Построение логики на основе философии жизни». (*Misch* [1929-1930]). Отто Пёггелер полагает, что если бы Миш не предпочел завершению этого труда выступление более полемического характера (труд «Философия жизни и феноменология»), книга «Построение логики» могло бы по своему влиянию на немецкую философию 20-30-х гг. быть сопоставимо с работой Хайдеггера «Бытие и время».

¹²⁶ Дильтей сам дал повод (благодаря словам, что рассматривал «Логические исследования» как работу, на которую он мог опираться в дальнейшем развитии своей психологии) повод к укреплению широко распространенного, мнения, что он попал в «зависимость» от феноменологии Гуссерля. Ср.: *Кошарный* 1989 а; 1989 б; 1990 а; 1990 б; *Hünemann* 1967, 225. Иная интерпретация представлена в: *Rodi* 1985; *Ströker* 1985; *Gadamer* 1985 б;

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

РАННИЙ ХАЙДЕГГЕР

Аристотель родился, жил и умер.

Мартин Хайдеггер

Хайдеггер родился 26 сентября 1889 года в небольшом городке Месскирх на юге Германии. Отец Мартина был ремесленником, одновременно причетником и звонарем церкви св. Мартина в Месскирхе. Родина матери – одна из деревень в Верхней Швабии. Из тех детских лет Мартин на протяжении всех лет своей жизни сохранил любовь к родным местам, знание и уважение к ручному труду и... необыкновенную для философа того времени «спортивность».

Так можно было начать и завершить биографическую справку о великом мыслителе Мартине Хайдеггере, известного своей нелюбовью ко всякого рода биографиям. Завершить, чтобы послушать, *что* считает нужным сообщить о себе сам Хайдеггер.

Глава первая. В поисках себя

§ 15 Хайдеггер о себе

«Моя академическая учеба началась зимой 1909/10 годов на теологическом факультете университета Фрайбурга. Впрочем, профилирующие занятия теологией оставляли еще достаточно места для философии, и без того входящей в учебный план. Так что с первого семестра на мой ученический пульт в факультетском интернате встали оба тома “Логических исследований” Гуссерля. Книги были взяты в университетской библиотеке. Срок сдачи всегда мог быть без затруднений продлен – ясно, что этот труд не часто запрашивался студентами. Как же в столь чуждом для него окружении попал он ко мне на стол?

По некоторым намекам в философских журналах я узнал, что гуссерлианский образ мыслей был предложен Францем Brentano, чья диссертация “О различных значениях сущего у Аристотеля” (1862) с 1907 г. служила посохом в моих первых неуклюжих и беспомощных попытках проникнуть в философию. Довольно смутно задело меня рассуждение: если сущее сказывается в различных суждениях, то какое сущее, в таком случае, имеет значение путеводное и основное? Что есть бытие? На последнем году моего обучения в гимназии я наткнулся на сочинение тогдашнего профессора догматики Фрайбургского университета Карла Брайга “О бытии. Абрис онтологии”. Книга эта вышла в 1896 году, ко времени, когда ее автор стал экстраординарным профессором философии факультета теологии Фрайбургского университета. Основные разделы сочинения сопровождались приложением обширных цитат из Аристотеля,

Фомы Аквинского и Суареса, и здесь же, кроме того, анализировалась этимология слов, обозначающих основные онтологические понятия»¹.

Итак, толкование различных значений сущего пробудили у молодого Хайдеггера интерес к следующему: Что же *объединяет* все эти значения? Что есть бытие? С тех пор вопрос о бытии (или, как Хайдеггер иногда еще говорит: о τὸ ὄν) стал и «всегда оставался» для Хайдеггера «направляющим философским вопросом»². Опять-таки занятия античной философией привели Хайдеггера к важному прозрению:

«В начале европейской философии, а соответственно и во всей последующей философии, хотя и был главным вопрос: что есть сущее как таковое? – Однако никогда не спрашивалось: что есть само бытие, в чем состоит и коренится явленность (Offenbarkeit) бытия человеку и его отношение к нему?»³.

История, источником которой является сам Хайдеггер, сообщает далее, что лишь после знакомства с феноменологией Гуссерля Хайдеггер вошел в «живое и плодотворное» отношение к подлинному философскому исследованию, и что лишь тогда ему «предоставилась возможность философски развить основополагающий вопрос о самом бытии», который «его по-настоящему интересовал»⁴. Сам Хайдеггер неизменно характеризует путь своей мысли через континуальность вопрошания о бытии. Вопрос о смысле бытия – основное направление его философии, объединяющее позднего и раннего Хайдеггера даже при той оговорке, что были необходимы «многие окружные и тупиковые пути через историю европейской философии», прежде чем «названные вопросы приобрели свою изначальную ясность»⁵.

Далее следует остановиться на этой самооценке Хайдеггера, ибо она во многом определяет то, что мы увидим в раннем Хайдеггере. Кроме того, с самого начала определяет и то, что мы вообще можем *искать*. Недооценивать влияние этой парадигмы нельзя. Иногда даже говорят, что *Хайдеггер – мыслитель одной и единственной мысли: мысли о бытии*⁶. Однако здесь следует заметить, что практически все эти характеристики в конечном счете опираются на замечания самого Хайдеггера.

Таково общее русло, в котором по-видимому должно двигаться наше рассуждение. И даже если впоследствии окажется, что непрерывная и неотступная заинтересованность одним и только одним вопросом о бытии не всегда заметна с одинаковой силой, нам все же придется, уважая мнение самого Хайдеггера, по крайней мере сначала взять эту линию в качестве руководящих для *наших* исследований.

¹ Хайдеггер 1969, 303

² Heidegger 1946 b, 1.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Heidegger 1967, XI.

⁶ См. Uscinas 1961, 6. Той же точки зрения придерживается Шпигельберг. См.: Spiegelberg 1969, 284.

Копни глубже, и ты наткнешься на католическую почву

Гёррес⁷

Первые публикации Хайдеггера относятся к 1910–1911 гг. Они появились в консервативном католическом журнале «Академик». По некоторым сведениям, это издание было прекращено в 1911 г. По другим⁸ – лишь в 1917 г., что же касается последних материалов Хайдеггера в этом издании, то они датированы 1913 годом. С первого взгляда на эти ранние тексты ставшего известным впоследствии философа ясно: их автор – человек глубоко религиозный. Все они написаны в стиле выступлений Карла Брайга, критиковавшего идеологию автономии субъекта и всякого рода субъективизм.

Энциклика Папы Пия X от 8 сентября 1907 г. призывала католическую церковь к решительной борьбе против так называемого модернизма. А уже 2 июня 1908 г. теолог Карл Брайг прочел студентам Фрайбургского университета доклад «Что должен знать образованный человек о модернизме». Брайг вообще был известен как один из верных сторонников политической линии Ватикана. Его также считают создателем самого понятия «модернизм». В своем докладе Брайг обрушивается на романтизм XIX в., а также ту протестантскую идеологию, которая благодаря Канту и Шлейермахеру способствовала «перенесению» религиозной веры во внутренний мир «Я»⁹. По мнению Брайга это привело к подчинению «истинной» веры субъективности и вырождению ее в субъективизм и релятивизм. «Модернист» – современный последователь этой традиции – «слеп ко всему, что не является его Я или не служит ему»¹⁰. Спасение, предлагаемое Брайгом, заключается в отказе от автономии субъекта в пользу авторитета церкви – вера должна быть укоренена в католической философии.

Статья с характерным названием «*Per mortem ad vitam*» подписана: «М. Хайдеггер, студент теологии; Фрайбург в Брезгау» и посвящена книге Йоргензена¹¹ «Ложь и правда жизни», повествующей об обращении в католическую веру некогда атеиста Йоргензена. «Личности», о которых «в наши дни много говорят», «интересные люди», к которым причисляются О. Уальд, П. Верлен, «сверхчеловек» Ницше и... М. Горький – этот «великий бродяга» – противопоставляются тому, кто в час благодати вдруг сознает «большую ложь своей цыганской жизни, разбивает алтари ложных

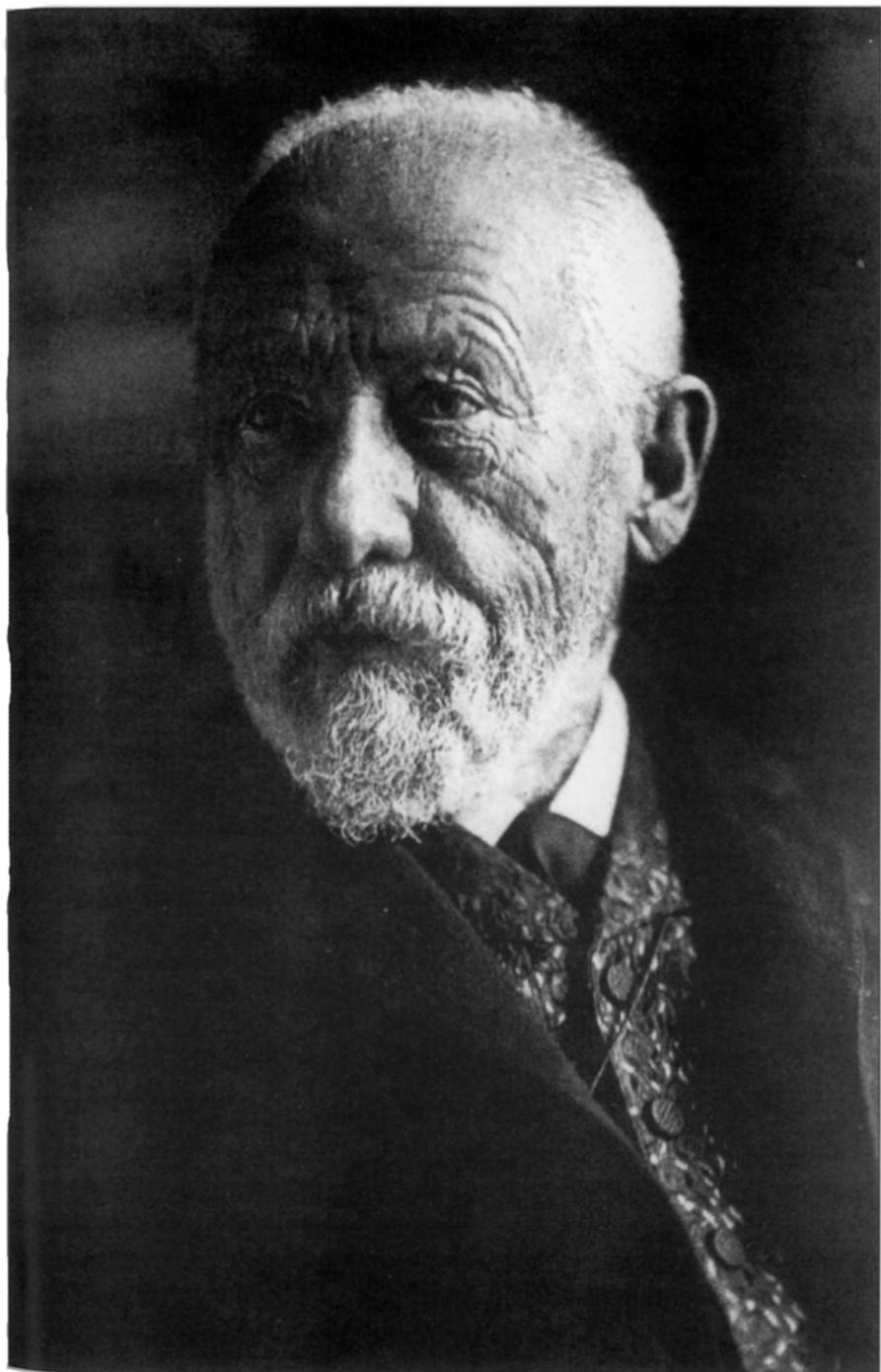
⁷ Цитату приводит в своих ранних сочинениях сам Хайдеггер. См.: *Heidegger* 1910 b, 110.

⁸ Ср.: Ott 1991.

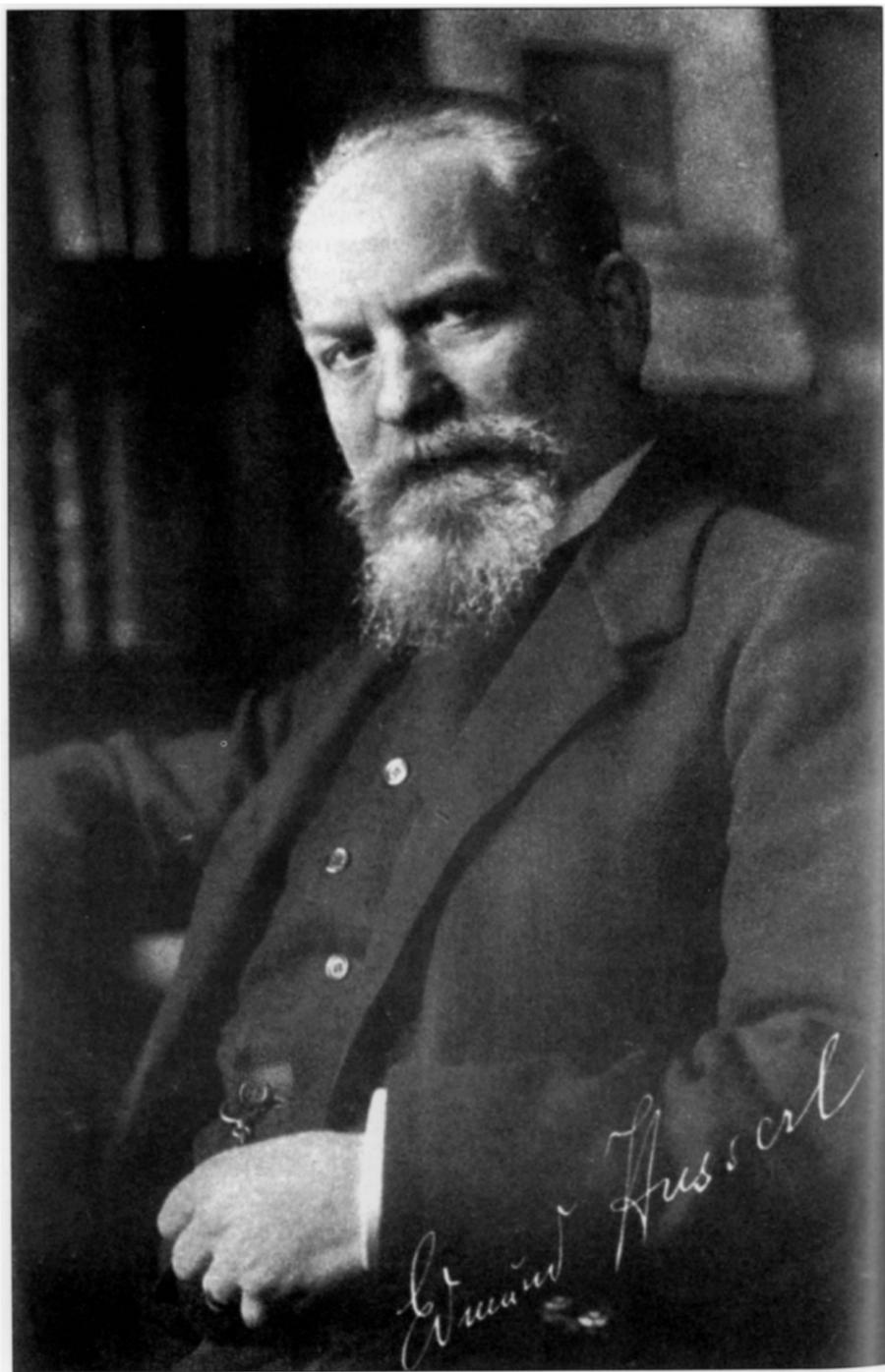
⁹ О том, какую позицию через несколько лет займет Хайдеггер по этому вопросу см. § 31 б.

¹⁰ Braig 1908, 23.

¹¹ Йоханнес Йоргензен (1866–1956), – писатель, начинал как сторонник дарвинизма и натуралист, обратился в католичество в 1896 г.



Вильгельм Дильтей, 1906 год.



Эдмунд Гуссерль, Геттингенский период



Мартин Хайдеггер, около 1920



Макс Шелер (1874-1928), 1912 г.



Карл Барт, 1950-е годы



Адольф Райнах



Карл Ясперс, 1921 г.



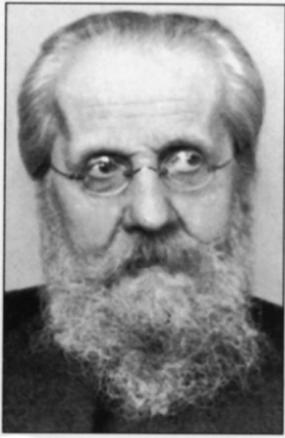
Мать Хайдеггера
в юности



Мартин с другом Шнерле.
Фрайбург в Брезгау, 1909



Мартин со своим другом Блумом, около 1906



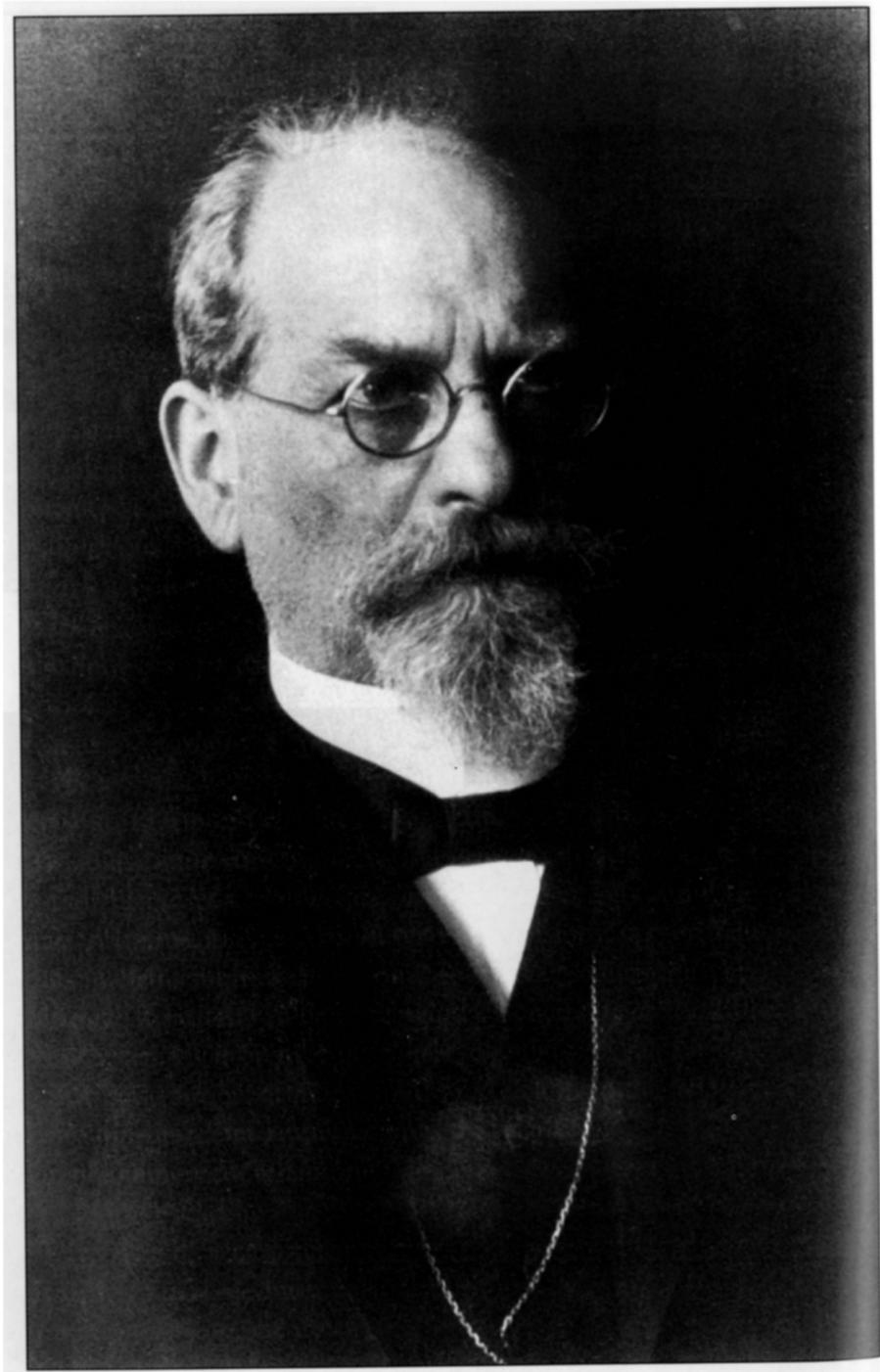
Генрих Риккерт



Гуссерль (слева) и Мартин Хайдеггер, 1921 г.



Мартин Хайдеггер и Эльфрида Петри, 1916 г.



Эдмунд Гуссерль, около 1928

богов и становится христианином»¹². Реплики в адрес атеистов язвительны. Кстати, скрытое цитирование («слишком слаб для жизни и недостаточно болен к смерти») позволяют предположить, что Хайдеггер уже знаком с Кьеркегором. Заметка Хайдеггера проникнута серьезностью и оптимизмом веры. Примечательно, что своеобразным союзником глубокой и истинной религиозности выступает «биологический закон»: «Истина должна естественным образом вести к счастью, а ложь – к гибели». И вот, поверяя все Богом и этим высшим законом, Хайдеггер вступает в заочную полемику с «великими “личностями”» и их «духовной и нравственной суверенностью “Я”»: «Мы видели: нашли ли великие “личности” счастье? Нет. – Сомнения (Verzweiflung) и смерть. Посмотрите на те шеренги свидетелей, уходивших небытие, держа револьвер у лба. Значит, все они не нашли истины. Значит, индивидуализм есть ложная форма жизни»¹³.

Кстати, «биологический аргумент» появляется еще раз: «Высшая жизнь обусловлена гибелью низших форм»¹⁴. Приводятся естественные в этом контексте примеры с растением и неорганическими веществами, животными и растениями. Вывод таков: «Хочешь жить духовно, достичь блаженства – умри, убей низменное в тебе, действуй с супранатуральной благодатью, и ты возродишься»¹⁵.

Итак, главный враг – индивидуализм, «автономия субъекта» и «безграничный автономизм». Цель – «богатый, глубокий опыт жизни» и «духовная свобода от мира инстинктов» – может быть достигнута лишь при «теснейшем контакте... с богатейшими и глубочайшими источниками религиозно-нравственного авторитета»¹⁶ – т.е. авторитета церкви. Отметим эту ярко выраженную анти-протестантскую черту религиозности молодого Хайдеггера.

Далее мы будем говорить о публикациях Хайдеггера в порядке их появления в журнале «Академик». Статья «О рассказах из ирландской народной жизни» (декабрь 1910 г.) – состоит всего из одного абзаца и прибавляет мало нового к уже набросанной картине. Следующая (январь 1911), столь же коротка, но любопытна тем, что косвенно характеризует мироощущение Хайдеггера. Обратим внимание на то, что привлекает молодого человека в литературе: «В древних немецких городах он (Йоргенсен. – И.М.) видит тенистые эркеры, погруженные в задумчивость образы мадонн на углах домов. Он слышит, как сонно журчат ручьи, прислушивается к меланхолическим народным песням»¹⁷. Задумчивая меланхоличность, «глубокая, горькая серьезность»¹⁸, «серьезное, торжественное»¹⁹, «нечто флегматичное, спокойное, сказочное», – все это по-види-

¹² Heidegger 1910 a, 72.

¹³ 1910 a, 72-73.

¹⁴ Ibid., 73.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ 1910 b, 110.

¹⁷ 1911 a, 45.

¹⁸ 1910 a, 72.

¹⁹ 1910 a, 73.

тому близко мировосприятию молодого философа. Мистическое мироощущение неотступно сопровождает ту серьезность, с которой он служит церкви.

Статья, появившаяся в марте того же года, в большей степени заявлена как философское обозрение: «К философской ориентации академиков». В ней молодой ученый пытается сформулировать свое научно-этическое кредо. Несколько изданий, упомянутых в последней ее части, служат лишь иллюстрацией к важному обстоятельству, призванному помочь становлению молодых ученых: необходимости профессиональных, но вместе с тем популярно написанных работ. Главная цель автора – борьба все с тем же «релятивизмом», проистекающим из индивидуализма. Хайдеггер клеймит субъективно-личное, предпочтения, эклектизм: «Философия – в действительности зеркало вечного – многократно отражает сегодня лишь субъективные мнения, личные настроения и желания. Антиинтеллектуализм делает и философию “переживанием”...»²⁰.

Снова заходит речь и о «личности» (Persönlichkeit), однако уже в совершенно ином аспекте, нежели в 1910 г. Теперь «личность», ее формирование и развитие выступают как *задача*. «Здесь вновь должен быть более сильно подчеркнут оправданный эгоизм, который поставит интеллектуальное и этическое укрепление и развитие собственной личности как основное требование над всеми остальными устремлениями и интересами»²¹.

Девиз звучит теперь так: «*Развитие себя*». Подразумевается «*актуальное* обладание богатством истин». «Молодой дух, движимый внутренним волшебным стремлением к истине, пытается *сам* для себя обеспечить главное в необходимом предварительном знании, чтобы затем самостоятельно взяться за «основные проблемы мировоззрения» и осмыслить их, и лишь то, что таким образом стало своим, есть истина как достояние в подлинном смысле»²². Отмечая, что «строгая, ледяная логика противоречит тонко *чувствующей* современной душе», – что только подтверждает состояние болезни: ведь тем самым «создается нелогичное, нездоровое состояние» – Хайдеггер взывает во спасение «к строго логическому мышлению, которое герметично отгораживается от всякого аффективного воздействия души»²³.

Здесь призывы Хайдеггера вполне родственны научной программе, провозглашенной Эдмундом Гуссерлем в «Философии как строгой науке». Решающей для Хайдеггера становится «*истинно беспредпосылочная научная работа*»²⁴. Следует также отметить, что постановкой этой задачи Хайдеггер намечает тот путь, который очень скоро уведет его от «системы католицизма». Установка, нацеленная на самостоятельность духовных усилий по приобщению к культуре, вступает в противоречие с авторитетом, на который претендует католическая церковь. Уже к 1914 г. Хайдег-

²⁰ 1911 b, 66.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

гер высмеивает политику Ватикана, в соответствии с которой «у всех людей, которым взбредет в голову иметь свои собственные мысли, должны будут вынуты мозги и заменены на итальянский салат»²⁵.

Самая обширная публикация вышла год спустя и озаглавлена «Психология религии и подсознательное». Отмечая общую тенденцию развития исследований в области психологии религии, Хайдеггер признает, что «успешное и здоровое исследование психологии религии должно будет держаться принципов и методов эмпирической психологии и избегать всякой метафизической предвзятости и метафизической спекуляции». Однако подробно разбирая толкование термина «подсознательное», он в итоге заключает, что «адекватные объяснения – если они вообще достижимы – прорисовываются сегодня пока еще с большим трудом, поскольку исследуемые феномены (состояние сна, сновидение, гипноз, расщепление сознания) еще не достаточно всесторонне и основательно изучены и классифицированы. Потому и метод, в соответствии с которым дополнительно ко всему этому постулируется еще и подсознательное, будет сложно обосновать. В целом, мы можем и должны заключить: понятие “подсознательное” указывает на мало доступное и недостаточно изученное содержание; его теоретическая объяснительная ценность в высшей степени минимальна»²⁶.

Познавательная ценность понятия «подсознание» оказывается малой и в том случае, когда им пользуются для объяснения «отдельных религиозных явлений» (молитвы, обращение в веру, экстаз) – поскольку «при таком исследовании остается неучтенной сверхъестественная сторона (благодать процесса)»²⁷.

Здесь мы не будем подробно рассматривать две последние публикации Хайдеггера. Заметим только, что в первой из них, написанной по поводу книги об аристотелевско-томистской философии, Хайдеггер формулирует впоследствии важную для него задачу преобразования схоластической логики.

То, что восемь материалов для журнала «Академик» ускользнули от внимания издателей собрания сочинений Хайдеггера и даже не были упомянуты в издательских планах-проспектах, было обнаружено Виктором Фариасом в 1980 г. Это обстоятельство казалось тем более странным, что в тринадцатом томе собрания сочинений («Из опыта мышления»), в котором были собраны ранние работы Хайдеггера, издатели назвали свою подборку исчерпывающей. Со времени публикаций Фариаса ранние статьи Хайдеггера обычно упоминаются лишь тогда, когда затрагивается тема «Хайдеггер и политика». По мнению многих, эти материалы объясняют причастность Хайдеггера экстремистским политическим силам в начале 30-х годов. В этом контексте чаще спрашивают: не потому ли Хайдеггер не упоминал о своих ранних сочинениях, что считал их недостойными уровня своих более поздних работ, или, возможно, «из-за содержания, некоторых черт мысли, ментальности, мировоззрения» этих материалов, ко-

²⁵ Из письма к Кребсу от 19.VII. 1914 – Цитируется по: *Ои* 1988, 63, 68.

²⁶ 1912 а, 63-67.

²⁷ 1912 а, 67-68.

торые потеряли для него интерес после конфессионального поворота в 1917-1918 гг.²⁸.

§ 17 Ранние философские работы

К работам, напечатанным в «Академике», тесно примыкает круг текстов, опубликованных в первом томе собрания сочинений Хайдеггера: «Проблема реальности в современной философии» (1912), «Новые исследования по логике» (1912) и небольшого объема рецензии и обзоры 1913-1914 гг.

Обратимся к статье «Проблема реальности», написанной примерно в одно время с последними публикациями в «Академике». Для этой работы, как и для аналитического обзора «Психология религии и подсознательное» уже характерны широкий охват материала и хорошая композиционная выверенность. Роднит их и общий пафос, хотя в «Проблеме реальности» речь не идет о критике индивидуализма и постмодернизма. Хайдеггер защищает основы религиозной веры в чисто философском исследовании.

Автор обнаруживает своеобразный парадокс: когда с крушением гегелевского идеализма науки «вырвались на свободу» из плена философии, грозя вскоре, в свою очередь, подмять ее под себя, то, по его мнению, не нашлось лучшего спасения, чем призывать «обратно к Канту» – это при том, что «философия сегодняшнего дня дышит духом Канта, но не в меньшей степени (чем во времена, когда Кант оппонировал Юму. – *И.М.*) находится под влиянием тенденций английского и французского эмпиризма»²⁹. В связи с этим обсуждение проблемы реальности, разворачивающееся между двумя основными философскими течениями современности «консциентализма» (или имманентной философии) и «феноменализма» – приобрело особую окраску. По мнению Хайдеггера, противостояние этих течений ведет к более глубокому и всестороннему решению проблемы реальности.

Как же связан антиперсоналистский пафос ранних статей Хайдеггера в журнале «Академике» и философское исследование проблемы реальности? Та традиция, которую Хайдеггер обозначает как «консциентализм», решает проблему реальности, сводя ее к чувственному, явлению и созерцанию, и оно становится исключительно мыслительным событием, психическим актом. Однако это как раз и стало одним из проявлений современного Брайгу и Хайдеггеру субъективизма и релятивизма. Превращение реальности в явление есть, по Хайдеггеру, субъективистское искажение вещей. Такой «несправедливости» он противопоставляет аристотелевско-схоластическую философию, которая «со стародавних пор (*von jeher*) мыслила реалистически»³⁰.

При сопоставлении позиций имманентной философии и феноменализма заметно, что к первому направлению Хайдеггер испытывает меньше сим-

²⁸ *Ott* 1991, 481.

²⁹ *Heidegger* 1912 с, 3.

³⁰ *Heidegger* 1912 с, 15.

патии. Для дальнейшего наиболее интересен один аргумент, который Хайдеггер находит против консциентализма.

Среди проблем, которые возникают в философии, провозглашающей невозможность некоего независимого от мышления бытия, одна связана с механизмами образования знания из элементов внутреннего опыта. Что оказывается здесь определяющим? Ведь имманентная философия не может ссылаться ни на какие-либо абстрактные закономерности, ни на следование «логике объекта познания». Единственный возможный ответ: даны действительно только факты сознания, однако знание «выстраивается» на их основании *имманентно*, не будучи привязано ни к какому трансцендентному моменту, возникает просто за счет «суммирования» фактов сознания. Но, очертив эту позицию консциентализма, Хайдеггер тут же приводит контраргумент: «Основополагающие логические положения (а значит и закономерности, по которым могло бы выстраиваться знание. — *И.М.*) — не есть индуктивно обоснованные и индуктивно значимые каузальные законы субъективного психического события; скорее они — непосредственно очевидные, объективные, идеальные принципы»³¹.

Итак, примечательно, что для опровержения философских течений, угрожающих католицизму своим субъективизмом, Хайдеггер пользуется одной из главных идей «Логических исследований» Эдмунда Гуссерля, на которого тут же и ссылается. Не только внешний интерес, который мог в силу своей увлеченности онтологией испытывать молодой Хайдеггер к сложному труду Гуссерля, но также и его реально-содержательное вовлечение в феноменологию происходит поначалу при сохранении им позиций католицизма и средневеково-схоластической философии.

Так, если в следующем разделе мы будем говорить о том, что *роднит* сам проект феноменологии с протестантской парадигмой мышления, то здесь важно отметить: нет и абсолютной несовместимости католицизма (в том числе и хайдеггеровского) с феноменологией Гуссерля. Правда, с некоторой определенностью это можно сказать пока лишь о периоде феноменологии, предшествовавшем появлению первой книги «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Гуссерля.

Глава вторая. Суждение в психологизме и средневековая схоластика

§ 18 Суждение в психологизме

С первым периодом философского развития Хайдеггера, датируемым 1912-1916 г., связано не столь много интерпретационных проблем, как с его последующей философией. В то время становится заметно, что, находясь под влиянием Риккерта, Хайдеггер в меньшей степени воодушевлен идеей математической логики, нежели Гуссерль³².

³¹ *Heidegger* 1912 с, 8-9.

³² Ср. замечание Хайдеггера в лекции «Онтология. Герменевтика Фактичности»: «...для Гуссерля определенный идеал науки был дан *математикой* и

Исследователи философии Хайдеггера также неоднократно отмечали, что он испытывал больший интерес к «Логическим исследованиям», чем к более поздним «Идеям», хотя этот последний труд Гуссерля опубликованный в 1913 г., должен был, казалось бы, оставить более заметный след в габилитационной работе Хайдеггера, представленной лишь пару лет спустя (в 1915 г.).

Вот и в работе «Теория суждения в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику» (1913) Хайдеггер в большей степени продолжает тематику «Логических исследований». Его замысел заключается в *расширении и развитии* гуссерлевской программы изгнания психологизма из логики и философии. Хайдеггер положительно упоминает достижения в этой борьбе с психологизмом, принадлежащие не только Гуссерлю, но и представителям неокантианства: Когену, Риккерт, Виндельбандту и Наторпу. Тема психологизма была настолько близко неокантианству, что Наторп даже высказывался в том духе, что неокантианцы вряд ли могли научиться чему-нибудь новому из «Прологомен» Гуссерля³³. Хайдеггер все же отдает должное Гуссерлю, в более ранней работе высказывая мнение, что как раз «Прологомены» и «разбили чары психологизма»³⁴.

Расширение и развитие замысла можно усмотреть в том, что Хайдеггер намеревается вскрыть и опровергнуть психологизм в тех областях, которые не были рассмотрены Гуссерлем, – в различных теориях суждения. Хайдеггер считает, что хотя психологизм и был опровергнут в целом, он все еще поднимает свою «уродливую голову» в некоторых частных концепциях.

Отдельные разделы посвящены Вундту, Майеру, Brentano и Липпсу. Хайдеггер, как ранее Гуссерль, особо отмечает связь между пониманием логики как нормативной науки и психологизмом: если логика рассматривается как нормативная наука, то она тем самым зависит от произвольного акта: «Тогда логика коренится в воле, ее последнее [основание] – эмоциональный акт, представление желания ...»³⁵. Но такое укоренение логики как теоретической науки в акте воли лишь «завершает антропологизм»³⁶. И тут же следует примечательное добавление: «Природа нашего духа в настолько малой степени применима логична, что, скорее, противостоит логическому как чему-то ей чуждому»³⁷.

Существенная инновация Хайдеггера заключается в том, что он, как говорилось выше, усматривает в математической логике угрозу столь же

математическими естественными дисциплинами. Математика была образцом науки вообще. Этот идеал науки проявлялся в попытках возвести дескрипцию до степени математической строгости...». «Это несомненно является ошибкой», – добавляет Хайдеггер. См.: *Heidegger* 1923, 71. О том, как проявляется в феноменологии Гуссерля его ориентация на математику см. далее § 29.

³³ *Natorp* 1912, 6. – Правда, при этом необходимо помнить о том, Гуссерль усматривает элементы психологизма и в неокантианской позиции. Подр. см.: *Мотрошилова* 1968, 26, 61.

³⁴ *Heidegger* 1912 d, 19.

³⁵ *Heidegger* 1914, 109-110.

³⁶ *Ibid.*, 110.

³⁷ *Ibid.*

опасную для логики, как и психологизм. В своей работе «Единое, единство и число “один”» Риккерт заявляет: логика должна строго отделяться от математики, а после падения психологизма величайшая угроза для «независимой логики» исходит от так называемого логического математизма³⁸. Хайдеггер перекликается с этим воззрением, кратко упоминая «Principia Mathematica» Рассела и Уайтхеда³⁹.

Итак, одним из главных врагов становится логистика⁴⁰. Возражения Хайдеггера основываются на том, что использование формализации делает невозможным изучение семантики, т.е. скрывает значения и изменения значений в суждениях. Как и Риккерт, Хайдеггер считает, что логика и математика принадлежат к различным онтологическим категориям: идеальные объекты математики обладают бытием, тогда как логические идеальности «значат» (gelten)⁴¹.

§ 19 Средневековая схоластика

Габилитационная работа Хайдеггера посвящена «Учению о категориях и значении Дунса Скотта» и была опубликована с некоторыми дополнениями в 1916 г.

Сам автор считал, что при всех недостатках, работа удалась уже тем, что он сумел ввести средневековую схоластику в оборот современных ему (в первую очередь феноменологических) дискуссий⁴². Тем самым Хайдеггер, по-видимому, исполнял требование, сформулированное ранее им самим в заметках для журнала «Академик». «Схоластическая логика должна постепенно освобождаться от своей закоренелости и кажущейся завершенности»⁴³. Тогда, в 1912 г., механизм этого освобождения видится Хайдеггеру следующим образом: «В некоторых моментах должны быть предприняты существенные преобразования: элиминация метафизического уклона идущего от Аристотеля; тем самым логика должна быть представлена как теоретическое фундаментальное учение, как наука всех наук в ее высшей чистоте»⁴⁴. Правда, как мы увидим дальше, представление о взаимоотношении логики и метафизики станет у Хайдеггера к 1916 г. несколько иным.

³⁸ Rickert 1912, 27. По свидетельству Гадамера, эта работа Риккерта была единственной, к которой Хайдеггер сохранил уважение на протяжении всей своей жизни. Ссылка по: Kusch 1989, 181.

³⁹ В контексте собственной задачи феноменологического образования понятийных структур (ср. далее §§ 51, ср. также: § 59 в) философия логического анализа становится бесполезной для Хайдеггера. В письме К. Лёвиту от 22 ноября 1922 г. он даже предлагает продать свой экземпляр первого тома *Principia Mathematica*: «...у меня есть Т.1 Рассела. Английской его цены я не знаю. Прошу за него 60% от стоимости нового издания» (Цит по: Kusch 1989, 300).

⁴⁰ Heidegger 1912 d, 42.

⁴¹ Heidegger M. Charles Sentrout, Kant und Aristoteles [Besprechung] // GA 1, S. 52.

⁴² См.: Köstler 1980, 103.

⁴³ Heidegger 1912 b, 76-77.

⁴⁴ Ibidem.

Хайдеггер считает, что область логического характеризуется интенциональностью, и эта область, согласно Скотту, должна быть отделена не только от психологической, но и от математической⁴⁵. Он соотносит теорию истины Дунса Скотта с гуссерлевской, согласно которой истина есть исполнение интенции значения. Хайдеггер интерпретирует *ens logicum* и *ens in anima* Скотта как гуссерлевский «ноэзматический смысл», считая, что средневековый мыслитель желал провести различие между нозматическим, т.е. *subjektive in intellectu*, и нозматическим, т.е. *logicum* (278).

Различение Скоттом между *prima* и *secundo intentio* отождествляется с различием между естественной и рефлексивной установками феноменологии (279). Создается впечатление, что феноменологическая теория Гуссерля становится для Хайдеггера центральной моделью интерпретации. Так, Хайдеггер говорит о теории взаимоотношений между словом и значением, или – в более общем плане – о знаке и значении в духе первого логического исследования. Несмотря на то что значения могут быть выражены только с помощью слов, Хайдеггер, как и Гуссерль во втором томе «Логических исследований», интерпретирует учение Дунса Скотта в том плане, что сфера значений должна быть отделена от языка как системы знаков. Параллели на этом не заканчиваются. Для *ἐποχή* Гуссерля Хайдеггер также находит эквивалент у Дунса Скотта: идею о том, что сфера значений должна быть отделена от мира вещей (301).

Наконец, в идее *Grammatica speculativa* Хайдеггер видит программу той самой идеальной логической грамматики, которую Гуссерль предлагал в четвертом разделе второго тома «Логических исследований».

§ 20 Заключительная глава габилитации

Добавления, сделанные Хайдеггером при подготовке своей работы к публикации, невелики, однако в телеологической перспективе последующей философии Хайдеггера сигнализируют о начале трансформаций столь важных, что они заслуживают особого обсуждения. Хайдеггер ставит следующие задачи:

«Если понимать категории как элементы и средства истолкования смысла переживаемого предметного вообще, то в качестве основополагающего требования учения о категориях выступает выделение различных предметных областей на категориально несводимые друг к другу области» (400). Это требование можно понимать в духе проблемы, волновавшей и Гуссерля: разграничение сфер физического, психологического, логического и математического.

Однако *вторая* задача, которую формулирует Хайдеггер, звучит не столь по-гуссерлевски: «Помещение проблемы категорий в проблему суждения и субъекта» (401). Более того, Хайдеггер теперь говорит о несамостоятельности логики, которой, по его мнению, необходимо придать «транслогическую», т.е. метафизическую, перспективу. «В длительной перспективе философия не может обойтись без своей настоящей оптики –

⁴⁵ Heidegger 1916 a, 281-282. Далее ссылки на эту работу в тексте.

метафизики. Относительно теории истины это означает задачу конечной метафизически-телеологической интерпретации сознания» (406).

Несложно прочесть эти высказывания как предвосхищение некоторых идей Хайдеггера более поздних лет:

1) метафизика предшествует логике;

2) понятие истины должно быть прояснено через изучение метафизически-темпоральной структуры «живого действия» сознания или, что то же самое: «живого духа», о котором Хайдеггер несколько раз говорит в том же контексте;

3) модус бытия живого духа не может быть сведен к биологическому.

Еще важнее то, что Хайдеггер вводит *историю* как дополнительное измерение, от которого нельзя отказаться: «История и ее культурно-теологическое обоснование должны стать аспектом, определяющим значение проблемы категорий, если желают выработать совокупность категорий и таким образом преодолеть скудную схематическую таблицу категорий» (408). В основе лежит убеждение Хайдеггера, что «живой дух как таковой является сущностно историческим духом в широчайшем смысле этого слова» (407). «Дух» понимается Хайдеггером в конечном счете по-егелевски: «Дух следует толковать лишь так, что в нем оказывается снятой вся полнота его сил (*Leistungen*), т.е. *его история*» (408).

Глава первая. Протестантизм

§ 21 История отношений Хайдеггера с католицизмом

Первоначально Хайдеггер надеялся занять кафедру католической теологии во Фрайбургском университете. Однако, получив в 1915 г. разрешение на преподавание, он лишь временно замещал своего духовного наставника, отца Кребса, читая курсы по философии для студентов теологической специальности: «Основные направления философии античности и схоластики» (зимний семестр ⁴⁶ 1915-1916 гг.) и «Немецкий идеализм» (летний семестр 1916 г.). В зимнем семестре 1916-1917 гг. ситуация с замещением Кребса повторилась, и Хайдеггер читал лекции об «Основных проблемах логики». Его надежды на кафедральное место окончательно разбились в 1916 г., когда вместо него был приглашен Йозеф Гейзер. Хайдеггер чувствовал себя преданным собственными менторами, считал себя жертвой интриг внутриуниверситетской политики.

Отчуждение Хайдеггера от неосхоластицизма не было только институциональным, но сопровождалось глубокими конфессиональными, теологическими и философскими переменами в военные годы, в особенности начиная с 1916 г. Это было вызвано и личными причинами. Среди студентов первого курса в з.с. 1915-1916 гг. была Эльфрида Петри, с которой Хайдеггер обручился год спустя, а затем, в марте 1917 г., обвенчался ⁴⁷. Теологи, покровительствующие Хайдеггеру, вполне могли заблуждаться относительно происходящий в нем конфессиональных перемен – незадолго до венчания Петри навестила Кребса, чтобы обсудить с ним свое обращение в католичество. Отец Кребс отсоветовал ей принимать столь серьезное решение до свадьбы. К Рождеству 1918 г. Эльфрида посетила его опять с известиями, достаточно серьезного характера: «У моего супруга уже нет былой веры в Церковь, не смогла найти ее и я. Его вера была уже

⁴⁶ В немецких университетах учебный год, как правило, разделен следующим образом. Зимний семестр (л.с.) начинается с первых чисел октября (иногда с середины месяца) и заканчивается в середине февраля. Летний семестр (л.с.) длится с начала (середины) апреля по начало (конец) июля.

⁴⁷ Как замечает Пёггелер, оживленно оппонирова Гуссерлю на семинарах, Эльфрида Петри «выбрала» того, кто вскоре станет ее мужем. См.: Pöggeler 1996.

подорвана к моменту свадьбы». Именно Петри, по ее словам, в свое время настаивала на католическом венчании, надеясь найти веру с помощью мужа. Однако результатом их исканий и молитв было только то, что «теперь они оба думают в духе протестантства (т.е. без прочной догматической привязанности), верят в личного Бога, молятся ему в духе Христа, но без протестантской и католической ортодоксии»⁴⁸.

9 января 1919 г. Хайдеггер сам написал Кребсу, объясняя: «последние два года я боролся за принципиальное прояснение своей позиции... [однако] эпистемологические воззрения, восходящие к теории философского знания, сделали для меня *систему* католицизма проблематичной и неприемлемой, но не христианство и метафизику – хотя последние приобрели для меня новый смысл». Хайдеггер уверял Кребса, что не потерял ни христианской веры, ни «глубокого уважения к христианскому мировоззрению», сохранился также и его философский интерес к средним векам. «Я верю, что у меня есть внутреннее призвание к философии и, воплощая его в исследовании и преподавании, я ставлю перед собой цель: достигнуть того, что в моих силах для – и только для – вечного зова внутренней личности, чтобы таким образом оправдать мое собственное существование и деятельность перед Богом»⁴⁹.

Часто высказывается мнение, что переход Хайдеггера в протестантизм был связан, главным образом, с влиянием жены, тонко и расчетливо подвигавшей дело к окончательному разрыву мужа с католиками, а также с новой ориентацией Хайдеггера на феноменологию. Вполне вероятно, что появление у Гуссерля интереса к молодому коллеге, было связано с выходом Хайдеггера из под сени католицизма. Сначала (в 1916 г.) Гуссерль воспринимает Хайдеггера как специалиста по средневековой философии, имеющего достаточно определенные конфессиональные привязанности⁵⁰, и его оценки отличаются сдержанностью. Двумя годами позже Гуссерль сам уже обеспокоен, не был ли он несправедлив в своей оценке, и не помешает ли это Хайдеггеру занять место экстраординарного профессора по философии в Марбурге⁵¹.

⁴⁸ Sheehan 1988, 82; Ott 1988, 99-101, 108. – цит. по Buren 1994, 134.

⁴⁹ Ott 1988, 105-106.

⁵⁰ 7 окт. 1917 Поль Наторп запрашивает Гуссерля о том, как тот оценивает личные и научные качества Хайдеггера, который кажется Наторпу многообещающим молодым специалистом в философии средних веков. Не в последнюю очередь Наторпа интересует, «точно ли известно, что он конфессионально ограничен». Гуссерль отвечает, что познакомиться с Хайдеггером как следует не успел, «поскольку д-р. Хайдеггер очень занят на военной службе». Ничего отрицательного Гуссерль, правда, сказать о молодом ученом не может. Конфессиональная связанность подтверждается с оговоркой, что несколько месяцев назад доктор Хайдеггер женился на протестантке, которая в католическую веру еще не перешла. См. письмо к П. Наторпу от 8 окт. 1917 (Briefe V, 130-131).

⁵¹ «Теперь меня беспокоит, что я тогда писал, будто он габилитировался как «католический философ», и что это обстоятельство теперь вновь может вызывать сомнения, вносить ли его в список претендентов. Позвольте мне сообщить Вам, что Хайдеггер уже тогда – я только этого не знал – освободился от

К католической ортодоксии Гуссерль действительно испытывает мало симпатии. Вполне возможно, что для Хайдеггера это не осталось незамеченным и даже *могло* быть им каким-то образом использовано⁵². Но *если* отход Хайдеггера от католицизма и был связан с недостойными для философа мотивами, то в последующих главах будет показано, в какой мере эта смена конфессиональных ориентаций имеет и *другие* основания. Для их прояснения следует сперва обратить внимание на роль протестантского мировоззрения в становлении немецкой философской традиции.

§ 22 Протестантизм как парадигма последних столетий

«...открытие Колумба было протестантское открытие»

Куно Фишер

Как в феноменологии Гуссерля, так и в философии Хайдеггера 1919-1928 гг. многое (хайдеггеровские лекции по феноменологии религии, его «переход» из католицизма в протестантизм) будет понято не до конца, если мы хотя бы в общих чертах не обозначим ту роль, которую сыграла в мировой культуре Реформация.

Историю протестантизма обыкновенно начинают с Лютера. Одним из внешних событий, которые внесли серьезный раскол в церковные ряды стала проповедническая деятельность Лютера. При всем обилии «еретических» мыслей, содержащихся в его проповедях, одна из его идей оказалась особенно крамольной. Толкуя текст Священного Писания Лютер особенно настаивал на оправдании религиозного человека *преимущественно верой*, а не соблюдением им внешних церковных ритуалов⁵³. Церковь понималась Лютером не столько в институциональном смысле, сколько толковалась как *сообщество христиан*, живущих благодатью Бога. Священники отличаются от прочих христиан лишь тем, что им вверено проповедовать Слово Божье. Против отпущения грехов – традиционной практики католической церкви того времени – Лютер 31 октября 1517 г.

догматического католицизма. Он вскоре сделал все выводы, и отрезал себе путь к верной и быстрой карьере “философа католического мировоззрения” – бескомпромиссно, энергично, и тем не менее довольно тактично. За последние два года он мой наиболее ценный философский сотрудник, о нем как о преподавателе у меня наилучшие впечатления, и я возлагаю на него большие надежды. Его семинарские занятия столь же посещаемы, что и мои, и ему удастся привлечь одновременно как начинающих, так и старших. Его лекции, о которых много говорят, совершенные по форме, и вместе с тем глубокие, также привлекают большое число слушателей (около 100). С огромной энергией он вработался в феноменологию и вообще ищет наиболее прочные основы для своего философского мышления. Его ученость обширна. Достойная личность». – Письмо Наторпу от 11 февр. 1920. (*Briefe V*, 137-138).

⁵² О возможной связи всех этих событий с будущей политической ангажированности мыслителя в 1933 году см.: *Мотрошилова* 1991, 10-14.

⁵³ Теологические воззрения Лютера были отражены в его переводе Библии на немецкий язык, существенно отличавшемся от предыдущих (особенно это относится к посланиям ап. Павла к Римлянам, ср. Рим. 1:17, 4:1; 5:1).

опубликовал 95 «тезисов», в которых эта практика осуждалась как «нехристианская». Любой без исключения христианин – если он действительно раскаивается – получит прощение своего греха и без всяких индульгенций. Свое понимание религии, веры и Священного Писания Лютер проповедовал достаточно широко и успешно. Несмотря на то, что его «тезисы» были составлены на латинском языке и предназначались не для широкой общественности, а главным образом для теологов, они тут же были переведены на немецкий язык и вскоре стали известны по всей Германии.

Неудивительно, что католическая церковь предприняла все усилия, чтобы с корнями выкорчевать столь опасную ересь. Ведь эта формула наиболее радикально ставила под сомнение авторитет церкви и ее особую – посредническую – роль между Богом и человеком. Однако последовавший раскол и разгоревшиеся конфессиональные войны вряд ли состоялись бы, будь это ересью лишь одного теолога.

Проповеди Лютера были лишь симптомом тех процессов, которые зрели не только в философии и теологии, но практически и во всех других областях человеческой культуры. Философия нового времени все в большей степени мыслила Бога как предпосылку человеческой души, субъективности, а значит все больше руководствовалась в своих изысканиях «человеческим измерением», а не масштабом, в основе которого лежал, как раньше, мир природы. Первые следы этого смещения ориентиров могут быть обнаружены у Августина и Николая Кузанского, господствующей же эта идея становится со времен Декарта. В различных модификациях она может быть прослежена у Лейбница, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Не естественный мир как таковой, а человеческий опыт мира и своего собственного бытия в нем всякий раз становились отправным пунктом в вопросе о действительности Бога⁵⁴. В традиционной схоластике это было лишь второстепенной линией аргументации – ведь доводы в пользу бытия Бога можно было выстраивать, основываясь на мировом порядке сущего. Однако тем временем происходили серьезные трансформации в науке. Открытие закона инерции, а позднее – механистической теории возникновения небесных тел, сделало «гипотезу Бога» как первопричины естественных событий не столь необходимой. Процесс развивался, охватывая практически все сферы культуры.

Искусство все более отдалялось от церкви, переставая служить и подчиняться ее интересам. Как считает Куно Фишер, «искусство от веры в святое обратилось к вере в красоту». Но «если святое становится прекрасным, оно перестает быть святым. Вот почему святое искусство никогда не писало прекрасных образов...»⁵⁵.

Эмансипировалось от церкви и государство, став религиозно нейтральным. Религиозная тематика начала сужаться до области частной жизни и относящихся к ней институций. Экономика и политика все в меньшей степени определялись религиозными догматами.

⁵⁴ Pannenberg 1983, 1.

⁵⁵ Фишер 1853, 61.

Справедливости ради следует заметить, что и в самой теологии – кроме догмата об Иисусе как Богочеловеке – была заложена еще одна предпосылка для перенесения внимания с мира на человека, а значит и для возрастания роли субъективного фактора. Речь идет о проблеме спасения в христианской теологии. По мнению католиков, она приобретает в теологии XIX в. настолько большое значение, что едва ли не превращается в своеобразный «эгоизм спасения» (*Heilsegoismus*) – термин, впервые сформулированный Эрихом Шредером в 1909 г.⁵⁶

Все это приводит к тому, что если раньше казалось, что человек способен понять себя самого в своем отношении к миру, лишь полагая Бога как всеобщего гаранта себя и самого, и своего мира, то вскоре он все больше сознает себя независимым от всякой посторонней силы и сам желает определять свое бытие. Иначе говоря: произвести мир, сообразный со своей сущностью. Именно этот принцип и выражен Лютером в его «еретическом» тезисе: «человек оправдывается *только* верой». Этот принцип радикально меняет нормативный религиозный идеал. Теперь недостаточно благих дел в мирской и религиозной жизни, участия в делах церкви. Ведь спасает *только вера*.

Но когда спасение становится зависимым от веры, внутреннего религиозного чувства, истинным бытием оказывается бытие внутреннее. Теперь оно – центр мироздания. Будучи центром, мыслящий дух не должен подчиняться чему-то, что не освоено им самим. И вот только на этой основе, только в эпоху, когда уже состоялась предварительно необходимая эмансипация религиозной жизни от церковных догматов, стал вообще возможным радикальный скептицизм Декарта.

Отличие («нового») скептицизма от скептицизма античного заключается в том, что первый сущностно нацелен на трансцендирование самого себя и может стать точкой, отправным пунктом нового начала философии, тогда как античный скептицизм «успокаивается на сомнении как на последнем решении»⁵⁷. Куно Фишер удачно реконструирует процесс, в котором от радикального сомнения субъект переходит к абсолютизации своей субъективности и провозглашению себя высшим принципом познания.

«В этом абсолютном сомнении, *что* остается для духа единым и единственным? Ничего не остается, кроме самого сомнения, т.е. *энергии мышления*. Таким образом, ум отрицает всякое бытие, которое не соответствует мышлению и не следует из него непосредственно. Для него нет другого бытия кроме *мышления*. Как реформатор религиозного протестантизма говорил: *моя вера есть мое бытие*, так и первый мыслитель нового времени выскажет философский протестантизм: *мое мышление есть мое бытие*, то есть я мыслю, следовательно я существую»⁵⁸.

Но если человек вдруг обнаруживает подлинный мир *внутри себя*, то с необходимостью меняется его отношение к миру внешнему: последний выступает для него теперь не как свой, знакомый мир, а как мир, который

⁵⁶ Указание по: *Pannenberg* 1983, 13.

⁵⁷ *Фишер* 1853, 63.

⁵⁸ *Фишер* 1853, 63.

предстоит *обосновать* и *открыть заново*. И не следует думать, что дух первых мореплавателей-первооткрывателей находится вне этой общей парадигмы.

Именно это обстоятельство позволяет К. Фишеру говорить о «протестантизме» Колумба.

«Новый дух, протестуя против Рима и против мирообладающей церкви, покидает и жилище, занимаемое римской властью, т.е. он отказывается от географической сцены прежней культуры, от средства сообщения тогдашних образованных народов – Средиземного моря; он пускается в океан и открывает *новый мир*. Открытие, сделанное Колумбом, было протестантское открытие, хотя оно и произошло под покровительством католической королевы»⁵⁹.

Протестантское мировоззрение следует рассматривать как универсальную парадигму понимания мира и человека, а не как имеющее отношение к одним только церковным спорам. Признав свою первоначальность, дух затем *преобразует* мир в соответствии с ним, т.е. он «реформирует действительность»⁶⁰. Реформация становится необходимым следствием протестантского принципа.

Но что происходит, когда разум максимально полно реализует свой принцип радикального сомнения? Разум считает «предубеждением» все, что не прошло предварительную проверку самостоятельным суждением. И так, разум отказывается от всяких предрассудков. «Что же остается для мыслящего духа, когда удалены все предрассудки? С одной стороны, только *самоведущий дух* и с другой стороны – *действительный мир*». Теперь дух не принимает предметы за то, чем они ему представляются, но исследует их (что К. Фишер называет «опытом»).

Далее Фишер показывает, что и как становится для духа предметом, методом познания, и как субъект приходит к осознанию себя принципом познания и источником истины. Одна из важных особенностей, которую он выделяет в протестантски ориентированной философии нового времени – ограниченность радикального сомнения, у двух его родоначальников, Декарта и Бэкона: они «сомневались во всем, но не сомневались в самой познавательной способности человека»⁶¹. Почти тот же упрек позднее выскажет Хайдеггер в адрес Декарта и, в первую очередь, в адрес Гуссерля.

В какой мере протестантская традиция оказала влияние на немецкую философию – вопрос, на который сложно дать исчерпывающий ответ. Однако судить о масштабе этого влияния, по крайней мере приблизительно, можно уже по тому обстоятельству, что к протестантской традиции в широком смысле относятся такие мыслители как Кант, Гегель, Шлейермахер, Дильтей и др.⁶².

⁵⁹ Фишер 1853, 69.

⁶⁰ Фишер 1853, 73.

⁶¹ Фишер 1853, 73.

⁶² О влиянии идей Лютера на немецкую культуру и философию см. также: Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Пер. А. Горнфельда. М., 1994.

Глава вторая. Экзистенциальная ситуация

Нашей задачей является выяснение тех условий – интеллектуальных предпосылок и экзистенциального фона – в которых происходит становление философии Хайдеггера. Если протестантизм будет интересен для нас тем опосредованным воздействием, которое он оказал на Хайдеггера через протестантски ориентированную традицию Шлейермахера–Дильтея, то рассмотрение военной и послевоенной ситуации в Германии позволит более полно представить, что могло стоять за хайдеггеровской «войной» против всей традиции европейской метафизики, а также за его весьма непростым отношением к университету, преподаванию в университете и университетской философии.

§ 23 Германия переживает войну: что происходит? ⁶³

Плод философии жизни должен был сначала созреть...

Гельмут Плеснер

Поиск новых мировоззренческих ориентиров – процесс, который начался в германской культуре задолго до первой мировой войны. Уже в конце XIX – начале XX в. все более заметными становятся попытки найти новые масштабы оценки событий мировой культуры, которые позволили бы достичь более глубокого понимания человека и его мира. Неудивительно, что зачастую поиски эти протекали в русле борьбы с шаблонами XIX столетия. Устаревшей и подлежащей устранению признавалась рационалистическая традиция, примат абстрактного мышления, угрожающий полноте жизненной действительности человека. Казалось, что односторонность интеллекта разоблачена, и речь теперь должна идти о «вчувствующем» понимании, о «погружении в сущность вещей, освобожденных от всего внешнего, в творческую силу переживания» ⁶⁴. На этом антирационалистическом фронте раздавались разные голоса: Ницше и Дильтея, позднее – Шпенглера, Шелера и Клагеса. Но для историков и социологов, видимо, не имеют значения все частные различия между этими мыслителями. Ведется ли борьба против разума по всему фронту (как у Ницше) или речь идет о «расширении» теоретико-познавательной установки (как у Дильтея ⁶⁵), окрашен ли антиинтеллектуализм ярко выраженным пессимизмом (как у Шпенглера), или нет, – решающим, по

⁶³ Вопросы, о которых пойдет речь, обсуждаются достаточно широким кругом авторов. Однако, на мой взгляд, классическим в этой области является труд «Антидемократическое мышление в Веймарской республике» (1962) Курта Зонгхаймера, третье издание которого вышло огромным для Германии тиражом.

⁶⁴ *Sontheimer* 1992, 47.

⁶⁵ Ср. оценку Дильтеем традиции, идущей от Канта (§ 6).

мнению Зонтхаймера, является то, что мыслитель ставит себя «на сторону жизни, а не мышления».

Если мы приведем здесь еще какие-либо высказывания, принадлежащие кому-либо из вышеперечисленных мыслителей или самого Хайдеггера, то они не дадут нам ничего нового: все эти позиции можно будет объяснить как реакцию на рациональное мышление со стороны «иррационализма». Потому, чтобы показать, насколько всеобщими были эти настроения даже среди мыслителей, не относящихся к рациональному мышлению *однозначно негативно*, сошлемся на Ясперса. Хотя Ясперс и признает неизбежность и необходимость рационально-теоретической установки – иначе мыслитель вынужден «оставаться афористичным» и «теряет возможность обозрения целого»⁶⁶. («целое» по Ясперсу, является синонимом человека и его жизненного мира). Однако столь же жестко, как и наиболее радикальные представители философии жизни, говорит он «о живом созерцании и фиксирующем, приводящем к окостенению, умерщвляющем мышлении»⁶⁷. «Эту особенность рациональной установки, – говорит Ясперс, – часто отмечали как противоположность жизни и познания, знание клеймили как убивающее жизнь, рациональное воспринимали как преграду, которой оно и является. Рациональная работа есть беспрестанное уничтожение живого, даже если фиксированные образы становятся инструментом для новых форм живого»⁶⁸. Итак, если, с одной стороны, рациональная установка есть условие духовного развития, то, с другой, она означает «закостенение и смерть». Однако отношение «рациональное–нерациональное» у Ясперса не столь однозначно антогонистично: «Как стебель растения для того, чтобы жить, нуждается в определенном, дающем ему каркас одеревенении (*Verholzung*), так и жизнь нуждается в рациональности...»⁶⁹. «Жизнь, которая стала теперь центром духовного бытия, называлась различными именами. – Так отзывается о философии жизни Зонтхаймер. – Она выступала как органическое в противовес механическому, как универсальное в противоположность индивидуальному, как динамика против статики, как душа против духа»⁷⁰.

Мы видим, что если в XIX в. Дильтей был одним из первых, кто в противовес рационально-метафизическому мышлению сделал жизнь основой своего философствования, то к началу XX в. эта установка получает все более широкое распространение. Однако следует ли говорить о пагубности социально-политических следствий такой позиции, если при всей критичности по отношению к рациональному мышлению взаимоотношение между рациональными и жизненными мотивами может быть представлено (как у Ясперса) в виде своеобразной диалектики?

⁶⁶ *Jaspers* 1919, 18, см. также: S. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, 73.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, 75.

⁷⁰ *Sontheimer* 1992, 48. На эти свойственные рассматриваемому нами периоду тенденции неоднократно указывалось и в отечественной литературе. Ср.: *Мотрошилова* 1968, 20-21.

Хотя критичность Зонтхаймера направлена главным образом на антиинтеллектуалистические тенденции, которые выражены в наиболее явной форме ⁷¹, он считает, что определенную ответственность за политические события в Германии 30-х гг. несут все философские учения, которые так или иначе делают акцент на субъективности человека. Здесь, конечно, больше всего «достаётся» философии жизни, однако косвенно – через отдельных представителей – затрагиваются и те течения, которые в целом отличались как раз своим строгим рационализмом:

«Теперь имелись и совсем другие способы познания бытия, которые не были продуктом чистого рассудка, но коренились в “целостной личности” (Gesamtpersönlichkeit). Феноменология, а до нее уже и философия жизни Бергсона открыла значение интуиции. Шелеру удалось показать, что наиболее надежным условием понимания человеческих ситуаций (Verhältnisse) является не критическая дистанция по отношению к объекту. При определенных обстоятельствах симпатия и любовь могут быть намного лучшими предпосылками для понимания человеческих отношений» (курсив мой. – И.М.) ⁷².

Безусловно, Шелер – особая фигура в феноменологическом движении, если в приведенной цитате упоминание феноменологии связано главным образом с его именем и трудами. Но между феноменологией Шелера и феноменологией Гуссерля пролегает целая пропасть!

Главное и наиболее ценное из того, о чем побуждает задуматься Зонтхаймер, заключается не в этом. Он очерчивает общую ситуацию социальной и общекультурной нестабильности, кризиса – если воспользоваться этим многозначным и уже довольно затертым словом – и ставит еще и следующий вопрос: что именно происходит, когда ситуация кризиса осознается с полной отчетливостью? Возможна ли здесь простая и однородная последовательность: осознание кризиса → его преодоление?

Или же мы имеем дело со значительно более сложным феноменом, ситуацией, чреватой совершенно непредсказуемыми последствиями? С ситуацией, которая, однажды возникнув, не поддается бесследному и безболезненному «преодолению»? ⁷³ Зонтхаймер отмечает неожиданную вещь:

«Культурно-критический пессимизм был настолько силен, что значительная часть духовных усилий времени была направлена на интенсивное осмысливание этого процесса. Однако, чем осознанней стано-

⁷¹ Например, которые характеризуются «погружением в миф, в тоску по мистическим переживаниям ...» – Sontheimer 1992, 48.

⁷² Sontheimer 1992, 49. Зонтхаймер представлен здесь в качестве единственного оппонента философии жизни, хотя в своих упреках он не является ни одиноким, ни оригинальным. Впервые эта критика была представлена Г. Риккертом в его книге «Философия жизни». Ср.: Риккерт 1920, 226 Слл. Таким образом, критика Зонтхаймера важна еще и тем, что является возрождением полемики между неокантианством и философией жизни начала века.

⁷³ Отметим, что поздний Хайдеггер часто говорит не о преодолении (Überwindung) метафизики, но о «выздоровлении» (Verwindung) от нее. Термин «verwinden» имеет значение: преодолеть, «освободиться» от чего-то [боли, жизненной утраты, обиды] «переработав», пережив это в себе).

вилась ситуация кризиса, тем сложнее становилось ее избежать» (курсив мой. – И.М.)⁷⁴.

То же относится и к борьбе с субъективизмом, который может выступать и осознаваться как таковой в разных формах: релятивизм, психологизм и т.п. И если, например, Гуссерль внес огромный вклад в преодоление психологизма и релятивизма в логике, то это достижение все-таки оставалось ограниченным рамками отдельной дисциплины. Но мы искусственно ограничим масштаб и значимость усилий Гуссерля, если будем понимать их как отнесенные к области одной только науки. Задачи феноменологии, имеющие глобально культурное значение, особенно отчетливо прорисовываются в уже упоминавшейся статье «Философия как строгая наука». Полное, универсальное и все постигающее познание имеет ценность также и для «общезначимого практического решения». И относительная ценность мировоззренческой философии, против которой борется Гуссерль, признается лишь с той оговоркой, что человек «не может ждать», пока будет реализована идея строгой науки⁷⁵. Но уже тогда – в 1911 г. – Гуссерль считает, что «духовная нужда (Not) сделалась действительно невыносимой»⁷⁶, причем речь идет не только о неясности смысла тех «действительностей», которые исследуют естественные и гуманитарные науки, но и о «радикальнейшей *жизненной* нужде, от которой мы страдаем». Тут же поясняется: «Всякая жизнь есть занятие позиций, всякое занятие позиций подчиняется должному (Sollen), оценке значимости (Gültigkeit) или незначимости предполагаемых норм абсолютного значения (Geltung). Покуда эти нормы не были оспорены и им не угрожал никакой скепсис... стоял лишь *один* жизненный вопрос: как наилучшим образом соответствовать им практически. Но как быть теперь, когда все нормы спорны или эмпирически фальсифицированы и лишены своей идеальной значимости (Geltung)?»⁷⁷. – Решению этих проблем должна была помочь организация интеллектуального сообщества, члены которого объединили бы свои усилия в «феноменологических исследованиях и анализе сущности», причем «не только из-за проблем самой философии, но и в интересах основоположения философских дисциплин»⁷⁸.

Опыт первой мировой войны только усугубил проблему. Еще более актуальной стала задача восстановления или, точнее, замены той системы норм, которая ранее была общеобязательной для всего общества и выполняла по отношению к нему связующую функцию. То, что феноменология должна была служить этой цели, очевидно⁷⁹.

Но здесь – снова – Зонтхаймер указывает на более серьезную проблему. Опыт кризиса, осознание разрушенного единства зачастую вело к

⁷⁴ Ibid., 52.

⁷⁵ Husserl 1911, 333-334

⁷⁶ Ibid., 336.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Husserl 1913 a, 63. О феноменологическом сообществе ср. далее § 31 б.

⁷⁹ Об этом свидетельствуют не только многочисленные высказывания самого Гуссерля, но и то, что в 20-х гг. он даже специально обращается к проблеме культуры в серии статей, написанных для японского журнала «Kaiso».

«форсированной антирелятивистской установке, которая... не была в состоянии содействовать *естественному* росту некой новой системы норм для культуры в целом» (курс. мой. – И.М.)⁸⁰.

Итак, «кризис», или «состояние кризиса» как особый феномен культуры. Размышления Зонтхаймера ставят перед нами вопросы, на которые однозначного ответа нет, но которых придется вспомнить, когда речь пойдет о *борьбе* Хайдеггера сначала против ограниченности трансцендентализма Гуссерля, затем против гуссерлевского варианта феноменологии в целом, одновременно – против неокантианства, «кафедральной философии», а позднее и вообще против всей традиции западноевропейской метафизики. Вопросы эти можно сформулировать так: насколько вообще оппозиционность как позиция может *в принципе* помочь Хайдеггеру освободиться от того, против чего он борется? Неясно также, какими могут быть конкретные результаты этой борьбы⁸¹.

⁸⁰ Sontheimer 1992, 53. Нам, правда, может показаться странным: каким образом *борьба* с релятивизмом может способствовать его росту? Однозначного ответа нет, как не всегда ясны и конкретные механизмы, по которым развиваются культурные сообщества. *Сходный* феномен, еще требующий своего объяснения, заключается в следующем: феноменология явилась одним из важнейших источников экзистенциализма, который, казалось бы, радикально расходится с основополагающими интенциями феноменологии. «Таков парадоксальный результат, к которому приводит феноменология. – Отмечает Н.В.Мотрошилова. – Оказалось, что раскритикованные Гуссерлем концепции возродились. И не сами по себе, а посредством той теории, которая мыслилась как их антипод». (Мотрошилова 1968, 10-11). Ср. также высказывавшуюся Ж.-П. Сартром мысль о том, что «Гуссерль возродил мир пророков и художников» (Цит. по: *Тавризян* 1982, 173.). Важные мысли, связанные с тем, каким образом в рациональной установке обнаруживаются «тенденции, которые разрушают его (рациональное. – И.М.) само» мы находим также у Ясперса. *Jaspers* 1919, 73.

⁸¹ Хайдеггер – непримиримый боец по натуре. Радикальность и глубина критики долгое время выступает для него в качестве характерной черты подлинности постановки проблемы и проникновения в нее (ср. неоднократно высказываемую им мысль: «Ясперс писал мне, что я во многом несправедлив к нему (об этом говорил Гуссерль и другие). Мой ответ: для меня это только знак, что я хотя бы *попытался* ухватиться (zuzugreifen)...» – письмо К. Лёвиту, от 19 авг. 1921 г.). Лишь постепенно Хайдеггер начинает осознавать, насколько неправо обстоит дело с критикой и всяким противоставлением вообще: «Замаскированные нападения и уверенные в своем превосходстве удары с флангов относятся к тем настроениям, в которых делаешь свои первые вещи. Лет через десять эти жесты успокаиваются – при условии, что человек в состоянии направить всю страсть ... *в верное русло дела своей жизни*» И далее: «...Я выбрал нейтральность, что обычно не в моем вкусе». – Письмо Лёвиту в августе 1927 г. Позднее, в 1936-1938 гг., он высказывается еще более однозначно: «Никакого *движения-против*, поскольку все движения против и против-силы в сущности своей определены [одним и тем же] “*против-чего*”, пусть даже и в форме его оборачивания. Поэтому движение–“против” никогда не является достаточным для сущностного разворачивания истории. Движение–против всегда попадает в ловушку собственной победы, и это значит, что они застревают в побежденном. Они не освобождают творческое основание.

Однако необходимо вернуться к главному вопросу, который нас здесь интересует. В какой мере философская традиция, к которой принадлежит Хайдеггер, и в какой степени он сам оказываются подвержены главному упреку адресованному философии того времени, а именно прямом или косвенном содействии росту удельного веса иррационалистических, антиинтеллектуалистских тенденций в Веймарской республике? Приведенные выше наблюдения в большой степени касаются и Хайдеггера, поскольку он ищет обновления феноменологии именно в обращении ее к особому «изначальному феномену» – «фактической жизни»⁸².

Послушаем опять Зонтхаймера:

«Все органицистские или консервативные мировоззрения Веймарской поры работают с понятием *жизни*. Жизнь есть та ось, вокруг которой крутятся все новые воззрения. Во имя жизни они родились, ее полноте они должны служить. Понятию жизни соответствует субъективная форма переживания в противоположность аналитическому проникновению и продумыванию проблемы... Кто ничего не переживает, тот ничего не поймет. Пережитое изначально, мышление производно. Переживание (*Erlebnis*) не может быть доказано и не требует рационального оправдания»⁸³.

Здесь Зонтхаймер уточняет: непосредственное отношение к разрушению идеологии права и государства имеет *вульгаризированная философия жизни*, к представителям которой он причисляет братьев Эрнста и Фридриха Юнгера, Шпенглера, Клагеса и др. Тем не менее он считает, что понятию жизни *самому по себе* присуща определенная суггестивная сила, основывающаяся на его полемическом характере:

«Когда Карл Шмидт говорил о политических понятиях, что они являются полемическими понятиями, то идея жизни была полемическим понятием *kat exochen*. Еще для философии жизни Георга Зиммеля было важно подчеркнуть текущий (*strömender*) характер жизни, которая позволяет схватить себя в формах и мыслительных категориях неизменно лишь недостаточным образом»⁸⁴.

Итак, может оказаться, что уже сама по себе попытка построить философию на основе «жизни» может представлять опасность: ведь в самом выборе таких понятий, как «жизнь», «экзистенция», заключено нивелирование *других* понятий, в оппозиции к которым находятся первые. Тем самым, явно или неявно, указывалось на ограниченность *ratio* Нового времени. Разум разделяет, расчленяет, разобщает все, что попадает в его сферу, и потому необходимо вернуться к изначальной полноте, противодействовать рационализации и атомизации жизненного процесса, ограничить *ratio* в его правах. Такова общая тенденция, и «то, что происходит в

но, скорее, отвергают как ненужное. Превзойти противосилы, противопорывы и противостановки должно нечто совершенно Иное... должно быть сначала основано место принятия решения – посредством раскрытия истины бытия во всей ее единственности, предшествующей всем противопоставлениям прежней «метафизики». *Heidegger* 1936/38, 186-187.

⁸² Об этом см. в § 43-48.

⁸³ *Sontheimer* 1992, 56.

⁸⁴ *Ibid.*, 60.

вульгарной философии с такими, разумеется философскими, понятиями, как жизнь, метафизика, экзистенция, есть многократное издевательство над творцами и толкователями этих понятий»⁸⁵.

Одно представляется несомненным: *если* вообще когда-либо Хайдеггер мог ставить перед собой цель обоснования иррационализма, то всего *менее* вероятно, чтобы это произошло в период 20-х годов: хотя в эти годы Хайдеггер и отказывается от идеала «строгой науки», он все еще думает над тем, в какой мере возможна философская *научность*.

Впрочем, этот тезис, даже будучи доказан, все равно не в состоянии отвести все упреки. Необходимо разобраться:

1). Как происходит, что такие философские понятия как «жизнь», «экзистенция» порой деформируются в вульгарном сознании настолько, что звучат «издевательством» над теми, кто пытался дать им *философское* осмысление? Не является ли философия жизни на самом деле таким «плодом», который, как полагает Плесснер, «должен был созреть»?

2). В какой мере «чревата экстремизмом» любая вообще глобальная попытка философии создать «всеобщий фундамент» культуры?⁸⁶

⁸⁵ Ibid., 54-55. Кстати, здесь Зонтхаймер указывает, что не только философия жизни, но и феноменология Эдмунда Гуссерля подверглась такой вульгаризации – в лице В. Штапеля.

⁸⁶ К последнему вопросу ср. § 27 и послесловие к § 29.

Мы должны были проиграть войну,
чтобы обрести нацию.

Франц Шаувекер

Мировая, война, в которой Германия участвовала самым активным образом, привела немецких интеллектуалов в состояние шока. В первую очередь нас интересует, как воспринимались эти события в феноменологическом сообществе.

В апреле 1919 г. высказывания Гуссерля (в письме Беллу⁸⁷) предельно пессимистичны:

«Дело теперь не в спасении политического будущего Германии ... – с этим все кончено, и никто не надеется здесь даже на самое малое – дело в спасении немецкой нации от полного физического и вместе с тем морального обнищания... Повседневные сообщения, леденящее развитие болезни немецкой души и физическое истощение от уже едва выносимого голода порождает все новые приступы отчаяния. Ситуация такова, что даже большевизм уже не ужасает нас всерьез. Нам едва ли осталось что-либо по-настоящему терять⁸⁸. В конце концов думаешь, что это даже хорошо, что столь много восхваленная материальная культура умирает. А если у нас, то пусть тогда и у “врагов”⁸⁹».

«Эта война, наиболее всеохватывающее и глубочайшее грехопадение человечества во всей его обозримой истории, обнажила все господствующие идеи в их неясности и неподлинности»⁹⁰. Практически о том же мы читаем в письме Гуссерля к Хокингу: «Что обнажила война, так это несказанную не только моральную и религиозную, но и философскую нищету человечества. И вот духовная нищета превратилась в нищету физическую, в свою очередь увеличивающую моральную нищету в ужасающей прогрессии»⁹¹. Осознание катастрофы ставят интеллектуалов перед следующими задачами:

1) осмыслением причин и истоков разразившегося кризиса;

⁸⁷ Винтроп Пикарт Белл (1885-1965), – в 1911-1914 гг. обучался у Гуссерля в Геттингене, под его руководством защитил также диссертацию. Впоследствии занялся семейным бизнесом в Канаде.

⁸⁸ Через год (в августе 1920) Гуссерль сам корректирует это столь свойственное людям заблуждение: «От года к году, даже каждые три месяца, думаешь, что *вот теперь* ты дошел до предела того, что еще можно вынести. Но вскоре уже тоскуешь по возвращению прежнего положения» (В письме к Беллу от 11 августа 1920. См.: *Briefe III*, 13).

⁸⁹ *Briefe III*, 5. Впрочем, Гуссерль сам осознает проблематичность своего «пусть умирает»: «*тогда* встает вопрос: где же та противоположная сила морального и религиозного обновления, которая только и принесет выздоровление?» (*Ibid.*, 5). Именно размышления над этим вопросом побуждают Гуссерля впоследствии представить свое видение путей выхода из кризиса в систематической форме (ср. далее § 29).

⁹⁰ В письме Беллу от 11 августа 1920.

⁹¹ См.: *Briefe III*, 163.

2) необходимостью поисков той силы, которая способна «спасти и исправить человечество».

Осмысление войны становится проблемой, требующей своего разрешения: «Проблема войны, взятая в совокупности с проблемой нации (чистая идея нации в ее отношении к идее чистого человечества) должна быть рассмотрена вновь, распознана и разрешена из своих истоков»⁹².

«Кто спасет, – спрашивает далее Гуссерль, – немецкий народ в его подлинном бытии, его духовном Эросе, кто сохранит непрерывность немецкого духовного развития?»⁹³. То, как формулирует эти вопросы Гуссерль, показывает, что в ситуации, когда немецкая культура не успела оправиться от послевоенного шока, *выход из кризиса связывается с возрождением национальной идеи* как идеей национальной культуры. (Что же касается Хайдеггера, то ни в одной его опубликованной работе [лекции, письме] в 1914-1925 гг. ни разу не было замечено, чтобы он говорил о «нации» или «национальности»). Примечательно еще одно обстоятельство. Гуссерль и его современники отчетливо сознают, что привести к возрождению может только *новая идеология*.

Для Гуссерля такой новой идеологией становится феноменология, понимаемая как «чистый идеализм, по которому томится молодежь»⁹⁴. «Невозможно, – объясняет Гуссерль далее свою веру в идеализм, – приподняться над нищетой этих времен, разве что на крыльях идей. и вообще-то все чувствуют так, весь народ»⁹⁵. Это важное и интересное замечание. Действительно, *как «чувствует весь народ»?* Характеризуется ли это «народное чувство» только верой в идеалы?

В первые недели августа 1914 г. Германия была охвачена энтузиазмом боевого содружества. Начало войны было временем рождения нового ощущения единства нации. В «Докторе Фаустусе» Томас Манн усматривал в этом чувстве «праздничную героичность». Разумеется, частично воодушевление было связано просто-напросто с необычностью события, разрушившего привычное течение повседневной жизни. Вскоре многие люди начали испытывать отвращение перед бессмысленностью человеческих жертв ради дела, которое оставалось чужим большинству населения. Однако рост пацифистских настроений вызывал не менее мощную реакцию противодействия со стороны националистических кругов, воспринимавших войну как горнило мужественности и геройства, а антивоенные настроения – как предательство. (Интересно, что ситуация на книжном рынке Германии окончательно изменилась в пользу абсолютного преобладания прославляющих военные подвиги изданий как раз тогда, когда появилось талантливое антивоенное произведение «На западном фронте без перемен» Э.-М. Ремарка⁹⁶).

⁹² В письме Беллу от 11 августа 1920, Ср. *Briefe* III, 12.

⁹³ *Ibid.*, 6.

⁹⁴ «Я верю в возрождение (*Aufschwung*) чистого идеализма, по которому томится молодежь», – заявляет Гуссерль 16 ноября 1918 в письме к Ингардену. См.: *Briefe* III, 201.

⁹⁵ *Briefe* III, 201.

⁹⁶ *Sontheimer* 1992, 94-96.

В душах людей война оставляла следы, которые не всегда осознавались, да и не могли осознаваться ими во время военных действий или даже спустя годы. Возникает особый культурный феномен: «опыт», «переживание войны». Война воспитала новый дух боевого товарищества и братства. С этим духом, как правило, связано легкое презрение к буржуазному, гражданскому миру и его ценностям, в котором много поверхностного, ложного, наносного. Война же – так казалось в то время многим – приоткрывает более элементарный, подлинный и истинный опыт мира и выступает в качестве более глубокого источника познания себя в *пограничных ситуациях*.

Возникает иллюзия, что на войне, т. е. в экстремальной ситуации, когда люди становятся героями или, наоборот, предателями, в человеке рождается «личность». Когда же на это наслаивается опыт армейской иерархии, складываются благоприятные условия для того, чтобы и в гражданской жизни личность противопоставлялась «массе».

«Опыт войны» неизбежно переносит энергию, самоотверженность и устремленность, мощь напора в гражданскую жизнь. Некоторые неувлимые черты строк, написанных людьми именно в тот период, создают впечатление, что еще спустя годы после окончания боевых действий *война продолжалась* – только теперь уже не в армейских окопах, а на полях аудиторий:

«[Вот уже] третий семестр [с тех пор как распустили войска] я вновь читаю перед полными, даже переполненными аудиториями... *Гунны возвратились с полей – и что за гунны!* За 30 лет у меня ни разу не было такой аудитории, движимой такой голодной тоской по идеалам, [студентов], столь всерьез устремленных, столь сильно жаждущих религиозно-этического импульса, исполненных воодушевления строгой истинной, научно основательной философией и такой ненавистью ко всякой фразе и всякой кажимости (Scheinwesen)» (курсив. мой. – И.М.)⁹⁷.

Война отпускает от себя не легко и не сразу. Вернувшиеся с фронта молодые люди порой бессознательно воспринимают продолжение войны как задачу национального масштаба⁹⁸. (Впрочем, как мы знаем, этот социальный феномен можно наблюдать не только в послевоенном обществе *Германии*). Потому вновь и вновь встает вопрос о том, насколько всеобщими были эти настроения. Насколько опыт войны затронул круги интеллектуалов, академическую среду? По-видимому, определяющей здесь оказывается ситуация вольной или невольной причастности к событиям.

Наша задача – очертить тот экзистенциальный фон, на котором произошло развитие идей новообоснования культуры *Германии* в конце 1910–1920 гг. нашего века. О немецком «опыте войны» необходимо будет помнить, когда чуть позже речь пойдет о попытках Хайдеггера философствовать из «фактического Я есть»; о том примечательном внимании, которое он практически во всех своих ранних, начиная с 1919 г., лекциях уделяет

⁹⁷ Письмо Хокингу от 3 июля 1920, – *Briefe* III, 163-164.

⁹⁸ Ср.: *Sontheimer* 1992, 105.

проблеме *Университета* и обновления университетской жизни; наконец о том «*боевом содружестве*» с Ясперсом, о котором он мечтает.

Что происходило в том интеллектуальном сообществе, доступ к которому, начиная с 1916 г. ищет Хайдеггер?

На фронт пошли многие феноменологи. «Месяц за месяцем смерть отнимает многих близких мне людей, – пишет Гуссерль, – друзей молодых и постарше, одного за другим»⁹⁹. Дочь Гуссерля работает в полевом госпитале. Оба сына (21 и 19 лет) добровольно идут на фронт. В феврале 1915 года тяжелое ранение в легкое получил сын Гуссерля Вольфганг. Едва оправившись от ранения, вновь отправляется на фронт. Погибает. Второй сын Гуссерля, Герхардт, в конце войны попадает в русский лагерь для военнопленных. В 1917 г. погибает Адольф Райнах – один из тех кто консолидировал феноменологическое сообщество вокруг Гуссерля и имел, возможно, даже большее влияние на молодые умы, нежели сам Мастер. Всегда ли удастся быть нейтральным наблюдателем по отношению к событиям, в которых прямо или косвенно вовлечены родные и близкие? Если нет, то каковы возможные формы проявления этой «не-нейтральности»?

22 апреля 1918 г. Гуссерля извещают, что «Его величество Кайзер и Король Прусский», признавая особые заслуги Гуссерля в организации специальных университетских курсов при армейском отделении “В”, награждает его крестом за помощь в войне.

Важно представить себе масштабы вовлеченности немецкого народа в военные действия, в особенности той ее части – академической – которая представляет здесь для нас наибольший интерес. По разным оценкам, только в первые месяцы войны добровольцами на фронт ушли от 20 до 25 тыс. студентов. Такая степень участия академических кругов в военных действиях наблюдалась не всегда. Все изменилось, когда один «гениальный монарх» сделал воинскую повинность принудительной. Так, если раньше войны не были столь популярны, поскольку «не проистекали из совокупного желания народа» и университеты рассматривали войну в лучшем случае как одно из ремесел наряду с другими и во всяком случае как такое, которое лишь нарушает учебный процесс¹⁰⁰, то уже к первой мировой войне к «совокупному желанию» или, по крайней мере, участию в судьбе отправленных на фронт близких, народ был *принужден* всеобщей причастностью и вовлеченностью, рождавшей соответствующие настроения. Не остались в стороне и академические круги. Одним из величайших разочарований 1914 года, как вспоминал об этом К. Ясперс, было то, что университеты, как англосаксонской принадлежности, так и немецкие, активно высказывались в поддержку военных интересов своего государства¹⁰¹.

Эти соображения позволяют предположить: Гуссерль действительно прав в том, что кризисность ситуации осознается всеми, «все чувствуют так, весь народ». Но нет ли в этом «чувстве» едва заметного пафоса *борь-*

⁹⁹ Письмо Фрицу Кауфманну (20 сент. 1915 г.) *Briefe* III, 339.

¹⁰⁰ *Deutsche Kriegsreden*. Hrsg. v. K. Pinthus. München; B., 1916, S. 429-431.

¹⁰¹ *Ясперс* 1953, 46-52; *Jaspers* 1953, 57-58.

бы, войны с кризисом? Послушаем Хайдеггера: «Духовная жизнь должна стать у нас подлинно действительной – она должна получить рожденную в Личном мощь, которая “опрокинет” и по-настоящему принудит подняться... и эта мощь проявится в качестве подлинной только лишь в простоте, не в дутом, декадентском и вычурном»¹⁰².

И Гуссерль, и Хайдеггер осознают, что кризис требует своего преодоления. Однако можно отметить по крайней мере одно явное расхождение двух мыслителей в ответе на вопрос: «*каким образом возможно возрождение?*». Для Гуссерля оно должно осуществиться благодаря еще большей сконцентрированности на проблемах абстрактной «духовности» и «гуманизма», причем эта концентрация приводит к специфическому восприятию мира:

«Сам я по возможности избегаю *василискового взгляда времени и окружаю свою душу, насколько мне это удастся, философией как броней*: я страстно сосредотачиваюсь на моих старых и новых проблемах, работая с той продуктивностью, каковую позволяет недостаточное питание»¹⁰³.

Для Хайдеггера же возрождение возможно только в ориентированности на «конкретно-фактическое “Я есть”», только через личное. А тем реальным миром, в котором может произойти возрождение, становится «Университет». Кстати, эта тема пройдет через все творчество Хайдеггера, правда, замечена будет главным образом благодаря его ректорству 1933 г. Между тем, «университет» для Хайдеггера, как феноменологическое общество для Гуссерля, являются воплощением всех надежд. Поэтому, мне кажется неслучайным, что уже после цитированных выше патетических слов о «подлинно действительной» духовной жизни Хайдеггер прибавляет: «Эта простая спокойная линия духовного бытия потеряна в наших университетах...».

¹⁰² Письмо Блохманн от 15 июля 1918 года: *Heidegger/Blochmann*, 7.

¹⁰³ Из письма от 19 апреля 1919, курсив мой. – *И.М. (Briefe III, 7)*

§ 25 «Противоестественность» феноменологической установки

Когда потеряны религия, наука и нравственность... и внешние устои угрожают падением, человек обращает свой взор от внешнего внутрь самого себя

В. Кандинский

Феноменологическая парадигма мышления отнюдь не является простой для понимания, на что неоднократно указывал и сам Гуссерль, называя феноменологическую установку «противоестественной». Однако даже при формальном понимании основных идей Гуссерля, не всегда и не всем удается проникнуться глубиной его веры в силу и мощь идеального. Что стоит, например, за следующим парадоксальным высказыванием Гуссерля:

«Так радуется, что есть еще люди на этой мрачной земле: Если бы их не было, я бы все равно не пал духом и постарался бы построить их эйдетически, будучи твердо убежден, что чисто сформированные (*gestaltete*) идеи должны произвести соответствующих им живых людей»¹⁰⁴.

Напомним: речь идет о спасении человечества. Каким же образом идеи могут «произвести» людей? *Как* реализуется власть идеального? Прояснение историко-культурных взаимосвязей между феноменологией и другими движениями начала XX в. должно помочь с ответом. Здесь я буду в значительной степени опираться на оригинальные исследования Фердинанда Фелльмана, который впервые поставил вопрос об общекультурном контексте, связывающем: а) феноменологию, б) литературный экспрессионизм, в) протестантское мировоззрение¹⁰⁵.

§ 26 Действительность духовного

Необходимо представить и экспрессионизм и феноменологию как разные стороны одних и тех же процессов мировой культуры начала XX в. При этом революционность не является внешним культурным феноменом, связанным с описываемыми процессами лишь внешним образом. Если

¹⁰⁴ *Briefe* III, 16-17. (Письмо от 11 авг. 1920). Мысль – важности чрезвычайной. «Онтический атеизм» Хайдеггера (ср. § 57), а также его негативное отношение к теоретическому в 1918-1919 гг. (ср. § 31 б) проистекают как раз из неверия в то, что подобная «власть идей» возможна.

¹⁰⁵ *Fellmann* 1983. Исследования Фелльмана оказали без всякого сомнения революционное воздействие на историко-философские исследования культуры того периода. Кроме самой идеи сопоставления феноменологии, литературных и художественных течений того времени, восходящей к Фелльману, без труда узнаются и более частные примеры, даже если ссылки на Фелльмана и отсутствуют. Ср. проблематику «зрения» и «выражения», извлеченную из писем Гофманнстала в *Safranski* 1994, 94. Кроме Фелльмана заслуга в обращении к этой теме принадлежит также Г.-Р. Зеппу (*Sepp* 1988) и Кр. Яамме (*Jamme* 1992).

философию жизни можно обвинить в том, что она косвенно способствовала социальному и политическому экстремизму, то не несут ли в себе революционно-экстремистский пафос и другие научные и эстетические движения? Не сопровождаются ли зачастую, например, манифесты экспрессионизма ультралевыми политическими заявлениями?

Центральный документ для экспрессионистской эстетики, «Речи для будущего», написал Курт Пинтус. Для этого манифеста, как и для всего экспрессионизма, характерно «доминирование превознесение творческого аспекта искусства, которое за счет этого становится способным трансцендировать область эстетического и охватывать этическое и политическое»¹⁰⁶. «Искусство не есть бегство от действительности, но бегство в действительность духовного»¹⁰⁷, – считал Пинтус. Тем самым субъективность «творчески» обогащается за счет происходящего смещение действительности в сферу идеального. «Сущностная действительность» в отличие от действительности *внешней*, озабочена «интенсивностью» чувств. Извержение (Ausbruch) чувств образует реальность, которая представима только метафорически. Так в теории искусства ставится вопрос о подлинном бытии художественного образа. Но если действительность образуется и формируется именно в продуктивном воображении художника, то эту подлинную следует сделать видимой, распознать как таковую. В экспрессионизме это происходит в отказе от натурализма и обращению к творческой активности «Я» (аналогичное обращение к субъективности происходит благодаря феноменологической редукции). Экспрессионистская атака на действительность всегда сопутствует абсолютизации творческого «Я»¹⁰⁸. Действительность понимается исключительно из ее субъективного истока. Экспрессионист инстинктивно чувствует, что «реальность должна быть сотворена нами»¹⁰⁹. Таким образом, экспрессионистская эстетика продуктивности идет от субъективизма чувств и стремится к прозрачности субъекта для себя самого в мышлении, что роднит ее с протестантской традицией.

§ 27 Разрушение и построение

Как в феноменологии, так и в экспрессионизме, познание определяется через неразрывное единство разрушения и построения. Существует прямая связь между поэтическим разрушением и построением мира. «Это отношение не последовательное (сначала разрушить, а затем построить), но отношение совпадения (Koinzidenz): творческая продуктивность абсолютной субъективности должна манифестировать себя в самом разрушении действительности»¹¹⁰.

Причем эта революция мысли явно имеет теологические черты: «Провозглашенная негативной теологией радикальная инаковость Бога требует

¹⁰⁶ *Fellmann*, 1982

¹⁰⁷ *Pinthus* 1982, 415.

¹⁰⁸ См. *Edschmid* 1919.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 53.

¹¹⁰ *Fellmann* 1982, 68-69.

от человека отказа от естественной установки по отношению к религиозному переживанию. Бог как совершенно Иное, постижим лишь в мышлении противоположности»¹¹¹.

И здесь возможны самые неожиданные параллели между Э. Гуссерлем и современным ему протестантским мышлением. Как известно, для протестантизма имеет большое значение интерпретация известного места из Библии: «Сберегший душу свою потеряет ее, а протерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мтф. 10, 39). С этими словами Фелльман сравнивает известную идею Гуссерля: даже когда мы «теряем» в эпохе мир (в терминах Гуссерля: «выключаем», «выносим за скобки»), мы в действительности ничего не теряем! Наоборот, мы не только «приобретаем целокупное абсолютное бытие»¹¹², но и по-настоящему обретаем действительный мир: «регион абсолютной или трансцендентальной субъективности, – считает Гуссерль, – особым, совершенно своеобразным образом “несет в себе” реальную вселенную, иначе: все возможные реальные миры, а также все миры в любом предельно широком смысле...»¹¹³. Итак, лишение мира его действительности служит единственным условием проникновения к новому, подлинному миру. Феноменологию часто упрекали в том, что ее ориентация на «сущностные структуры» приводит к лишению мира его действительности (Entwicklung der Welt). Однако феноменология как раз «желает открыть новые аспекты в субъективном и объективном бытии, которые ускользают от взгляда, ориентированного исключительно на эмпирические данности»¹¹⁴. Именно в этом заключается смысл феноменологической редукции Гуссерля, «подвешивающей» нашу повседневную веру в реальность внешнего мира.

Эти параллели могут показаться случайными, однако в письме к Метцгеру (1919) Гуссерль объясняет свой протестантизм «мощным воздействием Нового Завета на 23-летнего». Так, вполне допустимо говорить, что именно через «строгую науку» Гуссерль пытается найти путь к Богу и подлинной жизни¹¹⁵. Примечательны свидетельства самого Гуссерля о том, как была написана первая книга «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»: «Из чисто внутренних мотиваций они готовились в работе десятилетий, пока, наконец, их литературная форма не возникла как акт благодати». (За «шесть недель, без опоры на предварительные наброски, написанная как в трансе») ¹¹⁶.

Но эта черта роднит не только феноменологию и протестантскую традицию. Точно так же, как борется с натурализмом феноменология, экспрессионизм яростно отвергает традиционные школы живописи – *натурализм и реализм*. В обоих случаях – протест против идеологии, делающей

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Husserl 1913 b, 118-119 (§ 50).

¹¹³ Husserl 1913 b, 73 (§ 33).

¹¹⁴ Sepp 1988, 77.

¹¹⁵ Spiegelberg 1969, 172 ff.

¹¹⁶ Сообщено Шпигельбергом.

центром своих интересов материальный мир и, таким образом, подавляющих этически-практическое целеполагание человека ¹¹⁷.

Характерным для всех этих процессов является отказ от понимания истины как соответствия представления действительности. Цель – не отражение действительности, не опосредование ее образом или символом, но непосредственное ее «усмотрение», видение.

§ 28 «Потерянные» вещи

Является ли новый опыт мира необходимым? Что произошло с миром, чтобы такой опыт стал необходим? «Стало невозможным, отвечают экспрессионисты, – довольствоваться той действительностью, которую мы вдруг обнаружили перед собой». Поэтому экспрессионизм как раз и является «решением живой личности (Persönlichkeit) против проносящегося мимо него слепого потока чуждых смыслу властей» ¹¹⁸. Можно сказать иначе: экспрессионизм – это осознанное «решение» против ставшего чужим мира. Чужой мир – мир, который по каким-то причинам вдруг не опознается человеком. «У меня выработалось совершенно иное понимание вещей, которое больше меня отъединяет от всех других, чем предыдущий опыт. – Признается герой Рильке. – Преображенный мир. *Новая жизнь, полная новых значений*» ¹¹⁹. Очевидно, именно в такой ситуации особенно актуальными становятся размышления о том, как обрести, *вычленив из жизни*, артикулировать, эти новые значения. – Тенденция, которая может стать самостоятельной заботой и превратиться в *теорию философского образования понятий* ¹²⁰, а может – перед лицом этих «новых значений, новой органики» ¹²¹ – вызвать искушение еще одним «ударом гранаты» окончательно взорвать эти обломки старых смыслов, новые слова-значения, «надломанные части которых еще держатся на сохранившихся шарнирах».

Какое решение ни было бы принято, принявший его считает, что выбранная им стратегия «спасает» мир – или самого себя. «Покуда мы не в состоянии потрясти мир в его устоях и противопоставить старым, прогнившим формам жизни новые, более чистые, мы – люди конченные» ¹²².

Итак, можно сказать, что Гуссерль всего лишь *выразил многовековую традицию протестантства, а также умонастроения своей эпохи на философском языке*. Действительно, все три наиболее важные аспекты его

¹¹⁷ Sepp 1988, 78.

¹¹⁸ Susman 1918, 157.

¹¹⁹ Рильке 1910, 63 (Курсив мой. – И.М.). Можно говорить не только о «потерянных вещах». У Рильке мы находим еще одну метафору «сбесившиеся», «сошедшие с ума вещи». Разумеется, сошедшие с человеческого ума, ускользнувшие от него и потому потерявшие всякую связь с хозяином вещи. Ср. Рильке 1910, 132-135.

¹²⁰ Ср. у Дильтея (§ 12) и, далее, у Хайдеггера (§§ 46, 51).

¹²¹ Jacob 1924, 205. Там же автор говорит о новых значениях, о новом синтаксисе экспрессионизма как предвосхищении «синтаксиса катастрофы» недавно прошедшей войны.

¹²² Susman 1918, 156.

феноменологической редукции¹²³ вполне могут считаться целями протестанта или экспрессиониста. Конечно, гуссерлевская идея феноменологической редукции более сложна, ее проведение (как и следствия ее) имеют свою специфику. Но это значит, что замысел его феноменологии в целом допустимо охарактеризовать как *проект второй Реформации*, по своей масштабности вполне сопоставимой с лютеровской. Далее нас будет интересовать только один аспект этой «Реформации», касающийся нового опыта мира.

О том, как следует понимать выражение Гуссерля «назад к самим вещам», написано много. Едва ли кто обходит эту формулировку вниманием, говоря о смысле и задачах феноменологии. Но прежде чем мы обратимся к *самим* «самим вещам»¹²⁴, приведем несколько соображений Фелльмана об отношении к миру в экспрессионизме и феноменологии.

В одном из своих писем Гофманнсталь¹²⁵ изображает постепенный процесс «превращения», перехода из естественной установки по отношению к миру в новую, искусственную установку писателя по отношению к миру и самому себе. «Мне больше не удавалось схватить их [вещи. – И.М.] упрощенным взглядом привычки. Для меня все распалось на части, а эти части – вновь на мелкие кусочки, и ничто нельзя было уже охватить одним понятием»¹²⁶. Это открывает новый доступ к вещам: утрата прежних вещей становится облегчением, обращенный начинает видеть. Из распада слов появляется новый опыт: опыт вещей в их молчаливой бытийности («stummen Wesenheit»), не-рационализируемый и несообщаемый.

Фелльман отмечает следующие сходства между феноменологией и экспрессионизмом:

- 1). «Неотвратимость» новой установки.
- 2). Потерю в новом видении усредненной дистанции по отношению к вещам, свойственной естественной установке;
- 3). Новое отношение к миру отличается некоторым безразличием к практическому протеканию жизни¹²⁷;
- 4). «Незаинтересованность» в вещах приводит к своеобразной форме «одиочества», вызывающей уничтожение способности к языковой коммуникации¹²⁸.

¹²³ А именно: отказ от ложной традиции (негативный аспект); обретение сферы подлинного и истинного бытия за счет обращения к сфере субъективности и возможность на основе этого получить доступ к опыту *подлинного* мира (позитивные аспекты).

¹²⁴ Об истолковании этой известной фразы см. далее § 3б.

¹²⁵ Гофманнсталь, Гуго фон, (1874–1929), – поэт, литературный критик, дальний родственник Мальвины Гуссерль, супруги Эдмунда Гуссерля. В 1906 г. Гофманнсталь посетил Геттинген. Беседы с ним Гуссерля дали повод к переписке, в которой обсуждалось отношение феноменологии и эстетической теории.

¹²⁶ Цит. по: *Fellmann* 1982, 466.

¹²⁷ Ср. высказывание Гуссерля о «философии как броне».

¹²⁸ Здесь Фелльман сопоставляет отказ от письма Лорда Хаудоса (персонаж Гофманнстала) и освобождение Гуссерлем сферы значений от сферы комму-

5). Отчуждение от мира несколько напоминает его разрушение.

Феноменология оправдывает такое обращение с внешним объективным пространством: натуралистичное пространство «отделяет предметы друг от друга, а также отделяет нас от вещей»¹²⁹. Занятие подобной позиции по отношению к миру, вещам, позволяет добиться принципиально иной, непосредственной близости к действительности. Эта близость не является пространственной в традиционном смысле физической природы, но сама создает особого рода пространственность¹³⁰. Этот подход обладает следующими двумя достоинствами:

а) «действительность» представлена теперь не как гомогенное, в себе закрытое целое; она становится осознанной, переживаемой, познаваемой, представляемой, чувствуемой и оцениваемой; это значит, что о действительности мы можем говорить только в той мере, в какой она – тем или иным образом – является действительностью, «данной» нашему сознанию. Сознание становится тем «местом», в котором действительность показывает себя как она есть во всем многообразии своих объективных отношений¹³¹. Таково одно из значений, в которых Гуссерль говорит об абсолютном сознании: сознание есть «место» абсолютной данности сущего. Поэтому проблема данности, предметности, становится ключевой для феноменологии.

б) новая пространственность позволяет помыслить мир, обыкновенно данный в раздельности сущего, как *целое*, т.е. впервые делает возможной *идею мира*.

«Гуссерль прочитал описание Гофманнсталем экзистенциальной позиции поэта по отношению к миру как педант, превратив ее в экстатическое очищение сознания философа в редукции», – заключает Фелльман¹³². Впрочем, «исключение» (Ausschaltung) данной действительности – не единственное, что роднит Гуссерля и Гофманнстала. «Это родство лежит глубже, – полагает Фелльман, – в продуктивности чистого сознания»¹³³. Следующим шагом должно стать выяснение особенностей этой продуктивности.

никативного, в результате чего Гуссерль сосредотачивается на уединенной душевной жизни (Ср. Гуссерль 1901 б, § 8.).

¹²⁹ Ср. Зепп находит аналогичное заявление у Г. Брака и усматривает в кубизме, что в преодолении такого «разъединяющего» пространства – за счет того, что пространственная действительность предстает уже не в субъективно-перспективной позиции наблюдателя, находящегося «перед» вещами – кубизм видел одну из своих задач. Эта задача, как отмечает Зепп, решается не только специфической пространственностью полотен кубистов, но также и впервые примененным ими методом включения в свои картины реальных предметов или их частей, благодаря которому эти вещи вырываются из обычной жизненно-практической взаимосвязи, в которой они до этого находились и «впервые» могут предстать «как то, что они есть». См.: Sepp 1988, 84-88.

¹³⁰ Ср. Хайдеггер 1927 а, § 23-24. У позднего Хайдеггера понятие «близости» приобретает особое значение. Ср.: Kettering E. Nähe. Das Denken Martin Heideggers. Pfullingen, 1987.

¹³¹ Sepp 1988, 82

¹³² Fellmann 1982, 63.

¹³³ Ibid., 64.

Выше мы пытались показать, что идеи Гуссерля не являются ни случайными, ни необычными для того культурного контекста, которому они принадлежат. Однако совершенно очевидно, что они имеют свою специфику, к выяснению которой теперь и предстоит обратиться. Помимо того, что было бы несправедливым упомянуть об озабоченности Гуссерля проблемой послевоенного кризиса [немецкой культуры] и не сказать о том, как он представлял себе его преодоление, обсуждение этого вопроса представляет еще и следующий интерес: она позволит лучше понять смысл феноменологического идеализма Гуссерля, а также покажет, что в его философии для Хайдеггера неприемлемо, а что оказывается созвучным его собственным усилиям.

Исходной для Гуссерля является следующая характеристика проблемы: «должно произойти нечто новое; должно произойти новое в нас и при нашей помощи – как соучастников человечества, живущего в этом мире...» (112). Мы не должны ждать, пока – если вообще – эта культура выздоровеет сама по себе: для этого необходимо приложить усилия¹³⁴. Как же это возможно?

Этический идеал – «преобразование индивидуальной жизни в разумную» – должен быть осуществлен также и по отношению общественной жизни в целом, жизни отдельной нации и всего западноевропейского человечества. Этот идеал является этическим, и потому любые ссылки на его невыполнимость неуместны. Нельзя, как говорит Гуссерль, «отказаться от нравственной *борьбы*» (112)¹³⁵, потому что «эта *борьба*, когда она является неуклонной и постоянной, имеет ценность при любых обстоятельствах...» (112). Такую «настроенность на *борьбу*, направленную на достижение лучшего состояния человечества и подлинно гуманной культуры, мы будем должны признать за абсолютное этическое требование» (112). Повседневное восприятие, «вырастающее из *реальной человеческой жизни*» диктует нам этот этический идеал, подобный отношению [единичного] человека и общества, подобный описанному Платоном. Как

¹³⁴ Не следует упрощать то, как Гуссерль представлял себе проблемы современной ему культуры. Именно это, на мой взгляд, делает Шестов, когда усматривает опасность в гуссерлевском стремлении к построению «строгой науки», реализующем себя в ущерб реальной жизни: «Еще на книгах Гуссерля ясны следы свежей типографской краски, а мир потрясают события, которые, конечно, никак не улягутся в “идеальную закономерность”, открытую геттингенским философом. Проснутся ли люди или мир до скончания веков обречен на непробудный сон?» (Ср.: Шестов Л. *Potestas Calvium*. ч. III *Memento mori*. По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля // Лев Шестов. Соч. в 2 т. М.: Наука. 1993. С. 242.). По Гуссерлю, события должны не «укладываться», а «соответствовать» идеальной закономерности. Другое дело, что замечание Шестова побуждает задуматься о том, насколько подобная программа вообще выполнима.

¹³⁵ Здесь и далее курсивы мои; для того, чтобы обозначить смысловые удадения Гуссерля, используется разрядка. Ссылки в тексте.

только Гуссерль начинает конкретизировать эту программу, в его речи слышатся уже знакомые ноты: «наполняющая нас вера – в то, что непозволительно, чтобы в нашей культуре оставалось все по-старому... может “сдвинуть гору”, и не только в пустой фантазии, но и в действительности, если эта вера превратится в трезвую, рационально *проясненную* мысль, если она придет к полной определенности и *ясности* в своей сущности и по отношению к возможности ее целей и метода реализации... Только такая *ясность понимания* может призывать к радостной работе, может дать волю к свершениям и постоянную силу для дела освобождения... так что в конце концов при совместном действии тысяч тех, кого убедила эта рациональность, “сдвинется гора”, т.е. движение к обновлению... само превратится в процесс обновления» (112-113). Гуссерль далее признается, что «такая *ясность* ни в коем случае не является легко достижимой» (113). Итак, проблема ясна. Что же именно выведет человечество из состояния кризиса?

То, что предложит Гуссерль, можно предсказать, основываясь на знакомстве с другими его трудами: «только строгая наука может предоставить надежный метод для этого и дать прочные результаты; только она, таким образом, может провести предварительную теоретическую работу, необходимую для рациональной реформы культуры» (113), только наука может являться «основанием для окончательного разумного решения... только она может быть авторитетом, который себя окончательно подтверждает» (117).

Задача поставлена, однако *той* строгой науки, которая смогла бы это сделать пока нет. Есть, конечно, богатые и плодотворные науки, «но это полностью эмпирические и «чисто» эмпирические науки». Естественные каузальные науки не подходят, поскольку речь идет «не просто о рациональном прояснении, как в случае с природой». Примечательно, что Гуссерль признает «различную сущность природной и духовной реальности» (114)¹³⁶: а) «каждая единичная духовная реальность имеет нечто внутреннее – заключенное в ней “самосознание”» (114); б) проявляющиеся в духовной реальности регулярности «не являющиеся проявлением точных законов» (114); в) кроме того, «единичные, отдельные реальности» вступают друг с другом в отношения (Гуссерль говорит: в «отношения взаимного понимания»); совершают «“социальные” акты сознания», образуют реальность совершенно нового типа – «форму общества, единого благодаря внутренним факторам, интересубъективным актам и мотивациям».

Однако «естественные» не потому неспособны решить поставленную задачу, что не распознают этой специфики духовного (Гуссерль не может не признать, что существует и «эмпирические науки о человеке»: историческая наука о культуре, индуктивная психология и проч. [114-115], которые он даже характеризует как «богатые и плодотворные»).

Главное требование Гуссерля: строгая наука, способная вывести культуру из кризиса должна быть *априорной* наукой (115). Гуссерль ориенти-

¹³⁶ Начиная с 1917 г. (впервые это заметно по второй книге «Идей к чистой феноменологии») Гуссерль все чаще использует терминологию Дильтея – «науки о духе» и «науки о природе».

руется на пример того «что пыталась сделать чистая математика в природном мире для идеи природы» (113). Теперь то же самое следует сделать для идеи человека (точнее: для отдельного человека и общества). «...возможности развития прежде всего должны быть взвешены *a priori* с научной строгостью» (115). Гуссерль признает, что разговор о формальных всеобщностях, об «априори» в сфере духа может показаться непривычным, однако тут он делает важное замечание: «зачастую мы – не только сознательно и методически – *уже находимся внутри априори*» (116)¹³⁷.

Механизм действия априорного таков: поскольку «каждый факт явным образом несет в себе чистые возможности», он позволяет переносить себя «со всем составляющим его определенным содержанием, так сказать в чистую фантазию» (119). Факт, становясь «частным случаем чистой возможности», «подлежит безусловной норме, согласно которой он должен соответствовать прежде всего априорным «условиям возможного опыта» и возможного мышления, нацеленного на опыт» (119). И вот априорная наука о культуре может вернуть «этот факт к его сущностной возможности», «прописать» сами необходимые возможности для этого факта, чтобы он как, например, «факт-индивидуальный человек» или «факт-национальная культура», или «факт-общество» вернулся к своей изначальной, *нормальной* и *нормативной* идее. То, что это возможно по отношению к области действительности, противоположной духовному, часто оспаривалось. Однако вопрос: в какой мере сила идей имеет формобразующую власть над миром природы, – требует отдельного обсуждения.

Что же касается мира духа, то здесь ситуация другая. Человек «есть субъект и одновременно объект своих стремлений, становящаяся в бесконечности работа, которую он сам выполняет» (131), потому к априорному требованию ««быть таким» существенно относится практическое требование «таким стать»» (131). Человек обладает самосознанием, и это создает известную уникальность: априорно «сконструированные идеи» именно благодаря этому могут и должны получить свое реально-практическое воплощение. Так становится более понятной вера Гуссерля в то, что идеи способны произвести реальных людей.

Как говорит об этом Гуссерль? Во-первых, он по-видимому разделяет известный тезис, что «знание есть добродетель»: «Если однажды он (человек. – *И.М.*) преодолел и узрел этот идеал – то он должен также разумно принять, что соответствующая ему этическая форма жизни есть не только относительно наилучшая из возможных... но что она есть единственно совершенно благая, «категорически» требуемая» (130). Осознание непосредственным образом ведет к практическому следованию осознанному, к «практическому самоопределению» (130).

Более того, это «этическое самоопределение» или этическое «саморегулирование» может и должно охватывать всю жизнь целиком, ибо «видовое

¹³⁷ Примерами таких «априори» Гуссерль считает «понятие человека как разумного существа, понятие членов общества и самого общества», а также такие понятия «как семья, народ, государства и т.д.», а также понятия культуры и культурных систем: «науки, искусства, религии и т.д.» (116).

своеобразие человека заключается в том, что он может в любое время охватить взглядом *всю* свою жизнь (как *предметно* для него сконструированное единство) (127)¹³⁸.

Та априорная наука-целительница, идеи которой излагает Гуссерль приобретает черты *априорной этической математики*. Нет никакой нужды, считает Гуссерль, «методику априорного мышления... как исключительно своеобразие именно области математики» (119). При этом, как указывает Гуссерль, мы должны понимать математику в предельно общем смысле – не как «специфическую математику природы» (120), а как «чистую формальную математику», которая, взятая в своем универсальном смысле, есть «формальная онтология» (там же), служащую основанием «всех априорных наук», – что и является целью «трансцендентальной феноменологии» Гуссерля.

Такова, в целом программа преодоления кризиса Гуссерля. Мы отвлекаемся при этом от того, как конкретно представляет ее себе Гуссерль. Постараемся подвести *итог* для *тех* размышлений Гуссерля, которые было упомянуто, и *тех*, которые окажутся важными впоследствии:

1. Ситуация *кризиса* культуры взывает к нам: должно произойти нечто новое. Таким образом, она *вынуждает* нас к определенному решению, *требует* его от нас.

2. Преодоление кризиса, этическое самоопределение человека невозможно без *борьбы*.

3. То, с чем приходится бороться человеку, есть *погруженность в мир*, «*потеря себя в мире*».

4. Об этой «погруженности» Гуссерль также говорит как об этическом *падении* (132).

5. Мы должны признать, что заблуждение есть не только сущностная возможность, но фактическая определенность нашей человеческой жизни.

¹³⁸ Таким образом, те смысловые ударения, которые пожелал здесь сделать Гуссерль, являются важными также и для нас (хотя и для других целей). На это высказывание Гуссерля следовало бы обратить внимание еще и в следующем контексте. Как его этическая теория отчетливо переключается с этикой *Канта*, так, на наш взгляд, и *причины* того, почему Гуссерль настаивает на разуме, сознании роднят его феноменологию с *неокантианством*. В обоих случаях руководящим является следующий вопрос, *что* может охватить жизнь целиком, что может дать нам ее *целостности* (а значит – гуманистический аспект – сделать человека хозяином самого себя)? Ответ: *только разум*. Именно потому Г. Риккерт столь непримирим по отношению к философии жизни и экзистенциализму: философствование есть дело *теоретического субъекта*, только он в состоянии силой своего логического мышления *создать понятия*, которые охватят все сущее, тогда как «целостный» человек со своим созерцанием, волением и чувством, своей «жизнью» (против Дильтея), и его «экзистенцией» (против Кьеркегора) *неизбежно оказывается ограниченным частным миром*. Для постижения мира в его целостности человек должен отказаться от своей «естественной», «до-научной» «заботы» о жизни или «экзистенции» (против Хайдеггера, бывшего его учеником) и стремиться к постичь необозримую множественность мира в обозримой взаимосвязи понятий, поднимаясь, таким образом, над своей исторической ограниченностью.

6. Возможность выполнения этой программы заключается в особом характере человека: он есть *одновременно объект и субъект* себя самого. Эту фразу можно было бы переформулировать следующим образом: когда мы говорим о человеке, противопоставление «субъекта» и «объекта» не имеет особого значения.

7. Этическое самоопределение человека может быть также названо пониманием себя, пониманием своих идеальных *возможностей*.

8. Поскольку речь идет о преодолении кризиса, а значит – о тех регулятивных принципах, которые возможны, то это понимание есть понимание человеком своих (этических) «возможностей» (128), а не того, как с ним обстоит дело сейчас, понимание «форм... возможной жизни» (134). Необходимость такого понимания увеличивается тогда, когда возрастает «множественность и запутанность практических набросков, планов, способов их осуществлений» (128). В соответствии с этим «чистая этика – это наука о сущности и возможных формах такой жизни в чистой (априорной) всеобщности» (121).

9. Наши попытки сформулировать априорные условия этической жизни не могут считаться внешними по отношению к ней, потому что *«мы уже живем в априори»*

10. Этика имеет всеобъемлющий характер: она охватывает логику, «требует управления всей индивидуальной жизнью» (133), «жизненная этического человека» является «единственной, имеющей абсолютную ценность» (126).

11. Задача создания такой науки, которая может помочь выходу из кризиса, может быть также названа *«математикой этического»*.

Следует отметить: статьи Гуссерля для японского журнала «Кайзо» относятся к началу двадцатых годов, и в этих работах Гуссерль уже заметно начало того развития, которое приведет Гуссерля к его более поздней проблематике «Кризиса европейских наук» (1936-1938).

Этот раздел следует завершить обращением к той проблеме, с которой мы начинали наш анализ экзистенциальной ситуации начала XX в.

Мы видели, что упреки дестабилизации культуры адресованы в первую очередь «философам жизни», однако могут касаться даже феноменологии: той самой философской программы, которая как раз и озабочена нахождением путей выхода из кризиса! Если краткая ремарка Зонтхаймера о феноменологии может и не рассматриваться всерьез, поскольку он, по всей видимости отождествляет феноменологию Шелера с феноменологией как таковой, то к размышлениям другого человека – Ричарда Рорти – следует отнестись с большим вниманием.

Свою позицию Рорти изложил ряде статей и выступлений, а также в книге, составленной по материалам его лекций 1986-1987 гг.: «Случайность, ирония, солидарность». Вкратце она может быть охарактеризована как *предоставление демократии «первичности» по отношению к философии*.

Основные идеи заключаются в следующем: 1). Философский «фундаментализм» несостоятелен¹³⁹ и уж во всяком случае *бессилен* в решении социально-политических и этических вопросов. Невозможно «вернуть» моральные и политические проблемы к «первым принципам»¹⁴⁰. (Рорти говорит также и о том, почему объективное философское обоснование невозможно: не существует той (божественной) перспективы вы¹⁴¹). 2). Философский фундаментализм не только бессилён, но *вреден*: попытки обеспечить либеральное общество философскими основаниями «служат ему плохую службу», – сама мысль о том, что такое возможно, «является результатом сциентизма Просвещения, который, в свою очередь, был пережитком религиозной потребности в человеческих проектах, заверенных не-человеческим авторитетом»¹⁴². 3). Позиция теоретика либерального общества предполагает отказ от таких – метафизических – идей как «сущность», «природа», «основание». (Рорти показывает, что на самом деле мы большей частью оперируем категориями меньшей степени общности, более «локальными» категориями¹⁴³.)

Из этой позиции Рорти следуют другие интересные выводы¹⁴⁴; об «этноцентризме» и проч.), однако для нас здесь наибольший интерес представляет *вторая* идея Рорти. Если использовать ее для той ситуации, которая была нами рассмотрена, то необходимо сделать вывод: в ситуации кризиса (в том числе и того, в котором оказалась Германия благодаря войне) не являются спасением не только попытки выхода из нее за счет новой идеологии, но могут оказаться бессильны любые вообще попытки «философского новообоснования». Не высказывает ли Рорти в *более общем плане* идею, к которой Зонтхаймер пришел, анализируя исторически конкретную культурную ситуацию? Не подтверждает ли эти выводы также и неожиданное наблюдение К. Ясперса:

«...Германия могла быть освобождена от национал-социализма *только* *извне*, никакой *тоталитаризм* не может быть преодолён *изнутри*»¹⁴⁵.

Но не подталкивают ли эти размышления к более глубокому осмыслению природы такого феномена как «кризис»?

Каковы позитивные пути возвращения культуры в «нормальное», уравновешенное, состояние?

¹³⁹ Это – идея, которая Рорти высказывал и до этого (ср. его книгу «Философия как зеркало природы», а также: *Rorty* 1985 а, 24).

¹⁴⁰ *Rorty* 1984, 190.

¹⁴¹ *Rorty* 1985 а, 22-24.

¹⁴² *Рорти* 1996, 81.

¹⁴³ *Рорти* 1996, 242.

¹⁴⁴ В соответствии с (п.3) «мы не можем сохранить представление о негуманности каких-то действий и установок» (*Рорти* 1996, 240.). Интересна также концепция «этноцентризма» (Ср. *Rorty* 1985 б).

¹⁴⁵ Ср.: *Jaspers* 1953, 68. (Курсив мой. – И.М.)

Глава первая. Начала Хайдеггера

§ 30 Начало преподавательской деятельности

Когда речь заходит о Хайдеггере-«феноменологе», возникает достаточно много вопросов. Сложно вообще говорить о его принадлежности к какой-либо школе философии. Как мы увидим далее, уже в его лекциях зимнего семестра 1919-1920 гг. влияние Гегеля и Дильтея ощущается не в меньшей степени, нежели влияние феноменологии Гуссерля. Но философия жизни и феноменология не являются. В те годы Хайдеггер перерабатывает самый разнообразный мыслительный материал (Платон, Аристотель, Августин, Лютер, Гегель, Киркегор, Ясперс и др.).

Формально преподавательская деятельность Хайдеггера началась в 1915–1916 гг., хотя о содержании первых лекций практически ничего не известно. По указателям лекционных курсов Альберт-Людвиг Университета Фрайбурга в Брезгау могут быть восстановлены лишь общие темы, обозначающие то, что в то время должно было интересовать Хайдеггера:

«Кант и философия XVIII века» (1916);

«Логические труды Аристотеля» (1916);

«Истина и реальность. Основные проблемы эпистемологии» (1916-1917);

На летний семестр 1917 года был назначен курс под названием «Гегель», на з.с. 1917-1918 гг. – «Платон»; Летний 1918 и зимний 1918-1919 – «Лотце и развитие современной логики».

К началу каждого из семестров университетским планам предпосылались объяснения: преподаватель Хайдеггер «задействован на армейской службе». Манускриптов курсов или подготовительных записей к ним не сохранилось. Фридриху-Вильгельму фон Херрманну, ставшему впоследствии издателем собрания сочинений Хайдеггера и директором его архива, сам философ рассказывал, что не заботился о сохранении никаких материалов, относящихся к его преподавательской деятельности того времени, поскольку не верил, тогда, что из них может что-нибудь получиться.

В разгар первой мировой войны Гуссерль рассказывал, что неокантианец Поль Натюрн открыл для себя Мейстера Экхарта и обратил его внимание на тексты этого мистика.

«И вот он, Гуссерль, вот уже два дня сидит в своей комнате, курит сигары и читает только Экхарта».

О. Пёггелер

Как правило, «Хайдеггер и мистика» – тема, которая обсуждается лишь тогда, когда речь заходит о так называемом позднем Хайдеггере, т.е. о периоде его философии, начинающемся с 1929-1930 гг. В 30-х гг. Хайдеггер посчитал, что поставленная им задача – прояснение смысла бытия – решалась в «Бытии и времени» недостаточно радикально. В 1926-1927 гг. Хайдеггер выделяет человеческое сущее (Dasein) как сущее особого рода, имеющее преимущественный способ доступа к бытию. Отсюда следовало, что прежде чем ответить на *вопрос* – каков смысл бытия? – необходимо *прояснить сам смысл этого вопроса*: предстояло прояснить способ бытия того сущего, которое этот вопрос задает.

Тем самым акцент был сделан на активности спрашивающего. Впоследствии Хайдеггер пришел к заключению, что такая постановка проблемы сама не в полной мере свободна от антропологизма, в преодолении которого и заключалась одна из задач «Бытия и времени».

Начиная с 1929 г. Хайдеггер ищет новые пути, стремясь к философии, которая предоставила бы слово *самому бытию*. Человеку вменяется в обязанность уметь слушать и слышать «голос бытия». Древнегреческий термин «философия» толкуется им не как «любовь к мудрости», а «дружба с тем, что предназначено-для-мысли»¹⁴⁶. Пытаясь быть еще более последовательным противником всякого «антропологизма», Хайдеггер всеми средствами показывает, что не мысль открывает нечто сущностное, оно само должно быть открыто для мысли. Из этого следуют важные следствия и для философии, «поскольку даже дружба между людьми не может быть запланирована и “сделана”, то и дружба с предназначенным-для-мысли не подвластна мыслителю, но скорее – подарок того, что в сущностном мышлении становится его темой»¹⁴⁷. Или: «Начало не есть нечто от милости мыслителя, с чем тот может поступать тем или иным образом. Наоборот: начало есть то самое, что начинается нечто с мыслителем, поскольку так берет его в оборот, что требует высшего отступления перед

¹⁴⁶ Heidegger 1943/44, 3-5.

¹⁴⁷ Ibid.

бытием (Zurücktreten vor dem Sein)¹⁴⁸. Для волюнтаризма и своеволия мышления места нет.

Тем большее значение придается *поэтическому* слову, которое должно находиться в тесном соседстве с мышлением¹⁴⁹. Поэзия обладает принципиальным преимуществом перед своеволием рационально-дискурсивного мышления: она помогает человеку «вернуться» к истоку слов, «изначальному языку» – языку Бытия.

Важным соратником Хайдеггера становится поэт Гёльдерлин, творчество которого оказалось в центре размышлений Хайдеггера начиная с середины 30-х годов. Почему это произошло? Во-первых, тема Древней Греции занимает у Гёльдерлина столь же важное место, как к тому времени и у Хайдеггера. Во-вторых, у Гёльдерлина Хайдеггер находит благодатную для себя тему «бегства богов» (Flucht der Götter), утраты святого, что философ интерпретирует как забвение Бытия¹⁵⁰.

Не позднее конца тридцатых Хайдеггера под влиянием Гёльдерлина приходит к важному различению между Святым (Heilige) и Богом¹⁵¹. Тем самым Хайдеггер приближается к позиции Эххарта, различающего Бога (Gott) и Божество (Gottheit)¹⁵². Обоих мыслителей сближают еще по крайней мере две черты: диалектика бытия и ничто¹⁵³, а также понимание божественного Слова.

Этот период в мышлении Хайдеггера, П. П. Гайденко характеризует следующим образом: «...От систематического мышления Хайдеггер отказался, предпочтя этой традиционной немецкой форме философствования иную, напоминающую скорее созерцания мистиков или размышления в стиле поздних романтиков, включая и Ницше, нежели строго упорядоченный и претендующий на научную точность и законченность мысли стиль мышления Лейбница, Канта или Фихте»¹⁵⁴.

На эту особенность мышления позднего Хайдеггера обращают внимание многие исследователи. Как же следует ее толковать? Действительно ли он стал иррационалистом, и все, что он делал с тех пор к *философии* отношения не имеет? Почему это произошло? Таковы лишь немногие из наиболее важных вопросов, которые должны нас беспокоить. Однако чтобы ответить на них, необходимо максимально точно реконструировать развитие философа до того самого «поворота».

Пока можно оставить этот вопрос без ответа, констатируя только, что после 1929 г. действительно происходит *нечто*, после чего отношение

¹⁴⁸ Heidegger 1942, 10. Этот вопрос также подробно разбирается в: Гайденко 1997, 334-337.

¹⁴⁹ Хайдеггер называет это «Nachbarschaft von Dichten und Denken».

¹⁵⁰ Не представляется возможным указать все места, где Хайдеггер говорит о столь важной для него теме. Укажем только на: 1935, 20-21; 36-42, 53 ff.; , 1943, 211-212, 257 ff; 1946 a, 335-338.

¹⁵¹ Heidegger 1941, 76.

¹⁵² Подробнее см.: Гайденко 1997, 349-350, где параллелям между Хайдеггером и Эххартом посвящен специальный раздел.

¹⁵³ У Хайдеггера впервые – в 1929 году в лекции «Что такое метафизика?». В русском переводе см. в собрании: ВВ, 16-27.

¹⁵⁴ Гайденко 1997, 333.

Хайдеггера к дискурсивному мышлению существенно меняется по сравнению с периодом написания «Бытия и времени» и его самыми ранними лекциями. Однако до той поры он, по-видимому, идентифицировал себя с феноменологией, ориентирующейся на научность, строгость и провозглашающую объективный и абсолютный статус логического.

Естественно предположить, что в тот период его связи с мистицизмом должны были бы быть минимальными. Разве совместимы строго научная феноменология и иррациональная мистика? Сам Хайдеггер, как кажется, подтверждает эту догадку, когда в 1923 году возмущается состоянием дел в феноменологии:

«Феноменологическое исследование, которое должно было быть основой для научной работы, опустилось до неясности, легкомысленности и скоропалительности, стало философской трескотней дня и публичным скандалом для философии. Деятельность философских школ закрыла доступы к подлинному проникновению. Круг Георге, Кейзерлинг, антропософия, Штейнер, и т.п. – всему позволяет воздействовать на себя феноменология. Насколько далеко это зашло, показывает недавно вышедшая книга: «К феноменологии мистики»¹⁵⁵, появившаяся в официальном издательстве, с официальными авторскими правами. Необходимо предостеречь от этого! Вот так обстоят дела – вместо того чтобы феноменология была взята в ее возможности. Дело безнадежно! Все такого рода тенденции являются предательством по отношению к феноменологии и возможности ее. Крах уже не отворотить!»¹⁵⁶.

Однако в 1918 году все обстоит иначе. Лекционный курс о мистике читает в з.с. 1917-1918 не только Э. Кребс, друг и духовный наставник Хайдеггера, – в его случае выбор темы мог объясняться тем обстоятельством, что именно мистика была одной из областей его специализации. В 1918 г. Хайдеггер сам собирается читать неожиданный для феноменолога курс «Философские основы средневековой мистики».

¹⁵⁵ Walther G. Zur Phänomenologie der Mystik. o.O. 1923; Olten und Freiburg i.Br., ²1976.

¹⁵⁶ Heidegger 1923, 73-74

«...О его преподавательской деятельности я придерживаюсь отчасти очень хорошего мнения, но, отчасти, и неблагоприятного. Это связано с тем, что для того, чтобы систематически продвигаться вперед, он читает не исторические, а систематические лекции и, кроме того, спорит с несомненными положениями в основных вопросах и методах»

Гуссерль о Хайдеггере в 1917 г.

Мы уже говорили о близости молодого Хайдеггера к мистическому мироощущению. В своей диссертационной работе, посвященной средневековой схоластике Хайдеггер отводит средневековому мистицизму важное место. Схоластика и мистическая традиция – вот те две стороны интеллектуальной жизни средневековья, которые вместе только и могут адекватно воспроизвести дух своего времени. «Для средневекового мировоззрения схоластика и мистика сущностно неотделимы друг от друга»¹⁵⁷. Уже тогда Хайдеггер считает, что недопустимо отождествлять «обе пары “противоположностей”»: рационализм – иррационализм и схоластика – мистика»¹⁵⁸. Там же, где это происходит, наблюдается исключительная рационализация философии.

Хайдеггер имеет в виду не только некоторое *равноправие* схоластического и мистического. Понимание средневекового мистицизма *необходимо* для понимания схоластики:

«Особенно актуальным для сущностного проникновения в дух схоластической психологии я считаю философскую, точнее: *феноменологическую проработку мистического, морально-теологического и аске-*

¹⁵⁷ Heidegger 1916 a, 410. Ср. Heidegger 1921/22, 7, где Хайдеггер говорит о том, какую именно роль играла мистика по отношению к схоластике. Мистика (в частности Таулера) делала схоластику «более подвижной» (auflockerte). Такого же мнения о тесной взаимосвязи между мистикой и схоластикой придерживается К. Фишер: «Для того, чтобы догматы или символы стали доступны уму германских народов, их нужно было соединить в *разумную систему* и изложить логически». Таким школьным изложением христианских догматов и занимается схоластика, но уже поставив перед собой эту задачу, схоластика пытается подчинить содержание веры разуму, являясь, таким образом, «логическим исследованием веры». Результат этого состоит в различении постигаемого и непостижимого в самой вере. Так, религия в «популяризирующем» изложении расщепляет религиозную веру на рациональное и иррациональное (мистическое). См.: Фишер 1853, 62.

¹⁵⁸ Ibidem.

тического наследия средневековой схоластики) (курсив мой. — И.М.)¹⁵⁹.

В 1916 г. Хайдеггер еще надеется заняться подробным анализом мистики Мейстера Экхарта¹⁶⁰. Эти планы осуществились не вполне. Очевидно, он должен был прочитать курс под названием «Философские основы средневековой мистики» во время з.с. 1918-1919 гг.¹⁶¹, однако лекции не состоялись, и сейчас мы располагаем только подготовительными записями конспективного характера, больше похожими на оглавление книги, чем на ее текст.

Вначале — о том, в чем Хайдеггер явно перекликается с программой Гуссерля. Его цель: «феноменологическое исследование религиозного *сознания*» (курсив мой. — И.М.)¹⁶², что предполагает «региональное разведение (Scheidung) [различных] миров переживания» (304). В результате должен быть найден подход к «религиозному переживанию» и достигнуто его понимание. Сама средневековая мистика должна быть понята «как форма выражения религиозного переживания» (306). Также должен решаться вопрос: как «конституируется религиозная предметность» (307) и само переживание Бога (309).

Однако это не означает, что религиозное переживание — лишь один из типов переживания вообще, а религиозному сознанию должен быть отведен свой особый регион абстрактных и идеальных предметностей.

Как известно, Гуссерль модифицировал концепцию *apriori* Канта. Априорное перестает быть у него только формальным нашего познания (категории, формы созерцания), но охватывает теперь и материал. Примером последнего является понятие категориального созерцания. То, что понятие *apriori* подвергается расширительному толкованию, помогает представить феноменологию как фундамент всех остальных наук. Работа феноменолога могла теперь быть как бы ограничена рамками различных региональных онтологий. Для этого необходимо выявить «эйдетические основы» различных наук. Поскольку эта задача достаточно сложна, а объем предстоящей работы велик, то необходимо сотрудничество исследователей, которые будут координировать свои усилия, работая в различных областях. Так, на логику уже были направлены усилия самого Гуссерля (а кроме него еще А. Пфендера), феноменологическими проблемами этики занимался М. Шелер; математика исследовалась О. Беккером, Г. Липпсом; феноменологическое исследование наук о духе было, как полагал Гуссерль, взято на себя Ф. Кауфманном, Л. Ландгребе и М. Хайдеггером; эстетикой — М. Гайгер, Р. Ингарден. Казалось бы, совместные усилия действительно превращают феноменологию в основу всей системы знания. Конечно, рамки «специализации» не были жесткими: не только эстетикой, но и теорией познания и онтологией занимался, например, Р. Ингарден, а А. Пфендер известен также своими трудами, посвященными психологии. Важно, во-первых, то, что эта специализация в рамках сообществ-

¹⁵⁹ Heidegger 1916 a, 205.

¹⁶⁰ Ibid, 402, Anm. 2.

¹⁶¹ Некоторые записи к этому курсу, датированные августом 1919 г., подтверждают предположение, что несостоявшиеся в свое время лекции планировались в качестве параллельного цикла к «Основным проблемам феноменологии» з. с. 1919-1920 гг.

¹⁶² Heidegger 1918/19, 303. Далее — ссылки в тексте с указанием страниц.

ства поощрялась. Именно стремлением продемонстрировать единство феноменологических исследований, направленных на различные объекты, объясняется то, что в VII том «Ежегодника по феноменологии и феноменологическим исследованиям» (1927) вошло не только «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, но и «Экзистенция в математике» О. Беккера. Во-вторых, важно отметить, что сама «специализация» и сотрудничество феноменологов основывалась на определенном представлении о системе различных региональных онтологий. Всему было отведено свое место. Более того, всему должно быть найдено свое место ради выполнения общей программы. Так, одним из направлений феноменологических исследований была феноменология религии¹⁶³. Из геттингенских феноменологов ею занимался А. Райнах. Сам Гуссерль в своих трудах религиозные проблемы практически не обсуждает, но у него есть ясное представление о том, как это следует делать. В изложении Гуссерля построение феноменологии религии практически ничем не отличается от феноменологии объектов совершенно другого типа: «Задача феноменологической теории природы – подвергнуть конституирующее природу сознание сущностному исследованию по всем его формам и отношениям, до тех пор, пока не достигнут последней ясности все принципы, которым *argioi* подчиняется бытие в смысле природы и все проблемы, которые в этой сфере касаются отношений бытия и сознания не найдут своего решения. Точно так же, задача теории религии (феноменологии религии) заключалась бы в том, чтобы аналогичным образом исследовать конституирующее религию сознание в его отношении к возможной религии вообще. (“Возможную” религию следует понимать так же, как “возможную природу” Канта...»)¹⁶⁴. Итак, область религиозного есть, *во-первых*, лишь одна из возможных областей интереса феноменологии и, *во-вторых*, она *необходимым образом зависит* от соответствующего априорного «региона»¹⁶⁵. Иначе подходит к проблеме религиозно-го Хайдеггер.

В набросках к непрочитанному Хайдеггером курсу мы находим несколько достаточно важных идей, которые вносят существенные коррек-

¹⁶³ В связи с этим показательно беспокойство Г. Шпета, что выраженная во втором томе «Логических исследований» установка на «научность» может помешать феноменологии реализовать свою задачу: «Насколько я понимаю, феноменология является *основой* не только теоретических наук (логических, онтологических, даже эмпирических), но также и основой любого практического и аксиологического знания в наиболее широком смысле и, более того, основой “жизни” и “философской жизни” в целом. На самом деле, разве в рамках феноменологической установки мы не собираемся описывать и анализировать также и переживания, подобные переживаниям св. Терезы или Я. Бёме, или разговоры Св. Фомы с Богом? Предпосылка “научности” с самого начала отсекает у феноменологии возможность стать основанием “всего”...». *Шпет Г.* Письмо к Гуссерлю от 14 дек. 1913//Логос. 1996. № 7. С. 125.

¹⁶⁴ Письмо Гуссерля Дильтею от 5/6 июля 1911 г. // *Briefe VI*, 49. (Вопрос о том, каким образом возможно обоснование региональных онтологий в трансцендентальной феноменологии более подробно обсуждается Гуссерлем в кн. III «Идей к чистой феноменологии», текст которой хотя и не был опубликован при жизни Гуссерля, однако был уже готов к 1912 г. и претерпел при последующем прочтении его Гуссерлем лишь незначительные изменения).

¹⁶⁵ Как это характерно и для всех вообще «реальностей» (Realitäten). Ср. в архиве Гуссерля MS. K III 6, S. 240 a, ссылка по: *Eley* 1962, 43. Ср. также § 29.

тивы в феноменологический метод в том случае, если предметом его исследования становится религиозная жизнь.

1. *Религиозная жизнь может стать понятной и доступной лишь верующему.*

В соответствии с принципом, «что подобное распознается только через подобное, и подобное может стать предметным только для подобного» (316), Хайдеггер говорит то, что, не задумываясь, подтвердил бы любой верующий: «Только религиозный человек может понять религиозную жизнь, ибо в другом случае у него не было бы никакой подлинной данности» (304). Иначе: «Руки прочь для того, кто не “чувствует” себя здесь на подлинной почве» (305). Это первое важное ограничение вводится главным образом для научного аристотелистского исследования: «... все надо делать с религией, хотя и не из религии» (322), – заявляет Хайдеггер.

Эти требования Хайдеггера звучат «вполне естественно». Однако следует назвать тот голос, который звучит здесь через Хайдеггера, и мы поймем, какие цели преследует философ. Буквально о том же и почти в тех же выражениях говорит почти за сто лет до Хайдеггера говорил Фр. Шлейермахер: «...каждый человек может понять любую духовную деятельность лишь постольку, поскольку он может одновременно найти и созерцать ее в себе»¹⁶⁶. Следующая цитата – «...человек не должен ничего делать из религии, а должен все делать и осуществлять с религией»¹⁶⁷ – уже достаточно ясно помогает понять, *кто* вдохновляет Хайдеггера. Обращение к шлейермахеровскому тексту помогает нам, кроме того, понять *назначение* лекций по феноменологии мистицизма. Разница между обоими мыслителями заключается *только* в том, что Шлейермахер отчетливо формулирует *причины*, по которым он считает важным обратиться к проблемам религиозного переживания. Главная причина – ограничение притязаний *теоретического разума*, угрожающего «истинной» религиозности. Обоснование и отстаивание уникальности религиозного Шлейермахером приводит его впоследствии к замене «разума» как общности, объединяющей партнеров понимания общностью иного рода, – ею становится теперь «язык», что, в свою очередь, открывает более широкие перспективы перед *герменевтикой*. Религия для Шлейермахера есть абсолютное начало духовной жизни, «научить» ему невозможно – религия может только рождаться изнутри, а не сообщаться извне. Поэтому религиозное наставничество должно путем психологического анализа чувств и настроений, присущих противникам религии, показать, что религиозное чувство живет и в тех, кто его отвергает. Религия не умещается ни в одну из сфер деятельности духа: она не есть ни теоретическое знание, ни нравственное учение, ни искусство, ни практическая деятельность, ни их соединение. В религии Шлейермахер выделяет два центральных момента: отношение к бесконечному и чувство. Интуиция бесконечности есть точка опоры для всякой деятельности сознания, из нее рождаются и живут в органической связи с ней наука и практическая деятельность человека. «Чувство», по Шлейермахеру, противоположно познанию и действию, поскольку ни знание, ни действие сами по себе не составляют цельной жизни, но только взаимно дополняют друг друга. Они укоренены во внутренней жизни, данной человеку в чувстве. Чувство есть область подлинной религиозности, в ней дана связь между практической и теоретической стороной жизни, между человеком и миром. Хотя «чувство» не тождественно тео-

¹⁶⁶ Шлейермахер 1799, 70, ср. также С. 77.

¹⁶⁷ Там же, 105.

ретическому сознанию, оно не является только субъективным процессом: «чувство» есть процесс раскрытия души, выявление ее внутренней связи со вселенной. Будучи таковым, «чувство» есть «высшее ведение». отождествление религии с чувством у Шлейермахера характеризует религию как жизнь сознания, неотделимую от полноты переживания. С этих позиций Шлейермахер противопоставляет религию догматике и религиозной практике, которые являются результатом соединения религии с теоретической и практической жизнью. Религия сама по себе в догматах не нуждается. Религиозная жизнь не является воспроизведением объекта, но жизнью в объекте, живым слиянием с ним, что снимает традиционное противопоставление субъекта и объекта. Шлейермахер показывает, что позиция противников религии во многом объясняется именно этим непониманием ее специфики.

Шлейермахер, разумеется, не мог остаться незамеченным Хайдеггером, — хотя бы благодаря труду Дильтея, посвященному этому религиозному мыслителю. Как сообщает О. Пёггелер, в последние годы войны Хайдеггер собирает папку записей и заметок к феноменологии религии. «Речам о религии» посвящена значительная часть заметок¹⁶⁸. Как и Шлейермахер, Хайдеггер желает сделать философию (феноменологию) мыслью, следующей жизни, — в данном случае религиозной¹⁶⁹ — и обнаруживающим религиозное измерение в качестве центрального. И когда Шлейермахер утверждает, что «разум» является неадекватным средством постижения этого центра, его позиция оказывается важной для Хайдеггера, который столь же мало может примириться с «трансцендентальным сознанием». Дело не только о том, какая «способность» постижения действительности — разум или переживание — является более универсальной. Разум «не подходит» также и потому, что *ratio*, теория, не способны вызвать веру «по плану»¹⁷⁰.

Одна из формулировок упоминавшейся выше вполне традиционной идеи о познании через подобное — «жизнь рождает только [другую] жизнь, а не абсолютное созерцание как таковое» (309) — подводит нас к следующей важной особенности набросков Хайдеггера:

2. *Теоретический и рациональный метод исследования ограничены в своих возможностях анализа религиозной жизни.*

Хайдеггер многократно и в разных аспектах говорит, что религиозный опыт, во-первых, несводим к теоретической установке и, во-вторых, не подвластен чисто теоретическому и рациональному рассмотрению: «Прежде всего, понимаемость (религиозных феноменов. — И.М.) не означает “рационализацию” и расщепление переживания на его “логические компоненты”» (305).

Когда мы спрашиваем, как конституирует себя религиозная жизнь, мы не должны «уводить себя в сторону аналогией теоретического и конституцией объекта познания, т. е. грубо и прямо спрашивать только о рели-

¹⁶⁸ Pöggeler 1996, 19.

¹⁶⁹ «...герменевтически следовать», — считает нужным указать Пёггелер (курсив мой. — И.М.). Представляется однако, что если в 1918 г. Хайдеггер и осознает «неизбежность» герменевтического характера такого «следования», то только «с чужих слов». Сам он столкнется с герменевтическим характером феноменологии, которая «следует» жизни во время з.с. 1919-1920 гг. (ср. далее §§ 44-49).

¹⁷⁰ Ср. далее §§ 57 Слл.

гиозном предмете или объекте» (305). Соответственно, «“Святое” непозволительно превращать в проблему как теоретическую нозму», – заявляет по этому поводу Хайдеггер, и это его замечание направлено против Гуссерля. Но «...нельзя и как иррационально теоретическую ...» (333), – добавляет он тут же, вступая тем самым в полемику уже с другим мыслителем, о котором *также* необходима краткая справка.

В те годы во Фрайбурге проживал человек, которого называли «Святым Отто». Такое прозвище он получил вовсе не из-за особого образа жизни или своих христианских добродетелей. В 1917 появилась книга Рудольфа Отто, профессора теологии Фрайбургского университета: «Святое. Об иррациональном в идее Божественного и его отношении к рациональному». Книга тут же вызвала мощный резонанс, многочисленные переиздания последовали уже при жизни автора. Так же, как и Шлейермахер, Отто говорит о том, что рассуждения не могут ни выразить, ни объяснить изначальность переживания религиозного отношения. Они могут только подвести слушателя к тому, что будет затронуты те струны души, которые только и способны пробудить религиозное изнутри¹⁷¹. Поскольку «наш язык неизбежно включает нравственное в Святое», Отто считает необходимым изобрести новый термин для «Святого», «Нуминозное» (Numinöse). Под таковым подразумевается «Святое» без традиционного морального аспекта, а также без рационального (6-7). Трактовку религиозного чувства Шлейермахером через переживания отношения зависимости Отто считает недостаточным, поскольку «особое Как» этого переживания как раз-таки делает термин зависимости неприменимым к нему (9).

Для Хайдеггера книга Отто послужила мощным импульсом к собственным размышлениям о природе религии. Причем не только благодаря тому, что Отто преследовал те же, что и сам Хайдеггер цели: обоснование особой роли религиозного чувства. *Не только на уровне идей* этой замечательной книги (которые, к сожалению, не могут быть рассмотрены здесь подробно), *но и на уровне языка* труд Отто чрезвычайно близок к тому, что в те годы ищет Хайдеггер. Приведем несколько примеров. Для Отто важно выяснить специфику религии, поэтому он много говорит о «Как» религиозного переживания. Но не только это «Как» (известное, правда, и по сочинениям Гуссерля) вскоре станет излюбленным словечком Хайдеггера. Не исключено, что именно Отто обращает внимание также и на богатство смыслами¹⁷² таких понятий как «Ungeheuerе» и «Unheimliche» (53 ff), которые встречаются не только в «Бытии и времени», но и становятся все более популярными в статьях и лекциях Хайдеггера начиная с 1930-х гг. Кроме того, и столь любимые Хайдег-

¹⁷¹ *Otto* 1917, 7, ср. также: С. 10. Далее ссылки в тексте.

¹⁷² То, что немцы называют «Prägnanz».

гером строки из «Антигоны» Софокла¹⁷³ встречаются нам именно здесь, в книге Отто¹⁷⁴.

Кстати, именно Хайдеггер и его друг Генрих Охснер познакомили Гуссерля с этим произведением Рудольфа Отто. В письме автору Гуссерль характеризует эту книгу как «первое начало феноменологии религиозного», замечая, тем не менее: «Мне кажется, что метафизик (теолог) в господине Отто уносит Отто-феноменолога на своих крыльях, и я думаю об известной метафоре: ангелы, закрывающие глаза своими крыльями»¹⁷⁵.

В целом, Рудольф Отто отстаивает Святое, всеми средствами подчеркивая его «иррациональность», неподвластность традиционной понятийности. Однако Хайдеггер считает, что «спасти» Святое нельзя, очертив для него особую сферу «иррационального» и *таким образом* оградить его от власти теоретического разума. Он идет дальше, заявляя, что индексы «теоретический» (или: «рациональный») столь же опасны, что и клише «иррациональный». Правда, к рассмотрению мистики все равно подходят с таких чисто теоретических позиций. Но именно тогда возникают, по мнению Хайдеггера, многие недоразумения и мнимые дилеммы. Например, веры и знания или рационализма и иррационализма. «При этом, – отмечает Хайдеггер, – имеют в виду нечто верное: религиозное переживание не теоретично. Но что значит теоретичный, и что значит не-теоретичный?» (311).

Ответ на этот вопрос займет у Хайдеггера годы.

Эта вторая особенность набросков к лекциям по феноменологии мистицизма проясняет, как с помощью исследования основ средневековой мистики Хайдеггер намеревался воссоздать более адекватную картину средневековой религиозной философии. В первую очередь он желал «исправить» характерный для традиционной философии «уклон в теоретическое»:

«Уже в метафизике бытия Аристотеля, в значительной мере естественнонаучной и натуралистически-теоретической, а также в его радикальном непонимании и исключении проблемы ценности у Платона, метафизике, которая возобновила себя в средневековой схоластике, заложено преобладание теоретического, так что в тотальности средневеково-христианского мира переживания схоластика в значительной мере поставила под угрозу как раз непосредственность религиозной жизни, и за теологией и догмами забыла религию... В качестве элементарного противовеса и необходимо понимать такое движение как мистика» (314).

¹⁷³ «Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt...» *Heidegger* 1935, 155; Ср. в пер. Н. О. Гучинской: «Неуютно-зловещее многообразно. Но всех / неуютней, зловещей всего человек...». *Хайдеггер* 1935, 223. Отметим, что у Хайдеггера несколько таких любимых «цитат» (другой является, например, притча о Гераклите, ср. в: *Heidegger* 1943/44, 6-9 и, практически без изменений, в: *Хайдеггер* 1949, 215-216). И если определенные метафоры имеют для мыслителя особое значение, то не является излишним показать возможные источники их заимствования.

¹⁷⁴ *Отто* 1917, 53 ff.

¹⁷⁵ Письмо Р. Отто от 5 марта 1919 г.

Обратим внимание на это заявление Хайдеггера. В 1918 г. борьба против теории настолько для него важна (а влияние неокантианства настолько сильно ¹⁷⁶), что Аристотель оценивается скорее негативно. Между тем, спустя несколько лет именно «исключение Аристотелем проблемы ценности у Платона» ставится ему в заслугу ¹⁷⁷.

3. *Научная установка, для которой характерно противопоставление субъекта и объекта познания, является неверной методологией для изучения средневековой мистики* ¹⁷⁸, – такова третья основная идея рассматриваемых набросков.

Средневековой мистике присущ, по мнению Хайдеггера, «структурный характер единства объекта и субъекта» (314). Субъект и объект необходимо понимать в смысле их радикального единства, «единства обоих [сторон]: я есть это, и это есть я. Отсюда безымянность Бога и основы души (Seelengrund)» (316).

Из перечисленных выше особенностей лекций, которые не были прочитаны, вытекают некоторые частные следствия для феноменологии.

4. *Религиозная «предметность»: данность или пред-данность?*

По-видимому, Хайдеггер желает показать, что в феноменологии религиозной жизни «не работают» (или: «работают» иначе) многие механизмы и схемы, свойственные нозтическому всех других регионов чистого сознания ¹⁷⁹. Так, например, если мы говорим, что необходимо показать, как конституируется религиозная предметность, то возникает вопрос: «Конституирует ли себя Бог в молитве? Или он уже каким-то образом религиозно пред-дан в вере («любовь»), а молитва – особое поведение по отношению к нему?» (307). Итак, явным образом противопоставляется конституция и пред-данность.

Проблема: как в области религиозного нечто может стать для меня предметным? – связана также и с вопросом о субъекте и объекте. Здесь Хайдеггер солидаризируется с Райнахом, которого и цитирует:

«Я переживаю абсолютную зависимость от Бога. Поскольку я сам участвую в этом отношении, положение вещей (Sachverhalt) не находится передо мной – я сам переживаю себя в этом отношении, которое для меня поэтому, конечно, не может быть предметно. Таким же образом, когда я воспринимаю предмет, соответствующее отношение восприятия и предмета не является для меня предметным» (327).

¹⁷⁶ О важность неокантианства для Хайдеггера см. § 34 б.

¹⁷⁷ Ср. далее §§ 85-86.

¹⁷⁸ В диссертации 1915 г. Хайдеггер показывает, что это в определенной мере характерно и для схоластики.

¹⁷⁹ Следует отметить, что вопрос о применимости феноменологических методов к различным предметным областям находится в области внимания многих феноменологов того времени. Так, Теодор Целмс (род. 1893), изучавший философию у Риккерта, а в 1920-1922 гг. – у Гуссерля, делает то же заключение относительно всеобщности феноменологического метода, но только основываясь не на природе конституирования (как Хайдеггер) а редукции. Так же, как и Хайдеггер, Целмс опирается при этом на феномен религиозного. См.: *Розенвальд* 1981, 175.

Адольф Райнах, которого Хайдеггер часто цитирует в своих набросках к курсу о феноменологии религии заслуживает в связи с этим также более подробного упоминания. Еще во время преподавательской деятельности Гуссерля в Геттингене вокруг Райнаха объединился круг молодых феноменологов, поддерживавший тесные связи со своими коллегами из Мюнхена. Влияние Райнаха на формирование феноменологического сообщества было в те годы в некоторых отношениях не менее существенно, нежели Гуссерля, который, погруженный в свои исследования, зачастую не имел достаточно времени для общения со студентами и докторантами. Во время войны Райнах пережил религиозное обращение. Он крестился, а после гибели на фронте коллегам стали известны его «Религиозно-философские записки». Несколько копий было изготовлено Эдит Штайн, которая и разослала их знакомым феноменологам¹⁸⁰. «записки» Райнаха Хайдеггер самым внимательным образом изучает в июне 1918 г.¹⁸¹

...В приведенной цитате Райнах говорит о том, что религиозное отношение не может быть для верующего человека «предметным» в традиционном смысле. Если же оно не может быть предметным, то можно ли говорить о религиозной «данности»? Трудности, которые связаны с феноменологической предметностью религиозного (конституированием Бога), подводят к тому, что «Бог» не может считаться «объектом» в той мере, в какой он *пред-дан* религиозному переживанию. Это позволяет, далее, спросить: каков характер этой «пред-данности»? Обсуждение характера «данности» религиозного в феноменологическом исследовании позволяет приблизиться к следующей важной идее: возможно ли, что в религиозном мы имеем дело с чем-то, имеющим исторический характер?

5. Историчность.

Как в послесловии к габилюационной работе, так и как *до* начала л.с. 1920, об «истории» Хайдеггер говорит скупой и декларативной. Он будто движется на ощупь, и за его разрозненными замечаниями не просматривается сложившегося представления о том, какое место история должна в конечном счете занять в его философии. Высказываются догадки. Если мы можем говорить о «пред-данности» как о том, что само возникло в результате сущностного конституирования» (311), то следует предположить, — считает Хайдеггер, — что это конституирование было историческим. Сама пред-данность является исторической. Так делается попытка ввести в феноменологию историческое измерение¹⁸².

Выше мы цитировали отрывок из хайдеггеровских конспектов, в которых молитва называется *поведением*. Это становится следующей важной особенностью феноменологии мистицизма, позволяющей релятивизировать теоретическое.

6. Религиозное отношение есть не только созерцание, размышление и чувство, но и в значительной мере практическое отношение.

¹⁸⁰ Религиозное обращение было вскоре пережито и самой Эдит Штайн, обратившейся в католичество в 1922, а в 1934 ушедшей в монастырь (что, правда, было связано также и с политической ситуацией того времени).

¹⁸¹ Сообщается Пёггелером. См. *Pöggeler* 1996, 19.

¹⁸² Связь между религиозной верой и историчностью также

Практическое проявляется уже в феномене мистической «отстраненности» от мира, которая «не есть теоретическое не-видение, но эмоциональное...» (308). Определив религиозное отношение как поведение, Хайдеггер пытается вырвать религиозное из сферы компетенции теоретической установки. Одновременно, поскольку практическое (а не теоретическое) отношение определяет то, каким образом человек есть религиозный, размышления 1918 г. завершаются в лекциях по феноменологии религии 1920 г. углубленным пониманием *бытия*.

Из сказанного выше следует, что религиозное отношение следует мыслить неким более всеобъемлющим образом.

7. Само религиозное чувство, также как и его «объект» есть многогранность и полнота в изначально-религиозном смысле, а не как «сумма».

По отношению к верующему это проявляется в том, что «разум и воля, познание и любовь – ведут... к абсолютному». Хайдеггер упоминает об извечном споре о примате каждой из обеих «способностей», считая его поверхностным: «Экхарт не сторонник теоретического разума как равноправного воле, а за примат основы души (Seelengrundes), мистико-теоретично предшествующей обоим» (318). Ни один вид деятельности не протекает и не оказывает действия изолированно, «двигаем и проникнут опередившей его любви и поддержке других»¹⁸³.

Однако полноту и многогранность религиозного чувства не следует понимать как «равнодействующую всех прочих душевных сил: «Совершенно неверна позиция, которая понимает субъективный коррелят абсолютного (Subjektkorrelat) как суммирование, тотальность специфических видов деятельности (Leistungen) и способностей, а ценность святого, соответственно, – как какую-либо равнодействующую истинного, благого и прекрасного» (316). (Недопустимо это и по отношению к Богу: «Абсолют необходимо понимать религиозно-изначально, независимо от каких-либо натуралистическо-теоретических бытийных определений» [309]).

Хайдеггер вступает в полемику с теперь уже Вильгельмом Виндельбандом. В «Прелюдиях» есть эссе, которое озаглавлено: «Святое» (Das Heilige)¹⁸⁴. Виндельбанд считает, что «Кант с полной ясностью не совершил “перенесение центра тяжести теоретического в *практический* разум”»¹⁸⁵; им признается также, что «ни одному из... направлений философии религии, ни теоретиче-

¹⁸³ Здесь Хайдеггер цитирует «Речи о религии» Шлейермахера. Отметим только: то, на что он ссылается, не является упоминанием *наиболее* важных идей, почерпнутых им у Шлейермахера.

¹⁸⁴ Представляется, что перевод этой работы Виндельбанда как «Святые» (Ср. Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное. М.: ИНИОН РАН, 1994. С. 317-339, а также в более позднем переиздании: Виндельбанд В. Дух и история. Избранные работы. М., 1996) не только не согласуется с общим контекстом, который объединяет размышления о «Святом» и природе религиозного Хайдеггера, Райнаха и Отто, но и не замечает того – трансцендентального – аспекта, в котором эта проблема решается Виндельбандом. Речь идет не о «Святых», не о конкретной воплощенности религиозного идеала (для этого в немецком имеется другое слово: «Heiligtum»), а о том, что составляет специфику религиозного вообще.

¹⁸⁵ Виндельбанд В. Философия культуры... С. 320. Далее ссылки в тексте.

скому, ни этическому, ни эстетическому, не удалось справиться с поставленной задачей; понимание религии более или менее односторонним» (320). Виндельбанд формулирует задачу, с которой согласился бы и Хайдеггер: «освободить философию религии по ее принципу от зависимости от каждой из этих трех основных наук» (320), однако это освобождение в предлагаемой Виндельбандом трактовке оказывается условным: философия религии все же «должна заимствовать ряд положений из логики, этики и эстетики» (320-321), «исходить из основного отношения, *общего* логическому, этическому и эстетическому» (321). Очевидно, что именно против этого «суммирования» выступает Хайдеггер, усматривая в самой его возможности угрозу для религии.

Завершая рассмотрение набросков к лекциям по средневековому мистицизму, упомянем еще один достойный внимания аспект, особенно важный тем, что он является первым (не считая эпистолярного наследия) упоминанием о важном в жизни Хайдеггера событии – отходе от католицизма.

8. Конфессиональное обращение

Следует ли видеть в переходе Хайдеггера из католицизма в протестанство следует свидетельство «оппортунизма» молодого философа? Всякое конфессиональное «обращение», мотивированное не из самого религиозного чувства, а побуждаемое внешними обстоятельствами, несомненно является *симуляцией* обращения, которое в действительности не состоялось.

Однако могло ли такое обращение «не состояться» при той трактовке религиозной проблематики, которая предлагается Хайдеггером в 1918-1919 гг.? Если религиозный «объект» не поддается «конституированию», к нему невозможен доступ по произволу, то какова тогда роль той или иной религиозной парадигмы? «Такого рода переживаниями нельзя свободно обладать в следовании предписаниям церковных законов» (334), – отвечает на это Хайдеггер. Очевидно, что Хайдеггер именно для того обращается к теме средневекового мистицизма, чтобы противопоставить догматике католицизма автономию религиозного переживания¹⁸⁶. Для доказательства конфессионального «оппортунизма» обращения Хайдеггера, необходимо показать, что как само обращение, так и размышления о религии 1918-1919 гг. были *оппортунизмом* и *симуляцией*. И это будет сделать непросто, в том числе из-за не-оппортунистического отношения Хайдеггера к феноменологии Гуссерля. Особенность того, что происходит в 1918 г. заключается в следующем: вырываясь из собственной католической традиции¹⁸⁷, и сближаясь с протестантством, Хайдеггер уже начинает тот путь, который вскоре сделает для него неприемлемым философские воззрения протестанта Гуссерля.

В этом параграфе была сделана попытка показать, как вопросы, решаемы Хайдеггером, были связаны с общим контекстом дискуссий того времени. Для этого потребовалось сопоставление Хайдеггера со *Шлейермахером, Отто, Райнахом* и *Виндельбандом*. Без внимания остался *Шеллер*, о феноменологии религии предстоит подробно говорить при рассмотрении философии Хайдеггера 1925-1929 гг..

¹⁸⁶ Ср. Pöggeler 1996, 20.

¹⁸⁷ О католической ориентации молодого Хайдеггера см. § 16

§ 32 Ранние фрайбургские лекции. Общая характеристика

Из первого информационного проспекта издательства Витторио Клостерман мы узнаем, что издание собрания сочинений Мартина Хайдеггера (его начали планировать в 1973-1974 гг.) должно «открыть более точное и глубокое понимание» мышления философа, позволить увидеть путь его мысли «как последовательность шагов». Для того, чтобы наиболее адекватно отразить движение по этому пути, был выбран «хронологический принцип», определивший распределение материала в издании в соответствии с эпиграфом самого Хайдеггера к собранию своих трудов: «Не работы – пути».

Еще при жизни философа было решено, что в издание войдут ранние марбургские лекции (среди них: «Герменевтика фактичности» 1923 г., «Пролегомены к истории понятия времени» [1925] и др.). Между тем корпус ранних фрайбургских лекций (1919-1923) в собрании предусмотрен не был, не только потому, что к тому времени было неясно, сколько и какие именно манускрипты сохранились в пригодной для издания форме. По свидетельству Гадамера, Хайдеггер не причислял их к основному корпусу своих трудов, поскольку считал, что возникли они в то время, когда он еще не совершил «решающего прорыва» к вопросу о бытии¹⁸⁸. Марбургские же лекции, по его мнению, самым непосредственным образом отнесли к проблематике, развиваемой в «Бытии и времени».

Когда в 1984 г. было все-таки решено издать материалы фрайбургского периода в виде специального «приложения» (о возможности которого говорилось и ранее), эти лекции были втиснуты между материалами лекций 1943 г. о Гераклите (т. 55) и относящимися к 1936-1938 гг. «Работам по философии» (т. 65). Свои собственные лекции Хайдеггер «не жалуется»: «те лекции были весьма несовершенны. Между тем в них появилась попытка пойти путем, о котором я не знал, куда он поведет. Только его ближайшие перспективы были мне знакомы, потому что они неотступно меня манили, хотя горизонт часто смещался и темнел»¹⁸⁹. Кроме того, Хайдеггер не всегда точно помнит, чем и когда занимался¹⁹⁰, что вполне объяснимо, поскольку он «не интересуется своим развитием»¹⁹¹.

Но если сам Хайдеггер без особого энтузиазма вспоминает свои ранние опыты, невысоко ценит их результаты, как следует нам соотносить эту некоторую «отчужденность» мыслителя от своих первых шагов с *им же самим* высказываемым убеждением, что на всем протяжении его философского пути он оставался озабоченным решением только одного вопроса –

¹⁸⁸ Gadamer 1986 b, [9].

¹⁸⁹ Хайдеггер 1953/54, 276.

¹⁹⁰ Он не только ошибочно относит лекцию «Феноменология созерцания и выражения» (лето 1920 г.) к 1921 г., не точен также и относительно ее тематики, ссылаясь на нее как на: «Выражение и явление» (Там же).

¹⁹¹ Хайдеггер/Лёвиг, 356. «...Но если оно становится предметом разговора – добавляет Хайдеггер, – то не следует выносить о нем поспешные суждения, исходя лишь из последовательности лекций и сказанного только в них».

о понимании бытия? ¹⁹² Что же тогда именует Хайдеггер единством своего «пути мысли»?

Обратимся снова к Гадамеру. Говоря о лекциях 1921-1922 гг., он утверждает, что «сам Хайдеггер мог бы найти в этом юношеском тексте много нового, если бы только смог прочесть его глазами читателя, не являющегося им самим» (Курсив мой. – И.М.) ¹⁹³.

Похоже, что сам Хайдеггер действительно является лишь одним из возможных читателей и интерпретаторов своих ранних трудов.

§ 33 Военно-экстренный семестр

Очевидно, что после войны 29-летний приват-доцент вернулся в университет с иным философским багажом ¹⁹⁴. Сначала Хайдеггер желает читать о Канте, однако затем заявляет курс, позволяющий судить о движении к систематической философии: «Идея философии и проблема мировоззрения» ¹⁹⁵. Это – первая лекция, в которой речь идет не о применении частных методов феноменологического анализа к определенной проблематике, но говорится о целях и задаче феноменологии в целом.

Одна из главных идей лекционного курса: феноменология должна быть ориентирована на переживание-окружающего-мира-находящегося-в-самом-окружающем мире. Следует добиться того, чтобы это переживание не было предварительно подвергнуто от-живляющему действию теории. Формулируя задачу таким образом, Хайдеггер предлагает феноменологии заняться «жизнью самой по себе», предшествующей всякой теории ¹⁹⁶.

Однако, как мы видели, в предыдущих работах и несостоявшихся лекциях Хайдеггера ничто не свидетельствует о том, что феноменология должна и может осуществить столь неожиданный поворот к непривычному для нее феномену. Как же это происходит?

Неброско и вполне в ортодоксальном духе начинает Хайдеггер свои размышления. «Философия», вынесенная в заглавие, сразу же должна быть прочитана нами как «феноменология», поскольку говоря о философии, Хайдеггер (как и Гуссерль в 1911 г.) имеет в виду то, чем философия *следует быть* – т.е. фундаментальной, основополагающей для всей системы знания «изначальной» наукой. Говоря о феноменологии, Хайдеггер, конечно же, не может избежать системы свойственных ей противопос-

¹⁹² Например, в работе «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим» – *Хайдеггер* 1953/54, 276.

¹⁹³ *Gadamer* 1986 b.

¹⁹⁴ Отмечается многими исследователями, в том числе: *Kisiel* 1992 b; *Pöggeler* 1963, 27.

¹⁹⁵ Прочитан Хайдеггером в 1919 г., во время краткого дополнительного – «военно-экстренного» семестра («Kriegsnotsemester») (25 января – 16 апреля), который был специально организован для участвовавших на войне студентов в связи с прекращением боевых действий. За ним последовал обычный летний семестр, который Хайдеггер посвятил теме «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей», параллельно читая «О сущности университета и академической учебы».

¹⁹⁶ Ср. § 43 Слл.

тавлений, определяющих то, что феноменология есть, и чем она не является. Первой оппозицией, оттеняющей специфику феноменологии, становится «мировоззрение – строгая наука».

Нацеленности философии на достижение общезначимого и объективного знания Гуссерль противопоставил ориентированность на мировоззрение, которая неизбежно приводит к необходимости рассматривать результаты научного поиска как относительные¹⁹⁷. Закономерности, которые философия выявляет как закономерности мировоззрения, оказываются связанными с индивидуальным, личностным, что представляется несовместимым с общезначимостью объективной истины. Еще более релятивизируется знание, и еще больше отдалается от своего абсолютного и общезначимого идеала, когда исследователь начинает выделять различные *исторические типы* мировоззрений. Потому, «мировоззрение» наряду с историческим подходом Гуссерль причисляет к наиболее сильным угрозам философии (феноменологии) как фундаментальной науке. Гуссерль, не отрицает, что мировоззрение может использовать философией как свою основу. Более того, это отношение в определенной степени даже *необходимо*. Однако для того чтобы отделить философию в чистом виде от тех конкретных прикладных следствий, которые могут иметь философские положения, Гуссерль заявляет, что это отношение *не должно* с необходимостью быть симметричным: цель и задача философии *не* заключается в формировании мировоззрения.

Вот и Хайдеггер чисто формально воспроизводит основные позиции по этому вопросу: мировоззрение либо 1) есть имманентная задача философии, и тогда последняя оказывается в конце концов идентичной мировоззрению, либо 2) граничит с философией, и последняя в этом случае с мировоззрением не идентична¹⁹⁸.

Дилемма «понятым образом решается в пользу второго» (11). Однако как бы ни разрешалась эта дилемма, ясно одно: философия и мировоззрение либо идентичны, либо нет, – но какая-то взаимосвязь между ними есть (12). Но уже эти самые первые страницы опубликованного текста лекций показывают, насколько оригинально Хайдеггер находит выход из сложившейся феноменологической проблематики с ее целями, задачами и традиционными противопоставлениями. Будто бы только для «полноты и точности метода» он желает «на всякий случай» рассмотреть и другую абстрактную возможность: а что, если никакой взаимосвязи между философией и мировоззрением нет вообще? (12).

На первый взгляд, эта возможность представляется пустой и чисто формальной, однако в свете ее вся проблематика лекций неожиданно предстает под другим углом зрения:

«Если вдруг будет доказано, что формирование мировоззрения никоим образом, в том числе и не как пограничная задача принадлежит философии – так, что она представляет собой феномен, чуждый философии, – тогда сущность мировоззрения становится проблемой» (12).

В этом случае становится неясно, что формирует мировоззрение. Но проблемой тогда становится *не только* мировоззрение, но и то, что ему противостоит: сама философия как наука, т.е. как теоретическое образо-

¹⁹⁷ Ср. выше (§ 13-14).

¹⁹⁸ *Heidegger* 1919 а, 10-11. Далее см. ссылки в тексте.

вание. Как бы на ровном месте Хайдеггер создает для себя возможность вновь поразмыслить над идеей философии (феноменологии) и ее изначальностью. Важность вопроса «Что такое изначальная наука?» сложно переоценить, поскольку он чуть позже приведет Хайдеггера к проблематизации науки как *теоретического*. Сразу возникает вопрос: как и в какой степени должно иметь теоретический характер то самое «изначальное», благодаря которому философия и является изначальной наукой? (15). Постановка этого вопроса в свою очередь означает, что в дальнейших исследованиях иной вес будет приобретать *практическое*.

Здесь появляется еще одна, более принципиальная, сложность, – Хайдеггер называет ее «мюнхгаузенская проблема духа», – которая заключается в следующем: как определить то, что (будучи действительно изначальным) само должно служить определяющим для всего остального? Во-первых, чтобы можно было определять саму идею философии, она уже должна быть научно разработана. (15). Во-вторых, мы должны признать, что в идее изначальной науки заложена определенная «циркулярность» (*Zirkelhaftigkeit*): изначальная наука, в соответствии со своим замыслом, должна стать основой всего, а значит, в первую очередь – *самой себя*.

Хайдеггер сам ставит перед собой такие задачи, которые подталкивают его к нестандартным решениям. Так, поиски выхода из этой ситуации приводят философа к обнаружению того, что только и может взорвать циркулярность: «Один выход кажется вероятным: все духовное имеет свое происхождение, свою историю» (17). Правда, этот выход только *намечается*. Подведем промежуточный итог, назвав те работы философа (начиная с 1916 г.), где заметно его желание ввести историческое измерение в феноменологию. Первым важным выражением этих интенций была заключительная глава габилитационной работы. Затем возможность косвенным образом указать на историческое дало рассмотрение религиозной данности в набросках к лекциям о Мейстере Экхарте. Особенность области религиозного не позволило считать Бога данностью наряду с другими и – через называние его «пред-данностью» – историческое было по крайней мере обозначено. Все эти разрозненные и спорадические высказывания не получали тогда более развернутого выражения, как, впрочем, и приведенная выше мысль лекций 1919 г. об историческом измерении как том, что способно преодолеть проблемы теоретического. Ясно, что Хайдеггер пока не располагает концептуальными возможностями, которые позволили бы ему подойти к проблеме истории.

Между тем, говоря об изначальном характере философии, Хайдеггер анализирует несколько возможностей доказать то, что претензии философии на изначальность оправданы.

К изначальной науке мы могли бы прийти индуктивным путем. Ведь если из научной установки *частных* наук мы не можем вывести идею науки изначальной, то, вероятно, потому, что любая частная наука по отношению к изначальной является про-ис-текшей (*Entsprungene*) из начала, но не тем самым ис-током (*Ur-sprung*), о котором мы спрашиваем (24). Но, может быть, мы сумеем обнаружить этот исток наподобие того, как можно выследить, где находится исток реки, двигаясь от ее устья – пусть даже мы и не в состоянии «*обернуть само течение реки вспять*»? (24). Для нас это

значило бы, что от частной науки мы могли бы вернуться к изначальной. Для этого надо только посмотреть, что же делает частную науку частной. Очевидно, определяющим здесь становится то обстоятельство, что отдельные науки (физика, математика, биология) всегда ведут речь о какой-то *частной* области, срезе действительности, не об «общем бытии», а об ограниченной его области. Тогда спасением могла бы оказаться «индуктивная метафизика» – наука об *общем бытии*, объемлющая в себе предметы всех специальных наук.

Достаточно быстро выясняется, что такой путь не подходит. Аргумент Хайдеггера стандартен и не особенно революционен: будучи наукой об *общем бытии*, изначальная наука не обладала бы никакой собственной познавательной функцией – она была бы «повторением и общим обозрением того, что проделано в частных науках» (27). Но нам следует запомнить этот аргумент против «общего бытия». Мы вернемся к нему, когда пойдет речь о том, в чем же Хайдеггер усматривал ограниченность гуссерлевского трансцендентализма¹⁹⁹.

Наряду с индуктивным путем есть и другая возможность выследить изначальное изначальной науки: исходить не из предмета познания, как это делает индуктивная метафизика, а из познания предмета (28). Однако вскоре и этот путь оказывается бесперспективным.

Вновь основные программные идеи, связанные с идеалом философии как строгой науки, подталкивают к движению в определенном направлении. Хайдеггер пытается определить, какова должна быть изначальная тема, область феноменологии. Теперь отправной точкой размышлений становится другой тезис, также известный нам по статье «Философия как строгая наука». Философия должна быть «изначальной наукой» (*Urwissenschaft*), а значит, своим стандартом научности каким-то образом отличаться от традиционного ее идеала, характерного для всех остальных наук. Философия должна быть как бы над- или пред-теоретической. Но это одновременно означает, что ей следует быть «нетеоретической наукой», что похоже на противоречие.

В связи с этим Хайдеггер направляет основные усилия на выяснение специфики этого «пред-» или «над-»теоретического, что он также обозначает как «изначальное Нечто» (*Ur-etwas*). Изначальное «Нечто» должно быть отлично от «формально-предметного нечто», относящегося к сфере теоретического. Хайдеггер прекрасно понимает, что спрашивая о чем-то дотеоретическом, он *сам* при этом вынужден двигаться в сфере теоретического (110). То есть: пользуясь категориальными средствами выражения, он тем самым неизбежно уже что-то полагает.

¹⁹⁹ Пока достаточно будет указать лишь на одно из часто встречающихся объяснений: Хайдеггер упрекал Гуссерля в том, что, поставив вопрос о сознании, тот не задал вопроса о *бытии* сознания. (Ср. далее § 69-70).

Хайдеггер вновь возвращается к обозначенной им в начале лекций проблеме кругового характера нашего вопрошания.

Однако преодолеть эту циркулярность предположения—обоснования необходимо. Хайдеггер высказывает предположение, что круговой, циркулярный характер — вообще сущностная черта области теоретического, причем *свойственная только ему*. Само это выражение — круговой характер — «есть выражение чисто теоретического затруднения» (95). В какой мере проблема циркулярного характера теоретического исследования важна для феноменологии? В той степени, в какой последняя озабочена идеей беспредпосылочной науки. Стремясь вырваться за пределы «циркулярного» характера сфера теоретического, Хайдеггер делает допущение, что, возможно, существует не-теоретическая наука о начале, которая не будет связана с необходимостью быть предпосылочной.

К этому Хайдеггера побуждает следующее размышление. Образцом теоретической науки, который он использует в качестве отправного пункта своих исследований, служит феноменология. Феноменология занимается анализом переживаний как элементов сознания. Переживания взяты из жизни. Но, разумеется, наука берет конкретные переживания жизни в ином аспекте. Феноменологические редукции, необходимые для того, чтобы переживание стало предметом научного знания производят от-живание (*Ent-lebung*) переживаний, в результате чего они предстают в некоем, трансформированном виде. Но будучи таковыми, они уже являются *ставшими*, а значит не *изначальными*, поскольку всякое от-живленное (*Ent-lebte*) само «является возникшим» (96).

Это размышление — еще один аргумент в пользу более позитивного истолкования феномена практического. Именно он ведет к казалось бы неожиданному следствию, о котором мы упоминали в начале рассказа о военно-экстренном семестре: что тематикой изначальной науки должно стать «не радикально теоретизированное и отживленное, а скорее сущностный момент жизни самой по себе и для себя, который находится в тесной связи с событийным характером переживаний» (116). То, что Хайдеггер говорит о *событийном* характере переживаний, чрезвычайно важно. Если те понятия и проблемы, о которых мы вели речь выше позволяют предположить, что уже в 1919 г. Хайдеггер начинает путь к «Бытию и времени»²⁰⁰, то опираясь на такую важную формулировку, как «событийный характер», а также на революционную «*er-eignet*» (свершается) Гадамер даже считает возможным допустить, что и сама основа будущего хайдеггеровского *поворота* уже заложена в 1919 г.²⁰¹

²⁰⁰ Kisiel 1992 b, 105.

²⁰¹ Heidegger 1919 a, 15, См. также: *Gadamer* 1985 b, 159.

§ 34 Феноменология и трансцендентальная философия ценностей

Во время Военно-экстренного семестра Хайдеггер «заочно» разыгрывает чрезвычайно интересную полемику Наторпа с Гуссерлем, что демонстрирует его прекрасное знание как неокантианства, так и феноменологии. Неокантианству в большей степени посвящена следующая лекция – «Феноменология и трансцендентальная философия ценностей».

В 1870-1920 гг. неокантианство представляет собой доминирующую школу университетской философии и вообще причисляется к наиболее значительным философским явлениям последних веков. Будучи реакцией на так называемое «падение» гегелевской системы, мышление того времени вновь обращает внимание на Канта как на основателя критического метода. Значение Канта видится в том, что он разработал учение о познании, свободное от метафизики. Два основных течения, против которых направляет свою критику неокантианство – позитивизм и историзм. В противовес позитивизму, видящему самодостаточность конкретного, «позитивного», знания и рассматривающему всякую философию как бесполезный довесок к фактам, неокантианство с еще большей силой, нежели это делал Кант, делает акцент на трансцендентальном субъекте. Вся реальность – как физические, так и исторические факты – имеет свой конститутивный исток в субъективности. Развивая эту мысль, неокантианцы считают необходимым провести радикализацию и самой кантовской философии. В проблематике «вещи в себе» усматривается непоследовательность Канта, уступка критической философии «реализму». «Вещь в себе» перетолковывается в результате таким образом, что обозначает только направление исследований, постоянную задачу непрекращающихся исследований.

Однако обсуждение позиции неокантианцев важно для нас здесь не только в связи с влиятельностью неокантианства в те годы. Для Хайдеггера, бывшего учеником Риккерта, феноменология становится в 1916-1919 гг. все более привлекательным философским направлением. Помимо того, что неокантианство должно было определенным образом повлиять на рецепцию Хайдеггером философии жизни В. Дильтея²⁰², представляется интересным следующий вопрос: насколько различны были позиции неокантианства и феноменологии? Иначе: с какими взглядами должен расстаться, а какие – приобрести неокантианец, становящийся феноменологом?

§ 34 а Неокантианство и феноменология Гуссерля

Отношения между неокантианством и феноменологией были непротыми. В целом, Гуссерль поначалу далек от проблематики кантовской философии²⁰³, в чем он признается сам:

«Мое собственное развитие, которое первоначально было враждебно Канту, ю, правда, и невосприимчиво к собственному смыслу кантовской философии,

²⁰² Thöma 1990, 94 ff.

²⁰³ Ср. письмо Наторпу от 3 февр. 1897. *Briefe V*.

связано с Декартом и докантовской философией XVIII века, определялось в основном импульсами Brentano, Lotze и Bolzano. Но когда я, развив в необходимой последовательности лежащие передо мной как математиком основные научно-теоретические проблемы и все снова и снова размышляя над возможностью беспредпосылочных определений и абсолютного отчета (*Rechenschaftsabgabe*) [об этих определениях], дошел до метода эйдетического анализа сознания, и когда мне вместе с феноменологической редукцией открылось царство первоначальных источников всех познаний, тогда я должен был признать, что развиваемая мной наука при методе существенно иного вида охватывала общую проблематику Канта (которая только здесь впервые получила глубокий и ясный смысл) и то, что она удостоверяла главные достижения Канта в строго научном обосновании и ограничении. Правда обнаружилось и то, что проблематика Канта предполагала более простую и более глубокую [проблематику] и, с другой стороны, была заключена в слишком тесные границы. Я не мог, разумеется, стать неокантианцем по марбургскому образцу и методу, но мог, пожалуй, оценить крупные достижения этой школы по сохранению и дальнейшему развитию идей Канта. После того, как я научился видеть Канта в собственной перспективе, я могу теперь – впервые за все последние годы — воспринимать обширные наставления Канта и подлинных кантианцев»²⁰⁴.

Только в 1915-1918 гг. Гуссерль начинает убеждаться во внутреннем родстве своего замысла с трансцендентальной философией неокантианства. Новый этап осмысления начинается в тридцатые годы: «В последние годы я сам неверно понимал свое радикальное отличие от трансцендентальной философии Канта (по постановке вопросов и методу)»²⁰⁵. Однако не существует отношения Гуссерля к неокантианству как к *таковой*: он по-разному оценивает родство своей феноменологии с *марбургской* школой неокантианства (Коген, Наторп) и *фрайбургско-баденской* школой (Виндельбанд, Риккерт).

Представители марбургской школы (в первую очередь, в лице Пауля Наторпа) были наиболее близки Гуссерлю. С Наторпом он общается еще начиная с конца XIX века. Подробные обсуждения приводят Гуссерля к выводу о том, что Наторп разделяет важные для него взгляды относительно природы чистой логики.

Хотя в борьбе с психологизмом феноменология и неокантианство выступают единым фронтом²⁰⁶, понимание самой психологии образует первый важный пункт расхождения между Гуссерлем и неокантианцами: «Мои – ни коим образом не психологические – *проблемы* не совпадают с проблемами марбургского кружка. – Пишет Гуссерль Наторпу. – И мой *трансцендентально-психологический* метод (не психологический – ни генетически, ни дескриптивно-психологически) – иной по цели и сущности по сравнению с *трансцендентально-логическим* методом в *Вашем смысле*»²⁰⁷. С такой оценкой Наторп не согласен, считая, что логика, совершенно независимая от психологии, о необходимости которой Гуссерль

²⁰⁴ Кассиреру, от 3 апреля 1925. В пер. В. А. Куренного.

²⁰⁵ Кассиреру, от 11 марта 1937. В пер. В. А. Куренного.

²⁰⁶ Ср.: *Мотрошилова* 1968, 26.

²⁰⁷ Наторпу, от 12 дек. 1908. *Briefe V.* – В пер. В. А. Куренного.

говорит в первом томе своих «Логических исследований», должна целиком и полностью подчиняться логике или *критике познания*, или, по крайней мере, «не может отличаться от этого по “цели и сущности”»²⁰⁸. Для Гуссерля же «критика познания» является второстепенной задачей его феноменологии. Он считает, что смысл феноменологического исследования «не может не затронуть высочайших проблем. Здесь совершенно невозможно на протяжении всей своей жизни быть привязанным к частным проблемам по образу естественнонаучного (тем более экспериментально-психологического) специального исследования. Нельзя же изучать сущность сознания в его многообразных “феноменах”, не имея одновременно перед глазами его единства и единства конституирующейся предметности, не ощутив тотчас мучительно загадку этой конституции, проблем всеобщности и данности».

«Марбургская школа с самого начала имеет иную проблематику и методику. – Заключает Гуссерль. – Она выработала для себя твердые формулировки важнейших проблем критики познания, которые для нее стоят на первом месте и на которые ориентируется вся последующая работа так, что любая [работа] исходит и должна исходить из этих формулировок. Мы, геттингенцы, работаем в совершенно другой установке и, несмотря на то, что [мы] добросовестные идеалисты, в известной степени – снизу. Мы полагаем, что имеется не только фальшивое эмпирическое и психологическое основание (Unten), но и подлинное идеалистическое, от которого можно ступень за ступенью подняться к высотам».

Главное отличие феноменологии от философской программы неокантианства Гуссерль видит в следующем: «феноменология никоим образом не нуждается в предшествующей ей трансцендентальной философии», в то время, как психология в неокантианском понимании должна следовать за трансцендентальной философией»²⁰⁹.

Различие между феноменологией Гуссерля и марбургской школой неокантианства состоит также и в понимании трансцендентального субъекта. Более радикальным толкованием философии Канта и, в первую очередь, понятия “вещи в себе”, неокантианцы надеялись предельно последовательно и полно воплотить возврат к субъекту как к трансцендентальному. В противовес неокантианству Гуссерль показывал, что подлинный возврат к трансцендентальной субъективности должен вскрыть совершенно иное измерение этого субъекта. Как отмечает Н. В. Мотрошилова, «Неокантианцы, следуя традиции Канта, отождествляют сознание с деятельностью “чистого Я” как некоего центра, вокруг которого строится якобы реальная психическая деятельность»²¹⁰. Гуссерль же предлагал расширить исследование множественности способов данности также и на само “Я” как феномен, т.е. на сам этот трансцендентальный субъективный “центр”. Тогда, по его мнению, в процессе многочисленных редукций интенцио-

²⁰⁸ Наторп Гуссерлю, 21 января 1909. *Briefe V* – В пер. В. А. Куренного.

²⁰⁹ Гуссерль Наторпу, 18 марта 1918 г. *Briefe V* – В пер. В. А. Куренного.

²¹⁰ Мотрошилова 1968, 61.

нальное переживание не будет претендовать на абсолютное место, но будет само выявлено в его богатой внутренней структуре ²¹¹.

В значительно меньшей степени разделяет Гуссерль идеи, представленные другой ветвью неокантианства – фрабургской школой неокантианства: «как бы высоко я ни ценил, с одной стороны, усилия марбургской школы и, с другой стороны, Виндельбанда-Риккерта-мюнстенбергской группы и как бы я высоко не ставил их заслуги в сохранении великих и подлинно философских традиций прошлого, – я все же не могу идти вместе с ними и их путями» ²¹². Далее Гуссерль поясняет свое отношение: «В лучшем случае они указывают направления действительной работы, которую необходимо провести (формулируя только сами проблемы). Конечно, они еще не дают истинных начал, пунктов, с которых действительно может начаться главная работа. Наука – всегда наука снизу, работа от “подножий” к высотам, а философская наука – наука от глубочайшего основания до последних высот» ²¹³.

Как можно было бы ожидать, входя в феноменологию, Хайдеггер должен был бы перенять и оценку Гуссерлем неокантианства. Однако этого не происходит. Как раз идеи фрабургской школы использует Хайдеггер для трансформации феноменологии Гуссерля.

§ 34 б Хайдеггер и неокантианство

В первую очередь важным для Хайдеггера становится развитие Э. Ласком ²¹⁴ проблемы ценности фрабургской школы ²¹⁵. В последние годы своей жизни (1913-1915), в которые Ласк был близок к Лукачу, под влиянием американского прагматизма он совершает анти-идеалистический поворот (толкуемый иногда также как «субъективный»). В связи с этим мышление Ласка создает предпосылки для трактовки проблемы «окружающего мира» (Umwelt), созвучной Лукачу и Хайдеггеру. Ключевая идея Ласка, являющаяся его новацией в неокантианстве – теория об изначальном отношении (Urverhältnis) между материей и категориальной формой. Эта идея сущностной «иррациональности» материи, данной мышлению, находилась в оппозиции к гегелевскому панлогизму и была близка философии жизни: (Ласк перенимает также противопоставление

²¹¹ О полемике по этому вопросу см.: См. Гуссерль 1901 в, 293-295. См. также: Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология / Пер. А. В. Денежкина // Логос. 1992. № 3. С. 71 Слл.

²¹² Письмо Гуссерля Кону от 15 ноября 1908.

²¹³ Там же.

²¹⁴ Эмиль Ласк (Lask) (1875–1915), – представитель неокантианства. Во Фрайбурге слушает лекции Риккерта. В 1902 г. защищает диссертацию «Идеализм Фихте и история». В Гейдельберге габлиитируется под руководством Виндельбанда («Гегель и мировоззрение Просвещения»). Занимает кафедру, ранее принадлежавшую К. Фишеру. В духе неокантианства Риккерта развивает логику философии, которая должна стать основой научного мировоззрения.

²¹⁵ Лучшее исследование данной проблемы принадлежит Кизилю (Kiesel 1995).

естественных и гуманитарных наук Дильтея). Кроме того, при обсуждении философии Фихте Ласк использует ставший впоследствии важным термин «фактичность». Еще в 1912-1914 гг. Ласк ведет полемику со своим учителем Риккертом. Свою новую концепцию взаимоотношения формы и содержания Ласк строил, основываясь на теории «категориального созерцания», представленную во втором томе «Логических исследований» Гуссерля. Он старался расширить трансцендентальную логику Канта, не был удовлетворен также Аристотелем (по его мнению категории Аристотеля не составляют всей тотальности категорий, но только особый их класс – реальных категорий). Для того, чтобы стать объектами знания, категории сами должны иметь некие мета-категории, полагает Ласк. Такие «категории категорий» (или: «формы форм») требуют некоего *до-теоретического момента*, предшествующего (категориальному) познанию мира ²¹⁶. В этот до-теоретический момент изначальные формы представляют себя в качестве просто данных, во всех их «логической наоте», они переживаются, прежде чем оказываются познанными. Категории охватывают (но не поглощают) материал. Формы сущностно нуждаются в наполнении («Erfüllungsbedürftig») ²¹⁷, они требуют реализации своей полноты. Тем самым Ласк предлагает оригинальную интерпретацию не только теории ценностей неокантианства, но и интенциональности: если форма не может быть отделена от своего материала, «нуждается» в нем, то сущность формы можно определить как «указывание-на» (Hinweisen), «бытие-значимым-для-» (Hingelten) – для своей материи. Тогда категории являются ничем иным как отношением, «направленностью-на-». В этом смысле область первичных форм (категорий или логического) есть совокупность направленных отношений, проливающих свет на свое множественное «нечто». Ласк претендует на создание «логики логики» или «логики философии». Если различные области бытия имеют свою логику, – так обосновывает эту программу Ласк, – то должна иметься и логика, которая бы объединяла их, и эта логика будет, свою очередь, иметь свои категории. Они будут «последними», за их пределы мы не можем проникнуть. Поскольку такая трактовка перекликается с пониманием «жизни» у Дильтея, то «логика логики» и материальная обусловленность форм создают предпосылки для того, чтобы проблема категорий сначала была более тесно увязана с реальным суждением и субъектом (в габилизации Хайдеггера). Следующие размышления Ласк выражают эту связь еще более отчетливо: я знаю материю только благодаря тому, что *живу в форме, посредством которой я нечто знаю* ²¹⁸. Форма становится достоянием непосредственного опыта, но не познается. Я живу в категориях как в связях, в которых и посредством которых я знаю вещи. Но если мы «уже» живем во всеохватывающих формах, уже обнаруживаем себя в них, работая через них с гетерогенной материей, то, во-первых, становится излишним вопрос о «применении» категорий и, во-вторых, создается возможность за-

²¹⁶ Ср. § 33, 33 а.

²¹⁷ Что существенно отличается от понимания «наполнения значения» («Bedeutungserfüllung») у Гуссерля. Ср. *Гуссерль* 1901 б.

²¹⁸ Ср. аналогичное высказывание Гуссерля (§ 29), а также § 85-86.

говорить о самой этой жизни-в-категориях (ср.: «бытие-в-мире»). Такая концепция создает благоприятные возможности для того, чтобы объяснить, как ценности реализуются в деятельности человека: ценность или значимое имеет сущностную необходимость в «значении-к» (Hingeltung-auf) – таков формальный характер, свойственный значимости вообще (ср.: «значимость не есть, но значит» Риккерта). Тогда значение (Bedeutung) не есть нечто, отделенное от его «исполнения» (Гуссерль), а плод единства формы и материи. Сущность значения лежит также не в референции (Фреге), – та представляет собой частный, более низкий случай «чистой» значимости ценности. Чисто логическая дедукция категорий (Кант) невозможна: начало категорий находится в а-логическом, они подчиняются своей, «материальной» логике. Если, далее, способ взаимосвязи первичных категорий не имеет логической природы, то индивидуальные формы не связаны взаимными логическими отношениями (против Гегеля). По Ласку, возможен не только непосредственный опыт т.н. «чувственных» данных, но и «нечувственных» – как опыт «до-теоретического Нечто», в котором мы просто живем до того, как познаем его. Потому наш первый опыт категорий таков, что мы «потеряны» в них в «чистой поглощенности» (Absorption) – как, напр., в эстетическом, этическом и религиозном отвержении себя («Hingabe»).

Эти идеи Ласка помогают понять, что именно предположение о возможности «категорий категорий» руководит хайдеггеровскими поисками «изначальной до-теоретической науки» во время Военно-экстренного семестра. Понятийное творчество Хайдеггера, сделавшее его знаменитым (ср. “es wertet”, “es weltet”) также во многом объясняется влиянием фрайбургской школы неокантианства: у Ласка отношение между ценностью и субъектом является симметричным (Hingeltung–Hingabe); ценность не есть, но «ценноствует» («wertet»).

Ласк также помогает Хайдеггеру сохранить позитивное восприятие философии жизни Вильгельма Дильтея, который вполне может представляться ему «наилучшим неокантианцем», поскольку, как отмечает Э.-В. Орт, Дильтей «своим проектом “Критики исторического разума” он не только углубил, но и расширил понимание Кантом познания и открыл таким образом путь к перефомулировке кантианского и неокантианского понятия субъекта, ведущий к Dasein»²¹⁹. Можно было бы также сказать: Дильтей *открыл* путь, который *должен был* привести к понятию субъекта, понятого нетрадиционным образом.

²¹⁹ Orth 1992, 422. – Вообще одно из наиболее важных исследований проблемы взаимоотношений Хайдеггера и неокантианства.

«Жизнь» против «сознания»

Я, к сожалению, не предопределял его философского становления – очевидно, он уже был самобытностью, когда изучал мои труды²²⁰.

Э.Гуссерль

Глава первая. История и жизнь

§ 35 Поиски истории

Именно в 1919-1920 гг. начинает набирать силу слава Хайдеггера как преподавателя. Также к этому времени (1919 г.) следует отнести и первые свидетельства о разногласиях между Хайдеггером и Гуссерлем. В общей дискуссии, состоявшейся 21 июня Юлиус Эббинхауз²²¹, Мартин Хайдеггер и Герда Вальтер²²² критикуют концепцию чистого Я Гуссерля²²³. «Если уж он говорит о трансцендентальном субъекте, – так рассказывает об этом Герда Пфендер своему супругу, – то он (субъект. – И.М.) должен быть понят как исторический; они говорят: чистое Я возникает за счет подавления историчности (Historizität) и является лишь субъектом “содержательно-теоретических актов”»²²⁴. По-видимому, несмотря на серьезную оппозицию философии жизни со стороны неокантианства и феноменологии, влияние идей Дильтея не могло пройти незамеченным для философии начала XX в. Идея ограниченности гуссерлевского трансцендентального субъекта и необходимости каким-то образом «включить» в него историческое измерение витала в воздухе.

Молодое поколение достаточно чутко уловило антиисторицизм гуссерлевской феноменологии. Излюбленным анекдотом Хайдеггера была история о том, как он провожал Гуссерля в Лондон. В Лондоне Гуссерль

²²⁰ Из письма Роману Ингардену от 19 ноября 1927 г.. См.: *Briefe* III, 234.

²²¹ Юлиус Эббинхауз – сын психолога Германа Эббинхауза, упоминавшегося выше в связи с его резкой критикой «Идей к описательной и расчленяющей психологии» Дильтея, приват-доцент Фрайбурга, затем профессор в Марбурге. Сфера интересов: философия Канта.

²²² Ученица Гуссерля. Первая ее крупная работа – «К онтологии социальных общностей» – опубликована в 1923 году в VI томе гуссерлевского «Ежегодника по феноменологии и феноменологическим исследованиям».

²²³ *Schuhmann* 1977, 235.

²²⁴ Письмо Герды Пфендер Алексиусу Пфендеру от 20 июня 1919 г. Цит. по: *Pöggeler* 1989 b, 83; упоминается также в *Pöggeler* 1992, 207.

должен был прочитать несколько докладов, и перед отъездом он делился идеями со своим молодым коллегой. Выслушав изложенный Гуссерлем план лекций, Хайдеггер наконец спросил: где же среди перечисленных проблем феноменологической редукции и трансцендентальной конституции найдется место истории? «Ах, история! – Воскликнул Гуссерль, – Я про нее забыл»²²⁵.

Однако так ли просто обстоит дело, что Гуссерль просто «забыл» про историю? Какие выводы следует сделать из его негативного к истории отношения, известного нам по статье «Философия как строгая наука»? Действительно ли философский трансцендентализм исключает всякий исторический подход? Ведь нельзя не считаться и с точкой зрения, которая видит в феноменологии как раз ту философскую парадигму, которая *спасает* историю.

Эту позицию предстоит представить подробнее²²⁶. Феноменология, как указывает Ландгребе, исследует «трансцендентальные условия возможности такого предмета, как существующая для нас история, которая, в свою очередь, может быть также объектом научного исследования»²²⁷. Причем такая постановка вопроса позволяет «избежать натурализации и объективизации истории, то есть интерпретации истории как, например, «разумной необходимости», исключающей интересы индивидуального существования. Кроме того, в рамках объективистского истолкования феномена истории невозможно решить проблему превращения индивидуального опыта в исторический и наоборот»²²⁸. Вспомним, что одной из задач Дильтея являлось выявление человека как внутренне историчного. Человек в обращении к истории познает не что иное, как себя самого. Однако не создается ли при такой позиции иллюзия, что история есть некая универсальная *среда*, по отношению к которой невозможно занять некую анти-историческую позицию? И если так, то не *объективизируется* ли тем самым сама история?

В этом случае нам пришлось бы признать, что феноменология есть как раз более продуктивный подход к проблеме истории: выясняя «как» возможна история, она обращалась бы к «как» нашего переживания истории, и тогда вполне оправдано решение Гуссерля, который *сперва* обращается к выяснению «условия возможности самого переживания как такового», к фундаментальным структурам сознания²²⁹. Тогда в конечном счете через

²²⁵ Сообщено учеником Хайдеггера Г. Петцетом. Ср. также у Гадамера: *Gadamer 1985 b*, 162. О. Пёггелер, комментируя этот сюжет, замечает, что анекдот во многом теряет свою соль, когда мы вспомним, что Хайдеггеру не могла не быть известна трактовка проблем исторического во второй книге гуссерлевских «Идей к чистой феноменологии». См.: *Pöggeler 1992*.

²²⁶ Немногими авторами исследуется, каким образом возможна *позитивная* разработка проблем истории на почве феноменологического метода. В первую к ним относятся Л. Ландгребе и его ученики (среди них: Г. Хюни), а также Д. Карр. Среди русскоязычных публикаций следует указать на: *Хестанов 1991*, где анализируются некоторые важные публикации на эту тему.

²²⁷ Цит. по *Хестанов 1991*, 68; автор указывает на издание: Landgrebe L. *Phenomenology as Transcendental Theory of History // Husserl. Expositions and Appraisals. L., 1977. P. 103.*

²²⁸ *Хестанов 1991*, 68.

²²⁹ Ср. *Хестанов 1991*, 69-72.

анализ внутреннего сознания времени было бы возможным перейти к выявлению историчности как априорной структуры, на базе которой для нас существует история.

Эти рассуждения должны были прояснить, что феноменологию не так просто упрекнуть в каком-либо «упущении»²³⁰. Однако предстоит выяснить, как реализуется эта вполне легитимная по отношению к конечным задачам постижения истории программа и что случается с самой программой на пути к цели. Анализ этого «что случается» должен быть начат с того, что происходит в тот самый момент, когда Гуссерль в начале века, протестует против историзма. Первое, на что в этой связи следует указать – на анти-исторический пафос одной из самых известных формулировок феноменологии: «Назад к самим вещам!».

§ 36 История, язык и «Назад к самим вещам!»

Как следует понимать этот призыв? Хайдеггер однажды показывал Т. Шихану отдельный оттиск статьи «Философия как строгая наука». В том месте, где Гуссерль говорит, что девизом феноменологии должно быть: «К самим вещам» – молодой Хайдеггер приписал на полях: «Поймаем же Гуссерля на слове»²³¹. Шпигельберг совершенно справедливо отмечает, что эта формула была столь же популярна, сколь и различным образом интерпретируема²³². Многие из феноменологов того времени склонны были толковать ее в том духе, что требуется обращение к полной и не усеченной реальности, к *самим реальным вещам*²³³. И они были правы в той мере, в какой под полной и непосредственной реальностью понималась реальность свободная от всяческих теорий. Но этот аспект формулы заключает – генетически – в себе достаточно отчетливо выраженный анти-исторически направленный смысл.

«Во времена революционного Ренессанса боевым кличем одних было: Долой схоластику и ее вторичный аристотелизм! Назад к Платону, к мастерам античности и к их оригинальным произведениям. Девизом же других было: Долой книжную мудрость! Не у Платона и Аристотеля мы должны спрашивать о природе вещей, но открыть книгу природы в оригинале и узнать о ней отсюда»²³⁴. Именно вторая партия, по мнению Гуссерля, добилась наибольших успехов в науке. Ее представители не собирались отбрасывать мудрость древних целиком, но лишь желали достичь более глубокого понимания древних мыслителей через изучение вещей и, затем, вещей – через мастеров. Решающим был принцип: «Не наука от Возрождения, но наука от изучения самих вещей»²³⁵. Эту ситуацию Гуссерль использует для прояснения своего замысла. Так и *его* призыв «к самим вещам» был ответом на «неудачный» призыв «Назад к Канту!», неизбежно повлекший за собой аналогичные «Назад к Фихте!», «Назад к Гегелю!», а затем – и к Фризу, Шопенгауэру. Радикальность призыва Гуссерля заключалась в противопоставлении всем этим призывам

²³⁰ Ср. далее § 70.

²³¹ Рассказано Гадамером. См.: *Gadamer* 1981, 311.

²³² И потому была, возможно, не самой оптимальной. Ср. *Fink* 1939, [237].

²³³ Ср. *Конрад-Мартиус* 1988.

²³⁴ *Husserl* 1917 b, 202 (Beilage I zu S. 141).

²³⁵ *Ibid.*

«более подлинного»: «к самим вещам, как свободные духом, руководствуясь чисто теоретическим интересом»²³⁶.

1. Итак, *первый смысл* этого феноменологического требования заключается в том, что нам *не следует надеяться постичь истину в оживлении каких-либо исторических образований*. Как раз наоборот: необходимо максимально дистанцироваться от истории: «Я сегодня временами, причем с необходимостью, стараюсь по возможности забыть историю и ее образы (Prägungen)»²³⁷.

Что же должно произойти в этой анти-исторической редукции? «Незабываемые мыслительные мотивы, пробужденные к внутренней жизни из языкового баллазамирования должны начать свою собственную жизнь и расти свободно, не заботясь ни о каких кантах». «Только так, – считает Гуссерль, – мы, живущие, избежим опасности быть задушенными мертвещами. Мы для того живем, чтобы победить их...»²³⁸. Здесь мы сталкиваемся со следующими двумя моментами, важными для понимания призыва «К самим вещам».

2. *Обращение в философии к подлинным проблемам предполагает освобождение от языка*.

3. *Призыв «К самим вещам»* – в той мере, в какой он связан с *освобождением* человека и должен способствовать пробуждению к *внутренней* жизни «мыслительных мотивов» – *не предполагает обращения к реальным вещам или предметам внешнего материального мира*. Он скорее предполагает обращение к субъективности. Как указывает В. И. Молчанов, императивы Гуссерля «Учиться видеть!» и «Назад к самим предметам!» «ориентируют на усилия по достижению так называемого эйдетического созерцания, т.е. созерцания переживаемого смыслового образа предмета...»²³⁹.

Последний важный аспект, на который необходимо обратить внимание – связь призыва «К самим вещам» с идеей «строгой науки». Приложения к работе «Феноменология и теория познания» показывают, что при выполнении этой программы помощницей для нас как раз и выступает «строгая наука», мы реализуем эту программу «обосновывая в свободном исследовании строгую науку»²⁴⁰.

²³⁶ Husserl 1917 b, 202. Особое значение термин «свободный духом» имеет в философии И. Г. Фихте, которым Гуссерль начинает серьезно заниматься в период написания этих заметок. Для предшествовавших и последующих обсуждений проблемы теоретического и практического, одной из центральных для Хайдеггера, важно отметить, что за тем приоритетом, который Гуссерль отдает *теоретическому* как синонимичному *свободному* в значительной степени стоит традиция немецкого идеализма (в первую очередь Фихте). В этой работе Гуссерль более развернуто повторяет сказанное ранее в статье «Философия как строгая наука».

²³⁷ Husserl 1917 b, 207.

²³⁸ Husserl 1917 b, 207.

²³⁹ Молчанов 1988, 45.

²⁴⁰ Husserl 1917 b, 207.

4. Призыв «К самим вещам!» необходимым образом связан с идеей «строгой науки», в которой только и может быть преодолено, «снято» историческое.

Итак, с феноменологией *случается* то, что в своих первых формах она оказывается противопоставленной историческому подходу. Положение исторически ориентированного философствования осложняется еще и некоторыми обстоятельствами, относящимися к академической ситуации того времени. *Естествоиспытатель* и *историк* выступают как две равным образом опасные угрозы для положения подлинной философии в университете²⁴¹. Потому представляется необходимым предварительно отделить абстрактный вопрос о том, возможна ли история на трансцендентальной основе от вопроса о том, *что и по каким причинам произошло* в философии того времени. Представляется несомненным следующее обстоятельство: после неокантов и Гуссерля обратиться к исторической проблематике было (в частности, для Хайдеггера) невозможно прежним способом.

§ 37 Поиски человека

Итак, недоверие к трансцендентальному субъекту как традиционной философии, так и гуссерлевской феноменологии отчасти вызваны подозрением, что в нем пропущено фундаментальное для человека *историческое* измерение. Однако и идея субъекта сама по себе оказывается все менее приемлемой для философии начала XX в. Бунт против трансцендентальной субъективности принимает разные формы: борьбы с «разумом», «сознанием» и т.п.²⁴². Не вызывает сомнений, что и Хайдеггер именно таким образом воспринимает задачу своей философии, противопоставляя «жизнь» «сознанию».

Однако когда мы обращаемся к философии раннего Хайдеггера, то поначалу возникает впечатление, что проблемы жизни и истории не являются для него самостоятельными объектами рассмотрения и что понятие «жизнь» служит для него лишь средством преобразования феноменологии Гуссерля и создания собственной версии феноменологии. Говорить о «периоде философии жизни» в развитии Хайдеггера считают, правда, воз-

²⁴¹ В письме Риккертю (5 ноября 1915 г.) Гуссерль сокрушается: «Половина преподавательских мест, по-видимому, должна безвозвратно перейти во владение экспериментальной психологии. И, к сожалению, беда на этом не кончается; ибо дело обстоит далеко не так, что теперь другая часть преподавательских мест осталось бы за самой философией, возникает антагонизм между естественнонаучными и филологическо-историческими группами на факультетах, так что если ученые-естественники протащили своих «естественнонаучных философов», то теперь историки хотят иметь своих «исторических» философов. Но это открывает путь эклектическому историцизму, и живая, работающая над живыми проблемами философия, будет иметь значение только тогда, когда она станет исторической окаменелостью для собирателя исторических окаменелостей». – В пер. В. А. Куренного.

²⁴² Ср. § 23.

можным применительно к 1919-1923 гг., полагая, что если бы ему довелось написать книгу в то время (а не в 1926 г.), то она, наиболее вероятно, называлась бы «Жизнь и время», а не «Бытие и время». Однако этот тезис еще нуждается в обосновании. Ведь в тот период Хайдеггер, как можно судить по названиям читанных им лекционных курсов, был больше занят развитием феноменологии, а не философии жизни.

Глава вторая. Феноменология в первые десятилетия XX в.

§ 38 Феноменология для Хайдеггера в 1919-1920 гг.

Исследователи неоднократно обращали внимание на то, что излюбленным и довольно «формальной» характеристикой феноменологии для Хайдеггера была единственно только знаменитая формула «Назад к самим вещам!». Да и она, как будет видно далее, оказалась существенно перетолкована.

Ответить на вопрос, чем же были эти самые вещи для Хайдеггера мы сможем несколько позже. Предшествующие зимнему семестру 1919-1920 гг. лекции пока позволяют говорить только о том, что Хайдеггер также разделяет понимание Гуссерлем феноменологии как *универсальной и беспредпосылочной* науке, однако еще не вполне определился, в чем должен заключать специфический смысл научности этой науки. Прежде чем перейти к хайдеггеровской концепции феноменологии, изложенной им в 1919-1920 гг., посмотрим, что представляло собой к этому времени феноменологическое сообщество. Это позволит нам понять, что придавало Хайдеггеру уверенности в необходимости создания своего варианта феноменологии.

§ 39 Историческая справка

В начале века облик феноменологии целиком и полностью определялся работами и лекциями Эдмунда Гуссерля. Поскольку далее речь пойдет о том, каким образом Хайдеггер шел «через» феноменологию, необходимо обозначить контуры того, чем была феноменология не только до него, но и до Гуссерля. Ведь мы принимаем феноменологию в гуссерлевской трактовке *в том случае, когда мы пытаемся определить принадлежность к этой традиции Хайдеггера*. Но если речь идет о термине, то его история – не только благодаря известному труду Гегеля – восходит к достаточно давним временам. По крайней мере начиная с XVIII в. труды различных мыслителей во многом подготавливают использование понятия «феноменология» Гуссерлем.

Феноменология впервые используется и фиксируется в качестве термина Ламбертом в «Новом Органоне», выступая в качестве четвертой части общего наукоучения и является «теорией кажимого (Schein), его влияния на правильности и неправильности человеческого познания». Понятие кажимого ведет свое начало от проблематики зрения, переносится из нее на другие области, и потому феноменология может быть названа «трансцендентальной оптикой». Она имеет, по Ламберту, тройкую – по преимуществу критическую – задачу: 1) исследовать и определить кажимость по его видам и происхождению (ис-

токама); 2) определить влияние кажимости на человеческое познание; 3) предоставить средства, избежать воздействия кажимости на процесс познания (поиска) истины. Ф. К. Отингер (Oetinger) сравнивает феноменологический образ мысли с геометрическим или механическим. Если феноменологический исходит из естественных созерцаний, то геометрический производит дедукцию из общих положений. «Божественное писание говорит с нами, детьми, феноменологически...» – говорил он. Так, поначалу «феноменологическое» обозначает преимущественно естественное познание или «*communis opinio*». Опираясь на понимание феноменологии Ламбертом, И. Гердер (1744-1803) использует ее в своих попытках дать новое обоснование эстетике. По Гердеру, важно не пытаться определять прекрасное «сверху», но, скорее, отыскивать его в «феноменах», видимых явлениях. В этом смысле феноменология есть прежде всего описание (дескрипция) тех явлений, которые представляют собой соотношение линий, плоскостей, фигур, цветов, в которых непосредственно явлено прекрасное. В основном перенимая понятие феноменологии от Ламберта, И. Кант в одном из писем Ламберту говорит о ней как о «*phaenomenologia generalis*», предшествующей метафизике в качестве «негативной науки» или «пропедевтической дисциплины». Задача феноменологии должна заключаться в том, чтобы определить границы чувственности. Понятие феноменологии Кант использует также и в «Метафизических началах естественных наук», где она больше не выступает в качестве критики кажимости, как у Ламберта, но служит задаче превращения явления в опыт. В XIX веке этот термин используется Гегелем («Феноменология духа»), где феноменология понимается как «лестница знания», по которой индивид восходит от непосредственного обыденного сознания к философскому мышлению и абсолютному знанию. Brentano (1837-1917), который и после отхода от католицизма оставшийся под сильным влиянием схоластики и Аристотеля, не использовал термин «феноменология» для обозначения своей исследовательской программы, однако переформулировав средневековую идею *интенциональности* для классификации психических феноменов, оказал значительное влияние на последующую феноменологию. Если феноменология в XIX-XX выступает в целом в русле отрицания кантовского ее понимания, что проявляется преимущественном обращении к мыслителям до-кантовского периода – Декарту, то именно Brentano становится первооткрывателем феноменологии для последующей философии: А. Майнонга (1853-1921), в традиции феноменологии известного своей «теорией предметности», но в первую очередь, для Э. Гуссерля. В свою очередь исследования Гуссерля привлекли внимание философов XX в. к Б. Больцано (1781-1848) – также противнику Канта. Уже Больцано развивает мысль, ставшую главным пунктом критики Г. Фреге (1848-1925) ранних трудов Гуссерля, начиная с «Логических исследований» – одной из основных и для гуссерлевской феноменологии. Логика от психологии не зависит не может быть обоснована эмпирически: законы логики не тождественны процессам, протекающим в мышлящем сознании, но являются вневременными и внепространственными («положениями по себе»). Логика не есть, потому, и совокупность нормативных правил того, как следует мыслить. Законы логики не нормативны, но относятся к бытийственному. Так, закон противоречия, запрещающий, чтобы «А» было в одно и то же время и в том же отношении «не-А», не имеет отношения к тому, что о субъекте не может быть высказано два противоречивых предиката или даже два противоречивых суждения. Он означает только, что оба высказывания не могут быть вместе объективно истинными. У логики есть, таким образом, собственная область: значение. То, что означает высказывание, что мы схватываем, когда понимаем высказывание, то, что в ней «выражено», «подразумевается», «интен-

дировано», не тождественно содержанию того или иного индивидуального сознания. Оно есть Общее, Идеальное, Предмет, Сущность.

§ 40 Первые десятилетия XX в.

Как известно, своей славе и популярности, начинающей набирать силу в 10-х годах XX в., феноменология обязана таким произведениям Гуссерля, как «Логические исследования» (1900-1901), «Философия как строгая наука» (1911), «Идеи к чистой феноменологии (Кн. 1)» (1913), а также лекциям и семинарским занятиям Гуссерля во Фрайбурге и Геттингене. Популярности способствовала и явная нацеленность Гуссерля на создание феноменологического сообщества, понимаемого им как союз единомышленников. Еще в 1904 г. при посредничестве Иоганна Дауберта он вступает в контакт с мюнхенскими учениками Теодора Липпса. Одной из первых важных вех на пути этого сотрудничества стало создание рабочей группы, заявившей о себе в 1913 г. первым выпуском «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям». Различия во мнениях поначалу не были помехой, они воспринимались, скорее, как обстоятельство, обогащающие совместное исследование²⁴³. Первые признаки разлада внутри сообщества появляются уже в 1915-1918 гг. и становятся явно зримыми в начале 20-х годов.

Основные упреки самого Гуссерля были вызваны тем, что коллеги, как ему казалось, с недостаточной серьезностью восприняли предложенные им после 1911 г. идеи. К ним относились идея трансцендентальной редукции, и развиваемая Гуссерлем теория конститутивной проблематики²⁴⁴, – то есть идеи периода *трансцендентальной феноменологии*.

Произведение Гуссерля, обозначившее его переход к трансцендентальной феноменологии: «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Кн. I), придало феноменологии новый – трансцендентальный поворот. К аспектам, составляющим сущность феноменологического метода, причисляют: примат сознания, редукцию, проблему конституции, трактовку «феномена» и т. д. Поскольку предметы открываются нашему сознанию, то феноменология в ее гуссерлевской версии может в узком смысле быть понята как наука феноменов. Феноменологический метод базируется на *редукции* двоякого рода: сначала *зидетическая редукция* отвлекается, исключает («выносит за скобки») эмпирическую экзистенцию “Я”, конкретных психологических актов познания и реального мира, и начинает рассматривать их всеоб-

²⁴³ Подробнее см.: *Spiegelberg* 1969 [II], 3-7.

²⁴⁴ О сомнениях Гуссерля ярко свидетельствует следующая ситуация, относящаяся к з.с. 1917-1918 гг. «Я передала приветы от Пфендера, – рассказывает о беседе с Гуссерлем ученица Пфендера Герда Вальтер, – на что Гуссерль осведомился о делах своего коллеги, и, потом, к моему удивлению, сказал, что, если я слушала феноменологию в Мюнхене, то у него таятся некоторые сомнения на этот счет – являлась ли она тем же самым, что понимает под феноменологией он. По словам Гуссерля, ему было не вполне ясно, закончилось ли в Мюнхене дело анализом сущности или нет...». Ср. *Walther G. Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum. Remagen, 1960. S. 204.* (Цит. по: *Smid* 1982, 110.). О различиях между Гуссерлем и Пфендером в понимании эпохе см. *Spiegelberg* 1982, 5-20.

шую идеальную сущность (эйдос). Вторым шагом является *феноменологическая редукция*, в которой «выключается» также и зависимость этих предметностей от сознания. Феноменология рассматривает свои предметы «лишь» как предметы, как корреляты сознания. После проведения осуществления эйдетской и феноменологической редукций исследователю открывается *чистое сознание*, которое, однако, не является абсолютно пустым. Оно разделяется на как деятельность, [акт] осознания – *нозис* (Noesis), и осознанное – *ноэма* (Noema). Осознанное не содержится в «ноэзе» в качестве *реальной* (reel) составной части, но конституируется деятельностью сознания как его предмет. Именно поэтому ноэма может быть усмотрена в акте непосредственного *сущностного усмотрения, идеации*. Феноменология есть поэтому чисто дескриптивное учение о сущностях имманентных форм сознания.

Гуссерль, вероятно, уже тогда вполне мог бы заявить: «Феноменология – это я»²⁴⁵. Очевидно, эта высшая степень идентификации себя с феноменологической программой и приводила его впоследствии к иногда совершенно непредсказуемому наделению характеристиками «феноменолог» и «феноменологический»²⁴⁶.

Но поскольку дело заключается, по-видимому, не столько в термине, сколько в сформулированной исследовательской программе, замышлявшейся как предприятие, нацеленное на создание основы для всей системы научного знания и призванное объединить вокруг решения этой задачи широкие круги исследователей, то нельзя обойти вниманием и взгляды, развивавшиеся широким кругом исследователей вокруг Гуссерля.

Это обращение выявляет, однако, новые обстоятельства. «Феноменология» начинает развиваться в философских кругах *параллельно* введению в оборот Гуссерлем исследовательской программы с таким же названием.

Еще в девяностых годах XIX века в трудах «Академического объединения психологов» можно было обнаружить использование понятия «феномен» и «феноменология» в значении, близком к гуссерлевскому. Так, Карл Гюттлер полемизирует с «индуктивной психологией», высказывая мнение, что «характерная черта сегодняшней феноменологии состоит в том, что она исходит не из нематериальной, по-себе существующей душевной субстанции, но желает быть “психологией без души”, учением о явлениях (Phänomene) сознания»²⁴⁷. Пфендер и Эттлингер были первыми из учеников Гуссерля, использовавшими термин «феноменология» или «феноменологический» для обозначения собственного метода исследований. Опубликованная Пфендером в 1900 г. «Феноменология волеия» уже в декабре 1899 г. была представлена философскому факультету Мюнхенского университета (в самом тексте, правда, термин не использовался). Также к 1899 г. относится диссертация Эттлингера, написанная под руководством Т. Липпса. Критикуя В. Вундта, автор пишет: «Сколь сложным бы ни было при нынешнем уровне развития психологии дать более подробное исследование и описание этого чувства особого рода, поскольку речь идет о феноменологических определениях, должна быть предпринята попытка сделать это возможно более полно. Теоретические раз-

²⁴⁵ Подобно тому, как впоследствии он сказал: «Феноменология – это я и Хайдеггер». – см.: *Briefe* VI, 387.

²⁴⁶ Подробнее см.: *Chronik*, 175; *Мухайлов И.* 1996, 285-298.

²⁴⁷ *Gütler C. Psychologie und Philosophie. Ein Wort zur Verständigung.* München, 1896. S. 3. (Цит. по: *Smid* 1982, 113).

яснения, истолкования феноменов, основывающиеся на лежащих в их основе процессах, могут следовать лишь за результатами анализа»²⁴⁸. Как справедливо замечает Сמיד, это очень важное свидетельство, поскольку уже здесь термин «феноменологический» обозначает «описание психических феноменов, т.е. явлений, имманентно имеющихся в сознании, причем описание должно воздерживаться от метафизической спекуляции. Таким образом, феноменология понимается как метод или характер рассмотрения психического»²⁴⁹, причем эти высказывания тем более неожиданны, что сделаны за два года до появления второго тома «Логических исследований» Гуссерля. Возможно, именно этими обстоятельствами объясняется претензия мюнхенской феноменологии на независимое от Гуссерля происхождение²⁵⁰.

Может возникнуть вопрос, насколько такое обращение к истории феноменологии является в данном случае уместным. Эта историческая справка может быть оправдана по крайней мере тем, что одним из главных вопросов последующих разделов является: в какой мере в философии Хайдеггера 1916-1926 гг. присутствуют мотивы философии жизни, а в какой – феноменологии. Так, когда далее речь пойдет о желании Хайдеггера представить свою версию феноменологии, то неизбежно возникнет вопрос: насколько оправданно такое новаторство. В свою очередь, для решения этой проблемы необходимо по крайней мере иметь в виду то, как видятся перспективы развития феноменологии в современных дискуссиях. «Оживление (Neubelebung) феноменологии не есть только вопрос о возвращении к ее прошлому, – считает такой известный специалист в этой области как Г. Шпигельберг, – это прошлое уже во многом слишком сильно встало между феноменологией и живыми проблемами (lebendigen Sachen). Для некоторых феноменологов главной темой исследования стали даже не вещи, а сами тексты»²⁵¹. На первый взгляд, выраженное здесь безусловно справедливое опасение ставит под сомнение не только предложенный выше исторический экскурс, но и делает проблематичным и замысел всего предлагаемого читателю исследования (правда, в таком случае этот тезис мог бы быть обращен и против самого Шпигельберга). Однако далее Шпигельберг поясняет, что имеется в виду: «От этого балласта (т.е. от исторического балласта. – И.М.) мы должны освободиться посредством анти-исторической редукции. Для ортодоксии гуссерлевского или другого варианта в подлинной феноменологии нет места. В этом смысле требованием сегодняшнего дня является освобождение от ложного гуссерлианства: то есть от укоренения феноменологии в трансценденталистических догмах без проверки их "оперативных" предпосылок. Мое опасение заключается в том, что феноменология ведет в трансцендентальный тупик, из которого она уже не найдет выхода к внефеноменологическому философствованию» (курсив мой. – И.М.)²⁵². Однако в таком случае то, что продельывает в лекциях з.с. 1919-1920 гг. Хайдеггер (а также в более поздних лекционных курсах) как нельзя лучше соответствует тому, что Шпигельберг называет «требованием сегодняшнего дня».

²⁴⁸ Ettliger M. Zur Grundlegung einer Aesthetik des Rhythmes // Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1899. Bd. XXII, S. 169. (Цит. по: Smid 1982, 114).

²⁴⁹ Smid 1982, 115.

²⁵⁰ В явной форме такое мнение высказывалось А. Райнаху И. Даубертом, см.: Smid 1982, 115..

²⁵¹ Spiegelberg 1982, 29-30.

²⁵² Ibid.

Важно, что если мы попытаемся представить себе исторический контекст, в котором это философское направление начало развиваться, то увидим: ситуация в немецкой культуре начала XX в. отличалась таким своеобразием, что *каждый* был в состоянии воспринять новую идею радикальной науки как свое собственное дело, которым он бы мог заниматься в сообществе единомышленников на правах равного.

Хайдеггер полагает, что напряжение (*Spannung*) внутри самой феноменологии, замеченное и Гуссерлем²⁵³, «значительно более принципиально и более важно для будущей судьбы феноменологии, чем в это хотелось бы верить Гуссерлю» (17). Позитивный для Хайдеггера вывод, следующий из анализа современного ему состояния феноменологии является отсутствие феноменологии как некоего образца – по его мнению, «не существует чего-то вроде ортодоксальной феноменологии или принуждения к какой-либо школе: решающей является подлинно *исследовательская*, недилетантская работа» (17). Многие мыслители, получившие известность в Германии в до- и послевоенные годы, занимали в отношении феноменологии именно такую позицию. Так, в приведенной выше цитате Хайдеггер почти дословно повторяет оценку состоянию нового направления, данную в 1916 г. Максом Шелером²⁵⁴. Однако и сам Шелер лишь в немногом расходитсся с характеристикой нового философского начинания, данной Гуссерлем во вступительном слове к изданию первой книги Ежегодника²⁵⁵.

²⁵³ *Heidegger* 1919/20, 17. Хайдеггер ссылается здесь на введение Гуссерля к семинару «Трансцендентальная эстетика и трансцендентальный идеализм». Далее ссылки на лекцию Хайдеггера з.с. 1919-1920 гг. в тексте.

²⁵⁴ *Шелер* 1917, 198.

²⁵⁵ *Husserl* 1913 а, 63-64.

Глава третья. «Основные проблемы феноменологии» и проблема начала

§ 41 Особенности лекционного курса

Прежде чем приступить к анализу первой, пожалуй, самой важной по своим теоретическим следствиям лекции Хайдеггера сделаем еще одно отступление. «В самой природе феноменологических исследований заложено то, что их нельзя реферировать в укороченном виде...», – говорил как-то сам Хайдеггер о «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля. Поэтому, мы сталкиваемся с серьезными трудностями, когда желаем «воспроизвести» главные идеи «Основных проблем феноменологии».

Лекции самого Хайдеггера можно было бы обозначить как «феноменологические» в том смысле, в каком их автор некогда говорил о феноменологичности исследований Гуссерля. В чем же заключаются основные трудности? Движущийся медленными шагами ход размышлений, постоянно перепроверяющего обоснованность каждого сказанного слова, снова и снова возвращающегося к дополнительному прояснению своих исходных установок. Поиски языка: ощупывание и взвешивание каждого слова, испытание, «просвечивание» его во всевозможных новых словосочетаниях, использование обычного языка для отражения мельчайших микро движений мысли. Все это создает текст особого характера, по отношению к которому «любая подробная передача содержания была бы – говоря феноменологически – недоразумением»²⁵⁶.

Действительно, лекции Хайдеггера не дают никакого «знания», которое можно было бы «взять на вооружение», которым можно оперировать как фактом или оценивать как «позицию». В более поздних хайдеггеровских лекциях немного успокаивается «терминологическое буйство» и значительно сильнее чувствуется тенденция к систематизации, изложению конкретных идей. Примером здесь могут послужить: «Феноменология созерцания и выражения» (лекция л. с. 1920 г.), в которой Хайдеггер пытается перейти к выявлению внутренне историчного характера фактической жизни. В «Основных проблемах феноменологии» была проделана предварительная работа, необходимая для выполнения этой задачи. «Онтология. (Герменевтика фактивности)» (л.с. 1923 г.) также представляет собой систематическое изложение уже свершившейся хайдеггеровской мысли. В 1923 г. Хайдеггер не прокладывает новые пути (как в 1919 г.), но занимается построением, развитием своей философии, пользуясь достигнутым ранее как *результатом*. В большей или меньшей степени это свойственно всем его лекциям после 1923 г. Так, и во «Введении в феноменологическое исследование» (з.с. 1923-1924 гг.) ход размышлений Хайдеггера подчинен скорее «методическим» задачам, вытекающим из принятия «фактической жизни» (или: «фактивности»), «здесь-бытия» [Dasein] – все термины используются пока как равнозначные синонимы) в качестве отправной точки движения мысли. Этими задачами является критика феноменологии Гуссерля и выяснение условий, при которых «сознание» пре-

²⁵⁶ Хайдеггер о «Логических исследованиях» Гуссерля. См.: *Heidegger M. 1925 b, 32.*

вращается в центральную феноменологическую категорию. Чрезвычайно сильно Хайдеггеровский «систематизм» ощущается также и в «Прологеменах к истории понятия времени» (л. с. 1925 г.).

«Основные проблемы феноменологии», напротив, в значительно большей степени имеют экспериментальный характер, затрудняющий воспроизведение их содержания в любой форме. Однако подробный анализ хайдеггеровского хода мысли необходим, чтобы дать представление о работе, которая по глубине и масштабности замысла скоро будет, возможно, рассматриваться как один из основополагающих, «классических» трудов по теории «неклассической» феноменологии.

§ 42 Применение «феноменологического» метода к построению самой феноменологии

Не только отсутствие единой версии феноменологии подвигает Хайдеггера на выработку ее теории, выяснение условий возможности феноменологии как таковой. Хайдеггер желает «феноменологично» подойти к ней самой, т.е. выяснить сначала, что и каким образом должно с необходимостью стать ее темой. В основе лежит точка зрения, с которой трудно не согласиться: феноменология по своему изначальному замыслу «не имеет права взять свою научную проблематику со стороны, от чего-то ей чуждого» (2). Следовательно, проблемная сфера и метод могут быть получены только из истоков самой феноменологии, ибо «только настоящая и конкретная реализация и следование заложенным в ней “тенденциям” ведет к ней самой и ее подлиннейшей проблемной сфере» (2). В этом смысле «изначальная и самая последняя кардинальная проблема феноменологии есть она сама для себя самой» (1).

Многократно повторенный Гуссерлем тезис о феноменологии как *основополагающей науке*²⁵⁷ хотя и принимается Хайдеггером с самого начала, но перетолковывается в своем «предельном» смысле – как идея об *изначальной науке* «об абсолютном происхождении духа самого по себе и для-себя-самого – “жизни самой по себе и для-себя”» (1). Эта по-гегелевски звучащая формулировка подтверждает свое происхождение дальнейшей ссылкой на «Феноменологию духа» (11). В этом месте предстоит немного задержаться и спросить: *За кем же все-таки в большей степени – Гегелем или Дильтеем – осталось «последнее слово», окончательно определившее выбор Хайдеггера в пользу жизни как «изначального феномена» феноменологии?*

Этот вопрос следует несколько разъяснить. Выше мы говорили, что на определенном этапе своего пути Хайдеггер вполне мог бы написать книгу под названием «Жизнь и время», а не «Бытие и время». Как правило, на Хайдеггера смотрят как на мыслителя, находящегося между двумя основ-

²⁵⁷ Если феноменология должна служить основой всего знания, то она, как полагает Гуссерль, является наукой в конечном смысле (*letzwissenschaftliche Wissenschaft*) (ср.: *Husserl* 1923/24, 186). Будучи научной в предельном смысле, феноменология должна дать обоснование себе самой (*Ibid.*, 190), и в этом смысле является «методологической наукой» (*Ibid.*, 230).

ными и некоторым образом антагонистическими парадигмами: феноменологией и философией жизни. Действительно, Хайдеггер, как будто постоянно занимается феноменологией, правда, использует при этом модифицированные категории философии жизни. Если Дильтею и графу Йорку в «Бытии и времени» уделяется не слишком много внимания, то Гегеля на протяжении лет десяти Хайдеггер и вовсе упоминает лишь несколько раз. Специальный лекционный курс по «Феноменологии духа» Хайдеггер хотя и читает, однако уже после выхода в свет «Бытия и времени». В то же время, уже к 1918 г. Хайдеггер демонстрирует довольно детальное знакомство с Дильтеем и его произведениями²⁵⁸. Как уже говорилось, в основу своей более радикально спроектированной феноменологии Хайдеггер кладет конкретную фактическую жизнь. Необходимой предпосылкой для того чтобы этот проект оказался удачным, должна быть предварительная экспликация жизни как «первой» и «последней» реальности, за пределы которой невозможно выйти в мышлении – что и было в свое время сделано Дильтеем. Были созданы благоприятные предпосылки для толкования «жизни» как наиболее «изначального» феномена, который бы в максимальной степени соответствовал бы претензиям феноменологии на роль универсальной, основополагающей и абсолютной науки. Итак, «последнее слово», как кажется, остается за Дильтеем.

Однако противопоставлять Гегеля и Дильтея было бы неверно. Во-первых, благодаря самому Дильтею (работу «История юности Гегеля») внимание Хайдеггера могло быть обращено на ранние труды Гегеля, в том числе и на его «Феноменологию духа»²⁵⁹. Идеалом молодого Гегеля была жизнь, единая сама с собой, а также единство божественного и человеческого, бесконечного и конечного, преодоление господства противоположностей (как, например, духа и природы). Вдобавок ко всему – мотивы освобождения и историчности, которыми была пронизана «Феноменология духа». Гегель считал, что если в определенную эпоху дух отчуждается от своего жизненного смысла, заключенного в божественном, и порабощается (как политически, так и религиозно) безжизненными обычаями и несправедливыми законами, то причина этой утраты должна быть прослежена далеко вглубь истории. Это значит, что наука о «духе самом по себе и для себя» необходимым образом имеет *историческое* измерение. И в процессе этого исторического движения феноменологии духа совершается своеобразное *освобождение*: дух возвращается к «жизни-самой-по-себе и для-себя». Не трудно представить, как эти идеи, причем главным образом проблема *порабощения* духа, могли вдохновить Хайдеггера в его борьбе с гуссерлевской трансцендентальной субъективностью²⁶⁰.

²⁵⁸ В письме от 7 ноября 1918 г. Хайдеггер, объясняя Э. Блохманн, как по его мнению следует писать работу о Шлейермахере, советует вначале не читать «вообще никакой литературы о нем кроме гениального раннего труда Дильтея “Жизнь Шлейермахера”» и далее перечисляет практически все прижизненно опубликованные труды Дильтея. *Heidegger/Blochmann*, 11.

²⁵⁹ Обсуждение параллелей между *Гегелем* и *Дильтеем* – отдельная тема, которую мы здесь не затрагиваем.

²⁶⁰ Кстати, в одной из работ, сохранившейся частично, Гегель говорит, что не имеет принципиального значения, является ли человек рабом трансцендентального Бога или «чистого Я». См.: *Pöggeler*, 1993, 116.

Однако вернемся к хайдеггеровской концепции феноменологии. Хайдеггер стремится показать, «что феноменология есть не случайное философское изобретение, не просто новая система... но что ее существование *необходимо*, т.е. что существуют подлинные радикальные мотивы духа, ведущие к ней» (171). Полагать лежащим в основании феноменологии нечто, само являющееся предпосылочным, означало бы изначально ограничить ее универсальность и абсолютно изначальный смысл. Единственно беспредпосылочным началом была бы «фактическая жизнь в ее фактичности, богатство ее отношений», поскольку она есть для нас ближайшее (*Nächste*) – «мы сами являемся ею» (173). Здесь в игру вновь вступает идеал научного знания, уже обсуждавшийся выше – *беспредпосылочность*. Теперь, когда объединяются два требования – *беспредпосылочности* исходной области движения и ее *имманентности* «источку феноменологии», выясняется, что этим условиям удовлетворяет только «фактическая жизнь в ее фактичности и богатстве ее отношений»²⁶¹.

Поскольку такая позиция сама следует из фактической жизни и ее фактичности, ее обоснованность может быть подтверждена или опровергнута, «если я вообще фактически являюсь фактическим и найду возможные пути из него самого и находящиеся в нем самом» (173).

§ 43 «Жизнь» и «история» как конечные цели по-новому осмысленной феноменологии

Может показаться, что феноменология интересует Хайдеггера ради нее самой, и что «фактическая жизнь» – всего лишь наиболее прочная для нее база. Однако в определении феноменологии как радикальнейшего исследования всегда присутствует и озабоченность Хайдеггера проблемой самой жизни как таковой, что можно толковать как отголосок кризиса философии XX в.

«Всеохватывающая беспомощность овладела нашей сегодняшней жизнью, ибо жизнь отделилась от подлинных истоков самой себя и протекает на своей собственной периферии... Мы сегодня настолько сведены с пути и испорчены неподлинной понятийностью, что почти

²⁶¹ Мотивы, которые руководят Хайдеггером в его перетолковывании феноменологии – максимально полное воплощение заложенного в ее идее принципа беспредпосылочности и универсальности. Это возможно, считает Хайдеггер, если мы вместо «сознания» (которое он здесь, правда, не называет) обратимся к чему-то еще более беспредпосылочному, универсальному и всеохватывающему – т.е. к фактической жизни. Но если в этом заключается решение Хайдеггера, то следует сказать, что его усилия найти подлинно всеохватывающую реальность, которая бы не случайным образом, а по необходимости должна стать темой феноменологии не были *последними* усилиями такого рода. Много позже американские феноменологи (Марвин Фарбер, Арон Гурвич) совершили аналогичный шаг, заявив, что такой реальностью должен являться *социальный мир*. Так Фарбер считает, что несмотря на претензии феноменологии на универсальность, она оказывается «частной и вторичной процедурой». Феноменология не является «полной философией», какой она замышлялась, поскольку говорит об «искусственно избранном типе опыта», не предполагает множественности методов. См. *Farber 1973, 137-139.*

уже не видно возможности выйти из этой до самих корней простирающейся испорченности» (20).

Причем Хайдеггер, как и Гуссерль²⁶², считает, что решающее усилие в преодолении этого состояния должно быть сделано именно феноменологией и теми, кто над ней работает. Интеллектуальная деятельность понимается в традиции Йорка–Дильтея как «жизненная» по своему характеру. В размышлениях Хайдеггера по поводу феноменологии явно присутствует уже знакомая нам мысль о том, что «только жизнь способна постичь жизнь»: «...заблудившаяся жизнь во всех формах своих манифестаций – в том числе в философии и науке – может быть обновлена лишь посредством подлинной жизни и ее радикального и последовательного осуществления» (22-23). В конце лекции вообще обнаруживается, что проблему жизни Хайдеггер считает принципиальной не как отдельно взятую, но лишь в ее связи с историей.

В связи с упомянутой ситуацией кризиса современной культуры для Хайдеггера встает следующая проблема: как может *конкретный исследователь* реально осуществить (воплотить в себе) феноменологическую установку, т.е. «настроиться на живые мотивы и тенденции духа» (24), где контролем может быть только внутреннее призвание и самопроверка. Иначе: как «настроиться» на феноменологию, предполагающую вывести культуру из кризиса, когда – вспомним замечание Ясперса – *сам* принадлежишь культуре, находящейся в состоянии кризиса?²⁶³

Но понимание жизни и истории – лишь общая конечная цель, стоящая перед Хайдеггером. Пока же важно *начать* исследование, находясь в гуще самой фактической жизни, о которой предварительно ничего не известно.

§ 44 Поиски путей к жизни как к изначальной области феноменологии

Изначально мы не можем говорить, «будто в феноменологии есть специальные проблемы – в ней есть только конкретные проблемы», – замечает Хайдеггер (26). Проблемы в свою очередь выражаются «в характере постановки вопросов, методе, отнесенном к некоторой предметной области». Хайдеггер, верный требованию, согласно которому вещи, предметная область должны диктовать ход исследования, заставляет смотреть на высказанный в начале лекций тезис о проблеме жизни как «изначальном феномене» как на гипотезу. Сначала ставится вопрос, каким образом может быть дана, получена проблемная сфера или область. Дана ли она «просто так»? И что вообще означает «данность» – «это волшебное слово феноменологии» (5)?

Лекции з.с. 1919-1920 гг. – первый важный *позитивный* шаг Хайдеггера в направлении создания собственной системы. Движимый пафосом дильтеевской философии, Хайдеггер старается показать, что феноменологиче-

²⁶² Ср. § 24, 29.

²⁶³ Ср. заключительные замечания к § 29, а также § 2 (Йорк фон Вартенбург формулирует стоящую перед ним задачу в эпоху, характеризующуюся исчезновением «элементарной радости от исторического»).

ские проблемы необходимо поставить на совершенно иную основу – фундамент под названием «фактическая жизнь». Философ, далее, намеревается показать, что этот иной подход действительно возможен. Задача, которую поставил перед собой Хайдеггер, нуждалась в разработке столь же тщательной, как то было сделано в соответствующих исследованиях Гуссерля. При этом создать заново предстояло практически все: методику исследования, терминологию и т.п. Исследование возможности феноменологии жизни в «Основных проблемах феноменологии» имеет ключевой характер для всей последующей хайдеггеровской мысли.

Следует отдать должное дерзости хайдеггеровского замысла. Желая быть «феноменологом больше чем сам Эдмунд Гуссерль», он старается показать, что исполнение феноменологии Гуссерля «не дотягивает» до тех изначальных программных установок, которые были ею же самой провозглашены и пытается предложить более радикальный, «более подлинный» ее вариант.

Хайдеггер производит величайший мыслительный эксперимент, которым он желает продемонстрировать «право на существование» следующих идей. Создание абсолютно «беспредпосылочной» науки (феноменологии) вовсе не предполагает обязательного и необходимого предварительного обращения к данностям «сознания» отправной точке исследования. Исходным мотивам, заложенным в самой феноменологии, значительно более полно могла бы отвечать повседневная жизнь, взятая в роли первичного феномена.

§ 45 Проблема начала и «феноменологический круг»

Обозначив проблему начала феноменологического исследования как принципиальную для феноменологии, Хайдеггер задает еще один – более фундаментальный – вопрос: что есть это самое «начало» с точки зрения феноменологии? Не подразумевается ли здесь некая исходная точка и последующее *линейное* продолжение? «Поскольку мы сами стоим на [этой] линии, нам не может удаться встать на какую-либо точку вне ее» (4).

Как это часто бывает, проблемы с особой остротой обозначаются тогда, когда пытаются радикализировать, довести до логического конца то или иное начинание.

Метод должен, по Хайдеггеру, определяться, «вырастать» из определенной *проблематики* (5). И эту мысль вполне можно считать соответствующей основному пафосу гуссерлевской феноменологии. Действительно, вещи, проблемная область должна диктовать ход исследования. Недопустимо извне навязывать «вещам» какие-либо конструкции, схемы и модели понимания – в этом и состоит смысл призыва «к самим вещам». Хайдеггер вводит важное дополнение к этому тезису: сами проблемы формулируются в зависимости от «характера постановки вопросов, метода, отнесенного к некоторой предметной области» (4-5). Ведь самый первый шаг с необходимостью определяет как то, к чему мы начинаем свое движение (т.е. предмет исследования), так и характер, особенности этого движения (метод исследования).

Между тем задача, стоящая перед Хайдеггером, была, по-видимому, более сложной. Необходимо показать, что нечто должно *с необходимостью* стать темой феноменологии. С самого начала был провозглашен (или просто молчаливо принят) идеал феноменологии как абсолютной и универсальной науки, что наложило на феноменологию определенные обязательства. Понятно, что взять теперь «свою научную проблематику со стороны, от чего-то ей чуждого» феноменология «не имеет права», иначе ей придется обороняться против достаточно серьезной критики, которая, возможно, пожелает выяснить, не совершает ли феноменология тем самым некоего фатального для нее греха, впуская в себя что-то совершенно ей чужеродное, которое неизвестно еще каким образом скажется на ней самой – а ведь это особенно актуально для исследовательской программы, в которой заявлено, что ее развитие будет диктоваться «самими вещами».

Сама проблема начала приобретает для феноменологии рефлексивный, обращенный на себя характер. Очевидно, проблемная сфера и метод должны быть получены из самой феноменологии. Но ведь она как исследование еще «не началась»! Выход, которым воспользовался Хайдеггер, можно рассматривать как в определенной степени паллиативный: проблемная сфера и метод будут получены из *истока* феноменологии (5). Словом «исток» Хайдеггер намечает линию, которая вполне может превратиться в «дурную бесконечность», поскольку не очевидно и то, как может быть доступен сам этот «исток». Но сам исток понимается скорее образно – как средоточие движущих сил, соков, питающих рост... В этом же духе следует понимать термин «тенденция», часто используемый Хайдеггером: «только настоящая и конкретная реализация и следование заложенным в ней самой «тенденциям» ведет к ней самой и ее подлиннейшей проблемной сфере» (5-6).

Итак, что должно стать таким истоком? Хайдеггер находится в сложном положении, ибо его методическое вопрошание не позволяет ему воспользоваться опытом предшественников. «Мышление» (Гегель), «сознание» (Гуссерль) – не так много тех «реальностей», которые, по выражению Гегеля, благодаря своей пластичности идеально подходят для философии²⁶⁴. Именно здесь на помощь Хайдеггеру приходит философия Дильтея с ее тематизацией жизни как первой и последней реальности, за пределы которой невозможно выйти в мышлении.

Опираясь на фактическую жизнь, Хайдеггер постепенно превращает «линию» своего исследования в «круг», демонстрирующий вовлеченность и уже-присутствие исследователя в исследуемом. Смысл поиска «точки» начала становится более понятным ввиду экзистенциальной проблематичности занятий феноменологией.

§ 45 а Непосредственное начало

Непосредственному началу феноменологического анализа предшествует разбор основных позиций, направлений и систем современной философии. (§ 2) и исследование исторических и систематических аспектов

²⁶⁴ Гегель Г.Ф.В. Наука логики. В 3-х Т-х. М., 1970. С. 91 Сл. Т. 1.

употребления слова «феноменология» (§ 3) – от «Феноменологии духа» Гегеля и протестантской теологии XIX в. до использования этого термина у Пфендера и Гуссерля. Основные характеристики феноменологии, которые Хайдеггер выделяет в качестве важных – исключение из оборота любых теорий о природе психического и ее описательность. Последующий § 4 посвящается различным «искажениям» идеи феноменологии. К такому Хайдеггер относит понимание феноменологии как науки, всего лишь разъясняющей значения понятий и движущейся в русле прояснения тавтологий. Подобные толкования, сводящие роль феноменологии к уточнению основных философских понятий, сужают, по мысли философа, изначальный замысел феноменологии, «встраивая» ее в уже существующую систему философских дисциплин. Столь же недопустимым считает Хайдеггер «мировоззренческое расширение» идеи феноменологии, представители которого полагают достаточным «интуитивно настроить себя», чтобы была решена проблема очевидности.

Особой темой § 5 становится выяснение особенностей настраивания себя на «феноменологическую установку». Поскольку в феноменологии нет никаких «специальных проблем», то вывести нас на какую-либо конкретную проблематику может только доступ к «изначальной области» философии (26-24; 203-204).

Изначальная область не дана нам, и о ней нам из нашей «практической жизни» ничего не известно. Мы лишь можем попытаться методически «приблизить ее к себе», совершая своеобразное «осматривание» в нашей «практической жизни». По мнению Хайдеггера, не существует так называемых непосредственных данностей философии (26) и задача исследователя заключается в том, чтобы их сперва «заполучить» (§ 6, 27-29).

Поскольку последний вывод Хайдеггера – невозможность непосредственной данности изначальной области в жизни «самой по себе», то в § 7 он пытается понять, чем же эта жизнь сама по себе является. Однако задача осложняется, так как речь идет «о чем-то, что настолько близко нам, что мы большей частью не беспокоимся об этом явно, о чем-то, к чему мы, к тому же, почти не имеем никакой дистанции, чтобы увидеть его в его «вообще». Дистанция отсутствует, потому что этим являемся мы сами, и мы видим самих себя только из самой жизни, которая есть мы» (29).

Жизнь, в которой мы себя находим, обнаруживает самодостаточный, всеохватывающий характер: «...жизни нет необходимости выходить за пределы самой себя, чтобы привести к исполнению свои глубинные (ge-lüpen) тенденции. Она разговаривает с собой неизменно на собственном “языке”. Она сама ставит себе задачи и требования, которые всегда остаются исключительно в ее собственной области» (31). Поэтому, у исследователя нет иной возможности кроме той, чтобы, оставаясь в самой жизни и осматриваясь в ней, пытаться увидеть «... не имеется ли там чего-либо вроде “начала”, “изначальной области”» (30):

«Мы наблюдаем за жизнью и смотрим, есть ли в ней какая-нибудь особая черта, предметно требующая однозначного понятийного... ограничения, и которую мы бы впоследствии должны были бы использовать в научной проблематике только в этой – из вещей вытекающей и из них взятой – смысловой определенности» (30).

Хайдеггер вдруг останавливается. Казалось бы, он уже подобрался к «жизни» как «изначальному феномену», с которого можно бы, наконец, и начать «позитивное» исследование. Но парадокс заключается в следующем: ему *не удастся* начать с того, с чего он должен начать, да по сути, *уже начал*: он *уже* начал исследование, *уже* обозначил направление, в котором предполагает продвигаться. Феноменология Хайдеггера также не избегает той принципиальной сложности, которая наиболее известна в формулировке Гегеля. Отдельно следовало бы обсудить и моделируемый Хайдеггером опыт: как может произойти, что в нашем наблюдении за жизнью самой по себе какая-нибудь «черта» вдруг бросится нам в глаза? Благодаря чему возможно заметить, что *вот эта черта* требует, причем однозначно, некой смысловой определенности?

Необходимо остановиться на другом аспекте поиска путей из фактической жизни. На первых порах единственным методом движения здесь становится медитативное повторение «самоочевидного». Более того, человек, пытающийся, опираясь только на свою конкретную жизненную ситуацию и исходя только из нее, найти нити, ведущие к научным проблемам, обречен в первых шагах своего «осматривания» на констатацию неких самоочевидных вещей.

Именно на этом этапе было бы особенно уместно сопоставить с тем, что пытается сделать Хайдеггер, аналогичные шаги Гуссерля.

§ 45 б Проблема начала у Гуссерля. Начало и редукция

Акт перехода от «наивной веры в реальность окружающего мира» к «феноменологическому созерцанию»

Итак, Хайдеггер считает необычайно сложным сделать первый шаг. Попробуем проследить, как в той же ситуации поступает Гуссерль. Как и для Хайдеггера, Гуссерль начинает с «самоочевидного» – с того, что мы можем наблюдать, находясь в «естественной установке». Однако всякий раз он переходит к феноменологической проблематике, говоря примерно следующее: «а теперь обратим наш взгляд...»). Необходимость этой смены направленности нашего внимания обосновывается им только необходимостью обращения к той реальности, где являющееся дано нам с очевидной достоверностью. Эту методологическую процедуру Гуссерль называет *ελ-οχέ* или феноменологической редукцией. Он никогда не говорит, какие мотивы, импульсы должны подтолкнуть нас к том, чтобы мы, находящиеся в естественной установке сделали этот шаг. Поэтому феноменологическую редукцию часто сравнивали с религиозным обращением. Для Хайдеггера же переход к феноменологической проблематике явно представляет собой *проблему*. Он *не осуществляет* феноменологическую редукцию Гуссерля. Однако он *так же*, как и Гуссерль, считает, что начальная область феноменологического опыта должна каким-то образом быть получена. Поэтому если понимать редукцию более широко, нежели это делал Гуссерль – не только как обращение к сфере чистой самоданности предметности в сознании, но как методологическую процедуру, в результате которой исследователь приобретает содержательно определенную область своих исследований – можно сказать, что Хайдеггер ищет

свой вариант «феноменологической редукции»²⁶⁵. Но теперь «редукция», – в том виде, в каком ее пытается провести Хайдеггер, и на том материале, на котором он это делает – обнаруживает всю свою сложность. Должны быть указаны мотивы, требующие ее осуществления. И эти мотивы должны быть найдены в самой «естественной установке»! Потому Хайдеггер и говорит, что требуется «осматривание» в фактической жизни. Мы должны увидеть ту «черту», которая «бросится нам в глаза» и «потребуется» понятийного определения. В таком понимании «редукции» Хайдеггером уже заложена идея, что необходим наш разговор с «вещами»: вещи должны заговорить с нами²⁶⁶.

И еще: ходом своих рассуждений Хайдеггер показывает: необычайно сложно «дождаться», пока «вещи заговорят» с нами: вещи изначально «естественны» и «самопонятны», и банальны. Метод движения Хайдеггера как раз и заключается в пропитывании себя этими банальностями. «Мы должны держаться в тени мышления без всякой научной нацеленности (Aspiration), вслушиваться в эти тривиальности, насладиться ими сполна, причем так интенсивно, чтобы эти тривиальнейшие тривиальности стали абсолютно проблематичными» (36)²⁶⁷.

§ 46 Первые характеристики жизни

Первые характеристики, или категории, Хайдеггер находит в процессе этого «оглядывания». Для нас это имеет особое значение, поскольку происходит не что иное как первичное *формирование научной терминологии*. Итак, что происходит в реальной жизни для обыденного взгляда? Человек слушает или читает лекцию, занимается той или иной наукой, работает с той или иной степенью интенсивности, может заниматься спортом, политикой, участвовать в выборах. Человек «вращается» в определенную профессию, в его жизни может наступить временная стабильность или, на-

²⁶⁵ Такая интерпретация была в свое время предложена Н. В. Мотрошиловой в ответ на высказывавшееся автором мнение, что Хайдеггеру удастся избежать редукции Гуссерля.

²⁶⁶ Ср. §§ 59 б; 63.

²⁶⁷ По-видимому, этот метод Хайдеггер практиковал и в изложении лекционного материала: «Его семинары напичканы точнейшими общими замечаниями, – жалуется на Хайдеггера Йозеф Кёниг, – ...он едва двигается с места, и даже то, что он потом, после долгих разговоров, выскажет, временами усажающе тривиально». (*König / Plessner* 111-112). У слушателей это часто вызывает только раздражение: «Хайдеггер для меня лично явился большим разочарованием, – заключает Кёниг, – но я рад, что познакомился с ним. В один прекрасный день он будет играть какую-нибудь роль, и тогда я без труда буду информирован о нем. Временами, да и в целом, он есть то, что можно назвать “глубоким”. Он весь как бы уходит вниз, в глубину. Он сверлит, трижды вертится вокруг своей оси, неуверен (что видно уже по его интонации: с ударением начнет произносить важные вещи, слова, а затем просто проглатывает окончание, очень тщеславный, и сознательно против этого борется, целот²⁶⁷ (Религиозный фанатик. – И.М.), немзыкален. Голова его хороша, необыкновенно хороша, однако с незначительными изменениями сошел бы и за подручного парикмахера» (*Ibid.*).

оборот, метание из крайности в крайность. Так, всегда есть «определенная, хотя и варьирующаяся – временами расширяющаяся, временами сужающаяся – область “вещей”, которые в определенное время “определяют” мою жизнь – то так, то иначе – и лежат “в” направлении моей жизни (на самом деле – находятся в ней)» (32). «Лежат в направлении». Здесь уже сказано одно из ключевых «обыденных» слов, позволяющее, по мнению Хайдеггера, позволить сделать вывод об определенной «направленности», присущей жизни: «Ты, он, она, мы – всегда живем в каком-либо направлении (большей частью так, что направление отчетливо нами не осознается... оно может охватить меня, или прокрасться ко мне, или просто быть. Но может случиться и так, что временами какое-нибудь направление явно овладевает нами...)» (32).

Так, *направленность* жизни оказывается первой «особой чертой», характеристикой, «требующей понятийного ограничения». Возникает искушение тут же увидеть в «направленности жизни» хайдеггеровский вариант интенциональности сознания Гуссерля, однако этот вопрос требует отдельного рассмотрения ²⁶⁸.

Наряду с *самодостаточностью* и определенной *направленностью* жизни, важнейшей ее особенностью становится так называемый *мировой* характер (33-38): наша жизнь не может быть отделена от того, «в чем она протекает», – считает Хайдеггер, – жизнь не только невозможна без мира, но и в определенном смысле тождественна ему:

«Наша жизнь есть наш мир, причем редко так, чтобы просто наблюдали его, но, скорее, так, что мы всегда, пусть и незаметно, скрыто “участвуем” в нем: будучи “связанными”, “отталкиваемыми”, “наслаждаясь” или “отказывая” (entsagend)... И наша жизнь только постольку жизнь, поскольку живет в мире» (33-34).

Так, мысль, которая получит у Хайдеггера концептуальное оформление как «бытие-в-мире» (In-der-Welt-Sein) ²⁶⁹ – явно ведет свое начало от лекций, прочитанных им в 1919-1920 гг. Сам «мир», в который погружена человеческая жизнь, Хайдеггер делит на «мир вокруг» или «окружающий мир» (Umwelt), т.е. мир ландшафтов, географические места, города; «со-мир» (Mitwelt) – одушевленный мир, включающий в себя родителей, братьев, сестер, начальников, учеников, знакомцев и т. д., и «собственный мир» (Selbstwelt). Собственный мир (или: «мир Я») есть то, в чем для нас индивидуализируется опыт мира: все, что встречается мне, «встречается... тем или иным образом» и сообщает моей жизни присущую ей только жизненную ритмику (33). В этих предложениях Хайдеггер высказывает важные мысли: 1). Наша жизнь не может быть отделена от нашего мира; 2). Мы должны мыслить включенными в этот «наш мир» также и мир других людей. С одной стороны, они тоже составляют наш мир. С другой – мы, в свою очередь являемся частями их мира: «Мы находимся

²⁶⁸ Ср.: Pöggeler 1987, 122.

²⁶⁹ Heidegger 1927, 52 ff.

в отношении к общему для нас окружающему миру (Umwelt) – и мы находимся в личной связи (Verband), – это разделить нельзя»²⁷⁰.

Впервые к чему-то похожему на «категории жизни» Хайдеггер приходит, когда начинает говорить об определенных «выделенностях» (Herausgehobenheiten) фактической жизни, которые служат проявлением более общего «рельефного характера всей жизни по себе». К таким «рельефным» моментам жизни Хайдеггер относит:

1. определенные характеристики обстановки, окружения и мира вокруг, которые «чаще всего дают себя как раз не в виде определенных отделенностей», но которые встречаются в мире в «задвинутой на задний план, не принимаемой во внимание примечательности» (39)²⁷¹ «Они составляют определенное, в своем объеме лабильное достояние, фонд понятностей и непосредственных доступностей»;

2. «примечательное взаимопроникновение мира вокруг, со-мира и мира Я» выражается в том, что эти «миры» не являются «суммой» но объединены так, что отношения взаимопроникновения имеют, в конечном счете, нетеоретический, эмоциональный характер. «[Ведь] я не зритель, а значит менее всего являюсь теоретизирующим знатоком себя самого и моей жизни в мире», – говорит Хайдеггер (в этом замечании он уже обращает наше внимание на то, что составляет его отличие от Гуссерля);

3. Мы встречаем далее, «момент стабилизации», – но не в смысле «остаковки» жизненных тенденций, а в смысле их более или менее четкой «встроенности» в «однозначные и длящиеся тенденции».

Три вышеназванные «рельефные образования жизни» никогда не становятся, по Хайдеггеру, отчетливыми отделенностями в движении жизни, «но придают жизни ее нейтральную, серую, неприметную окраску, как раз и определяя “повседневность”» (39). «В противоположность этим, большей частью неприметно сопровождающими жизнь в ее течении отделенностями, имеются и такие, которые выказывают определенное упорство, силу, стремление к тирании и радикальному оформлению. Такова [например] научная, религиозная, политически-экономическая жизнь и жизнь искусства» (39).

Далее Хайдеггер вновь возвращается к феномену самодостаточности жизни (§ 9). Сам «феномен самодостаточности» не может быть замечен нигде в жизни по себе, в ее пребывании в самой себе (41). Он заключается в том, что «жизни не требуется структурно выходить из самой себя, чтобы сохранить себя в соответствии со своим смыслом, что ей достаточно ее собственной структуры, чтобы преодолевать даже собственное несовершенство и недостаточность...» (42). Жизнь «структурно несет в самой себе... требующиеся ей самой доступности как возможности исполнения выросших в ней самой тенденций».

Тогда «всякое вопрошание (jede Fraglichkeit) (не только теоретическо-научное) получает свой ответ в структурной форме жизни по себе». Эта мысль имеет важное значение для характера изначальной области: «Вся-

²⁷⁰ Вопреки ожиданиям, последняя фраза принадлежит Гуссерлю. Ср. Husserl 1913 с, 191.

²⁷¹ “zurueckgesetzten, nicht weiter in Acht genommenen Ausgezeichnetheit”

кая изначальная область тоже должна быть данной в самой жизни и быть проникнутой ее основополагающей структурой – если только в жизни можно найти что-либо подобное изначальной области» (42).

Хайдеггер желает установить, «в каком строго научном смысле жизнь сама по себе может стать проблематичной (*fraglich*)» (43). Необходимо, по Хайдеггеру, *новое* рассмотрение жизни самой по себе, но теперь прохождение вдоль самопонятностей жизни происходит с другой целью – выяснения, в каких «ипостасях» провозглашает себя «мир Я», со-мир и мир вокруг. Что происходит, например, когда мы говорим о недавно прошедшем семестре? – «При этом вы не думаете о каждой отдельной секунде тех трех месяцев и том, что происходило во время каждой. Вы уже не помните всего, но имеете (*haben gegenwärtig*) определенные обстоятельства, впечатления, лекции, дискуссии, прогулки. Ни одним из этих результатов не является, например, мюнхенский семестр, однако он стоит в вашей жизни в некой весьма определенной, хотя и размытой характеристике... Сам же он больше не реален» (44). Другим примером могла бы стать прочитанная книга. «То, что стоит в различных изданиях или в машинописной ее копии, не есть единый, понимаемый нами смысл, но оно может быть понятным тем или иным образом, оно различным образом выражает себя...» (44-45). Поэтому все, чему мы встретились в живой жизни, *провозглашает* себя в связности обстоятельств (45). В таких «провозглашениях» встречается мне мир вокруг, со-мир и «мир Я».

Так, например, люди, с которыми я живу демонстрируют себя определенными поведением, манерой говорить или молчать, одеждой, настроением и вкусом. «Люди провозглашают свое Я (*Selbst*) в таких явлениях или – ипостасях провозглашения, которые при более близком рассмотрении также выражают себя различным образом. Это относится не только к отдельным людям, но и к их группам: семья являет себя через определенные обычаи, поведение членов друг к другу...» и т.п. (45).

Но конечной целью Хайдеггера является переход к *феноменологии как науке*, берущей свое начало в фактической жизни. Следовательно, необходимо показать, как из фактической жизни возникает *наука*: «эта новая примечательная структура живой жизни самой по себе, заключающаяся в том, что в ней все каким-либо образом себя выражает, присуща также и ее особым тенденциям, которые могут быть оформлены различным образом (46). Так, «мир вокруг, который каждый раз являет себя по-новому, но всегда дает себя как более или менее один и тот же, может (хотя и не [обязательно] должен) стать исходной основой различных наук. Вещи мира вокруг берутся в новой тенденции... и становятся провозглашающими» (46). При таком подходе перестает быть проблемой определение, что в каждом конкретном случае следует считать источником – это зависит от соответствующего объекта исследования, то есть от темы и постановки вопроса.

Проблема источника важна для Хайдеггера в связи с тем, что «из наличностей мира вокруг и со-мира (*Umweltvorfindlichkeiten, Mitweltvorfindlichkeiten*) должны быть вычленены типичные процессы, которые делают возможным возвращение к чему-то, что впоследствии может стать предметом науки. Это возвращение оказывается возвращением к прошед-

шему, которое существует, опять-таки только в (определенных) провозглашениях (Bekundungen).

«Все, что касается жизни, в чем она движется, всегда представляет себя, “как-то” дает себя. Эти связности провозглашения становятся все более сложными, когда на наличностях жизни (Vorfindlichkeiten des Lebens) выстраиваются науки...» (49). То, что нечто, нечто пережитое «всегда *каким-то* образом дает себя», мы можем, считает Хайдеггер, сформулировать еще и так: «оно является, оно есть феномен» (50). Феномен используется на этом этапе анализа «еще пока очень расплывчатый, но черпаемый из созерцания характер провозглашения (Bekundungscharakter), который показывает все, чему мы в жизни встречаемся».

Далее Хайдеггер ограничивает «феномен» исторических дисциплин от «феномена» естественных наук. «Физическая природа», исследуемая, например, в физике, представляет собой вещный мир, имеющий уже мало общего с «миром вокруг». Мир вокруг взят уже в этом случае в определенную «теоретизирующую функцию». Таким образом, связность представленности (Bekundungszusammenhang), с которой мы имеем дело в случае мира физических тел возникает из самого «смысла естественно-научной объективации» (53) соответствующей науки. Хайдеггер в определенном смысле продолжает дело Дильтея, говоря далее, что некую связность представленности, зародившуюся в определенной науке, «нельзя переносить в другие науки и, еще менее, на различные области и миры жизни» (53).

И вновь Хайдеггер возвращается к более раннему этапу своего анализа – фактической жизни в уровнях ее провозглашения. Только если сперва Хайдеггер говорил о том, что «“все в жизни встречающееся встречается “как-то”», то теперь акцент делается на этом «Как-то» (54). Далее следует важное замечание: «...“наука” есть *лишь один* из связностей представленности среди других» (55). Претензии науки ограничиваются, однако Хайдеггеру важно сохранить «науку» как фон своего анализа, сохранить ориентацию на «науку о жизни», «изначальную науку». Примечательно, что уже здесь «изначальная наука» обозначается как «герменевтическая» (S. 55, Anm.2).

Поскольку Хайдеггера больше всего интересует наука о жизни, ставится вопрос: в каких формах жизнь осмысляет себя? Здесь Хайдеггер более или менее традиционен, выделяя такие формы самоосмысления как автобиографию и биографическое исследование²⁷². Возможность автобиографии покоится на той фундаментальной характеристике, что «фактическая жизнь особенно отчетливым образом может быть центрирована в мире Я (Selbstwelt)» (57). Автобиография может быть достаточно различна по своему характеру – разговоры с самим собой, мемуары, дневники, и т.п. –

²⁷² Ср. *Misch G. Geschichte der Autobiographie*. Leipzig; В., 1907. Bd. I. Следует отметить, что автор ее, в свою очередь, опирается на исследования в этой области В. Дильтея.

но, как правило, не является научной формой выражения «мира Я»²⁷³. В биографически-историческом исследовании «мир Я» должен, напротив, быть приведен к «научно-объективной форме выражения» (58).

§ 47 Центрированность на мире «Я»

Попытаемся подвести сравнительные итоги хайдеггеровских исследований. Сначала было установлено, что фактическая жизнь может реализовывать (*vollziehen*) и демонстрировать (*kundgeben*) себя в своей жизни, мире вокруг и со-мире неким выделенным, от-деленным образом, а затем, что такая жизнь или миры «Я» могут стать «объектом исторически-научного понимания и соответствующего отображения» (58). Важным здесь является то, что мир вокруг, со-мир даются через «мир «Я»». Выражая это другими словами, Хайдеггер говорит: фактическая жизнь определенным образом «заострена» на мире «Я» (59-64). Именно это убеждение – что фактическая жизнь может быть как-то центрирована в «мире «Я»» – так, что «мир «Я»» при этом приобретает определенную «функциональную выраженность» лежит, по мнению философа, в основе любого исторически ориентированного, «понимающего» исследования, каковым является, например, биографическое. Примечательным в хайдеггеровском анализе является то, что особая выделенность «мира Я» стала заметна лишь при обращении анализа к миру исторических дисциплин (59-60). Хайдеггеру необходимо сохранить об аспекта: с одной стороны, «историческое» измерение, на существование которого указывает сам характер биографического жанра, и, с другой, «особую выделенность» мира «Я», которая косвенно обосновывает внимание к «жизни».

Хайдеггер полагает, что заостренность фактической жизни на мир «Я» не есть нечто, что зависит от способа нашего рассмотрения или особой направленности внимания, но нечто, что определяется самим характером протекания и воплощения жизни. Наиболее радикальной исторической парадигмой перенесения центра тяжести фактической жизни в «мир «Я»» являлось, по его мнению, христианство с его аскезой и отрицанием мира и т. п. (61)²⁷⁴.

Благодаря обсуждению форм, в которых жизнь «проявляет» себя, Хайдеггеру наконец удается найти в жизни точку, из которой может быть развернута и прослежена ее связь (единство) с историей. Действительно, именно с этого момента становится возможным все более сближать область «истории» и область «жизни». Вновь подводя итоги своего рассмотрения Хайдеггер отмечает: «Жизнь как фактическая в определенной степени каждый раз центрирована в некоем «мире «Я»». Из последнего произрастают тенденции», добавляя тут же: «Из (собственной) истории, самого «мира Я» пробуждаются мотивировки к новым тенденциям, и исполнение этих последних всегда возвращается назад к миру Я и его конкретным си-

²⁷³ Так, Хайдеггер отходит от Дильтея, считавшего автобиографию «высшей и наиболее полной формой, в которой являет себя понимание (жизни)». См.: *Dilthey* 1910, 199.

²⁷⁴ Ср. далее § 58 Слл.

туациям, готовым к исполнению...» (курсив мой. – И. М.) (63). «История» и «жизнь» сближаются друг с другом пока на уровне научного описания, но еще не на понятийно-категориальном уровне.

§ 48 Происхождение науки из мира фактической жизни

Проблема науки имеет для Хайдеггера в этот период центральное значение, ибо без позитивной проработки проблемы науки ему нельзя было и надеяться на то, чтобы освободиться от идеала строгой науки Гуссерля, со всеми присущими этому идеалу противопоставлениями. Решению этой задачи и посвящается *вторая часть* лекций з.с. 1919-1920 гг. Важнейшие ее тезисы могут быть сформулированы следующим образом:

1. Науки представляют собой [определенные] связности выражения, они произрастают из фактического жизненного мира, когда «определенные области встречающегося в фактической жизни выделяются и представляют особым образом, т. е. являются» (65). Итак, «наука выбирает для себя определенный *вырез* жизненного мира» (курсив мой. – И. М.) (207-208).

2. Если мы рассмотрим теперь, каким образом фактический жизненный мир должен войти в связность науки, то очевидно, что «фактическая... жизнь берется в тенденцию научной познаваемости» (66).

3. Важно, что с тем, «что должна выразить наука», она предварительно «должна каким-то образом повстречаться *как с научно еще не выраженным...*» (курсив мой. – И. М.) (66-67; 208)²⁷⁵.

4. Это еще-не-выраженное должно предстать перед ней, стать уловимым для нее, причем как нечто, «что *само несет в себе возможность* войти в научную связность провозглашения» (курсив мой. – И. М.) (66-67). «Именно это обстоятельство – что каждый из нас в своей фактической жизни встречает то или это, или что с ним “случается” та или иная встреча, что он знакомится с чем-то, что производит на него впечатление, поражает его, что он “подчиняется другому человеку” – мы обозначаем словом из-ведать («er-fahren»), т. е. достичь, найти на ведении жизни...» (67).

Хайдеггер намеренно сохраняет двойственность термина «познание» (Erfahrung) – как так же и того, чему встречаются. Это необходимо для того, чтобы впоследствии определить опыт, «познанное», как в определенном смысле доступное или как «доступность» (Verfügbarkeit).

5. Итак, познанное есть доступное, причем доступное в двояком смысле: активном (т. е. что я могу этим пользоваться) и пассивном (что ставшее моим достоянием становится каким-то образом определяющим в дальнейшем опыте моей жизни (208)). Акцент вновь делается на практическом обращении, возможности–пользоваться (Verfügbarkeit), а не теоретической «данности» (Gegebenheit).

6. «Доступность» (Verfügbarkeit) сама может быть обозначена как феномен, из нее «могут вытекать другие тенденции, без того, чтобы я жил в этих тенденциях» (69).

²⁷⁵ Ср. ранее § 34 б.

7. Опытное (или: «познанное» – das Erfahrene) «имеет примечательный характер смешанного, многообразного» что Хайдеггер, вслед за Штефаном Георге, крупным представителем немецкой исторической школы XIX века, называет «ковром жизни».

8. Этот «ковер», мало выделяющийся на общем фоне фактической жизни, «не может стать опытным основанием науки» (69). Необходимо «убрать ковер», что, во-первых, означает выполнение требования, рассмотренного нами под пунктом «2» – взятие данного нам многообразия как какой-то определенной тенденции – и, во-вторых, выделение в этом «ковре» некоего единообразного предметного характера (69). Таким образом подготавливается предметно-единая основа познания. По-видимому, «единообразие», «единство» выделяемой основы науки служит для Хайдеггера выражением более общей тенденции науки на «общезначимую связанность» (209). Однако этим характеристики искомой «основы познания» не ограничиваются.

9. При образовании основы познания необходимо определенное вырывание наличного опыта из его отнесенности к моему «Я»: я могу определенным образом оттолкнуть от себя опыт, «оборвать мои личные с ним связи». И вот, когда «связи с вошедшим в опыт обрезаны», доступность (Verfügbarkeit) «исчезает, [правда] не как целое – разрушается лишь характер ее отнесенности к моему “Я”» (209)²⁷⁶.

10. «Перечеркивание отношения опытного к миру Я есть одновременно позитивная его характеристика: характеристика как чистой вещи (Sache)». В результате этого возникает, по Хайдеггеру, «возможность для этой вещи быть рассмотренной в соответствии с ее вещным характером и вещным контекстом. Весь опыт стал теперь свободным от “меня” и может выступать в “своей” связности» (209).

Хайдеггер считает нужным повторить, что формирование «опытной основы» для какой-либо науки «может осуществляться только в тенденции науки, собирающей себя утвердить, а эта тенденция, в свою очередь, возможна в своем Что и Как только из жизненного мира, от которого отделяется (abhebt) чистая предметная область» (69).

Итак, из основы познания науки может формироваться ее предметная область (70).

Выделенная в п. 3 пред-данность фактического жизненного мира всякой науке оказывается важной для уточненного понимания «данности», относительно сущности которой Хайдеггер спрашивал ранее (5). «Данность» оказывается «пред-даным» (Vor-gabe), и, в определенном смысле, всегда является достижением самой науки.

Как же возникает наука? Какие этапы и моменты «априорного генезиса» такой связности выражения как «наука» можно выделить? Хайдеггер называет три этапа: а) подготовку опытной основы; б) оформление предметной области; в) образование элементов конкретной логики.

²⁷⁶ В 1920 г. Хайдеггер приводит пример сфер опыта, отношение к которым «мира Я» либо перечеркнуто полностью, либо сохраняется в слабой степени (ср. примеры I, II, IV далее в § 53.).

Прежде чем рассматривать, в какой мере и степени наука занимается «обезжизниванием» жизненных миров, Хайдеггер подчеркивает: в «...научную связность выражения всегда входит нечто от не-научно дающего себя жизненного мира» (76). «Фактические жизненные миры и их богатство входят в научную связность выражения, но все же теряют как раз специфически жизненное... Жизненные миры берутся в науке в тенденцию обезжизнивания (*Entlebung*) и фактическая жизнь лишается как раз единственно живой возможности своего живого осуществления (*Vollzug*)» (77-78).

К феноменологии как науке о фактической жизни Хайдеггер адресует *три вопроса*:

1. «Может ли вообще наука понять и выразить жизнь так, чтобы та, в ее живости, заявила о себе в своем подлинном образе?»

2. Если феноменология «должна быть изначальной наукой о жизни самой по себе», т. е. не о том или ином срезе жизненного мира, но о самой жизни, то откуда должна тогда взятая опытная основа? Ведь познаваемы всегда только определенные области фактической жизни, определенные ее фазы, и все это – опять-таки только в определенных фактических аспектах» (79).

3. Не является ли такого рода «изначальная наука» о жизни «избыточной»? – Ведь изучением жизни уже и без того занимается значительное количество наук (80).

Найти ответы на эти вопросы Хайдеггер пытается следующим образом: «исследоваться должна не сама фактическая жизнь и нескончаемая полнота проживаемых в ней миров, но жизнь как становящаяся, как из начала исходящая. Таким образом, ведущим является тенденция понимания жизни из ее начала, и эта тенденция является определяющей для способа, каким подготавливается основа познания [науки] и формируется ее очевидная объектно-предметная область» (81).

Это соображение снимает второе возражение – хайдеггеровская феноменология не вступает в этом случае в «конфликт» с другими науками, но ничего не говорит о третьем (возможной избыточности феноменологии жизни) и первом (вероятной невыразимости жизни). Дополнительные сложности возникают в связи с тем, что если жизнь должна быть понята «изначально-научно, как из начала начинающаяся» (82), то как следует искать тогда это «начало»? Опять формулируются уже знакомые нам требования: начало должно быть доступным само, причем «из фактической жизни, которая есть мы и которой мы живем» (82), «в самой жизни должны находиться мотивирующие указатели, которые намечали бы изначальное». Пусть сперва будет найдена «предварительная форма изначальной области», – предлагает Хайдеггер. Исследователю предстоит *новое* «оглядывание» в фактической жизни.

«В фактической жизни мы должны встретить виды опыта, содержание которого указывает на нечто; однако не так, что то, на что указывается, окажется [всего лишь] другой областью опыта – должно быть явлено некое отличие, преимущественное положение (но не в ценностном смысле)». Это и будет предварительной формой изначальной области.

Хайдеггер оговаривает условия, необходимые для выполнения этой задачи: при оглядывании в фактической жизни мы должны действовать как можно более беспредпосылочно, т.е. мы не должны подходить к жизни с определенными теориями о ней. По отношению к ней мы должны воздерживаться от любой оценочной позиции» (83). Это вполне естественное требование. Точно так же говорит об этом Гуссерль во Введении ко второму тому «Логических исследований»²⁷⁷. Но когда Хайдеггер говорил о беспредпосылочной области феноменологии в начале лекции, он использовал «беспредпосылочность» в ином смысле. Речь шла о той «предметной» области, которая в силу своего универсального, всеобъемлющего характера могла бы соответствовать претензиям феноменологии на универсальность. Очевидно, что таких начал не много, – есть только одно такое начало. Именно потому, что оно «одно», единственное в своем роде, феноменология и должна с *необходимостью* с него «начать». В этом смысле такое начало – «фактическая жизнь» является «беспредпосылочным» – «мы сами являемся ею» (173). Беспредпосылочной, следовательно, является фактическая жизнь «сама по себе и для себя». *Но по отношению к любой науке (в том числе и феноменологии) она является всеобщей и универсальной предпосылкой.*

Но вернемся к задаче, которую поставил Хайдеггер. Необходимо обнужить опыт особого рода. Эта особенность должна сохраняться по отношению ко всем другим типам опыта. Для этого требуется новое осматривание в фактической жизни. Что оказывается возможным встретить при таком «осматривании»? Ни один тип опыта не выказывает никакого преимущества перед другими:

«Мы встречаем религиозный жизненный мир, равно как и мир искусства, экономики, политики – все чуждые содержания, которые познаваемы в жизни, и о которых один не знает ничего, а другой познает их особенно интенсивно. Затем [мы встречаем] вешные области, сформированные из этих миров, объекты различных наук – объекты принципиально различные по своему. Что: растения, протозои, инфузории, птицы, минералы, электрические процессы, произведения искусства, государственные образования... Каждая объектная область отлична от других. Как чуждые содержания [находящиеся] в чистом предметном рассмотрении, ни один не стоит над другим и не подчинен другому. Итак, ни одно из этих чуждых содержаний ... не может играть для нас особой роли» (83-84).

Хайдеггера же интересует не «Что», а особое «Как» искомого опыта. Различение «Что» и «Как» остается важным для всего последующего пути Хайдеггера к «Бытию и времени» и окажется ключевым для понятия *Dasein*²⁷⁸. Однако «чуждое содержание» неожиданным образом обнаруживает свой не-нейтральный характер:

²⁷⁷ Ср.: Гуссерль 1901 а, 39.

²⁷⁸ Ср. (§ 31 б), а также характеристику феноменологии как исключительного «Как» исследования (Heidegger 1923, 74) – мысль, которая впервые получает свое обоснование в лекциях по «Основным проблемам феноменологии»; см. также хайдеггеровское ограничение сферы применимости «феномена» классической феноменологии (Heidegger 1923/24, 14).

«...Даже если мы целиком исключим все наши фактически-личные связи, один будет видеть [эти] вещи и чтойные содержания иначе, чем другие. И прежде всего: *мы ведь фактически живем в определенном периоде духовной истории*, где и в чистой вещности мы видим мир по-разному. Так, и эта мнимая опора на чтойные содержания все же относительна и отягчена предпосылочностью...» (курсив мой. – И.М.) (84). Хайдеггер вновь пытается обозначит то, что – наряду с фактической жизнью – представляет для него интерес: историю.

Хайдеггер констатирует относительность своего рассмотрения. Вновь самокритика? Не только. Даже в относительности обнаруживается полезный для философа смысл: если все относительно, то здесь уже подразумевается *мы* как то, по отношению к чему нечто может быть относительным. Безразличие «чтойности» преодолено окончательно, и Хайдеггер делает важный вывод:

«чтойные содержания предметного рассмотрения всегда определенным образом дают себя в [некотором] “Как” (“Wie”), таким образом имеет место их фактичная заостренность на фактическую жизнь Я отдельных, многих, всех поколений в жизни, столь же фактичная как и чтойное различие предметных содержаний. Эта заостренность есть не чтойное содержание, а “содержание того, как...” (Wiegehalt), в котором может находиться любой из столь различных чтойных содержаний» (85).

Так Хайдеггер обнаруживает нечто, что обладает определенным «преимущественным положением» и не привязано к каким-либо формам предметности – им оказывается указывающее на «мир Я» «содержание того, как...» дано все, что можно обнаружить в фактической жизни. «Мир Я» оказывается искомой «изначальной областью»²⁷⁹.

Этой изначальностью особой «выделенностью» (Betonung) «мира Я» объясняется тот факт, что наука о нем – психология – постоянно претендует на главенствующую роль в системе наук (87-88).

На многие мысли хайдеггеровских лекций наложила печать его неявная полемика с Гуссерлем. «Заостренность фактической жизни на “мире Я”» выполняет у Хайдеггера ту же функцию, что и «сознание» в гуссерлевской феноменологии. Идея «философии как строгой науки» оказывается также слишком влиятельной для того, чтобы Хайдеггер мог отказаться от нее сразу. Он соглашается, что «подлинный мотив» (феноменологии) должен заключаться в «строго научном, исходящем из вещей исследовании психических феноменов», имеющем целью [обретение] «“чистой предметной области” для его методически строгой обработки» (98).

Однако для этого необходима пред-данность необходимого основополагающего опыта (99), и здесь права «научности» (как и возможность бес-предпосылочности в широком смысле) существенным образом ограничиваются.

²⁷⁹ Можно предварительно принять следующую схему взаимосвязи понятий, связанных с «началом» науки: изначальная область (Ursprungsgebiet) → основа познания (Erfahrungsboden) → предметная основа (Sachgebiet).

Хайдеггер пытается перенести внимание слушателей с более привычных категорий, каковой является, например, «существование» на понятия, более соответствующие фактической жизни. «Существование» заменяется «значимостью» (*Bedeutsamkeit*):

«За чаем я беру в руку чашку; во время разговора она стоит передо мной на столе. Дело обстоит не так, будто нечто цветное или какие-либо данные ощущений я опознаю как вещь, а эту вещь — как чашку, определенную в пространстве и времени, как что-то, что дает себя в последовательности восприятий и могло бы не существовать. “Моя чашка из которой я пью” — в ее значимости [для меня] находит свое исполнение ее действительность...» (104).

Изначальными являются не какие-либо теоретические вопросы, а важность, значимость для меня тех или иных событий фактической жизни. Хайдеггер разъясняет это обстоятельство еще на одном примере:

«Когда я вижу приветствующего меня знакомого и [в этом] фактическом видении сердечно отвечаю на его привет, то я вижу его приветствие не как движение материального тела в объективном пространстве, которое я опознаю как знак приветствия и из того заключаю: значит, я должен тоже сделать движение, которое станет причиной того, что другой воспримет это как особое движение и поймет его как мое приветствие. Я просто вижу, что он приветствует меня, и существование знакомого есть для меня в этой ситуации определенная значимость» (105).

Таким образом, любой опыт существования сосредоточен для Хайдеггера целиком в конкретной фактической значимости.

§ 49 Феноменология, язык и герменевтика

Проблема языка в феноменологии на материале «Логических исследований» и первой книги «Идей к чистой феноменологии» обсуждается, как правило, довольно редко. Если это и делается, то речь чаще всего идет об «идеальной грамматике», концепция которой развивается Гуссерлем в четвертом исследовании второго тома «Логических исследований». Эмпирические языки являются для Гуссерля «запутанной» реализацией языка сущностного. Реальный язык — один из объектов, целиком и полностью конституируемых сознанием, а его конкретные разновидности — частные случаи некоего возможного языка, природа которого заключается в том, чтобы быть системой знаков, связанных со *своими* значениями однозначными отношениями, доступными сознанию как в своей структуре, так и в своей функции. Язык, как и данный мышлению объект, может по отношению к интенции значения играть лишь роль сопровождения, замещения, «осуществления полноты» или вторичного средства для коммуникации.

Вспомним, в чем заключается смысл принципа «возвращения к самим вещам». «Сама вещь» должна быть познана путем уничтожения смысловых нагромождений, которыми ее заваливают научные теории; вещь, данная в первоначальном опыте не является еще «вещью» Она является «просто» вещью: «цветной», «твердой» и т.п. «Сама вещь» создана таким образом, что ее можно определить сказуемым, достичь и ясно и точно выразить при помощи логико-синтаксических форм языка. «Вещь» в языке

не нуждается. Язык выступает лишь как способность, которой обладает человек для выражения смысла вещи, от языка не зависящей. С сущностью вещей язык не имеет ничего общего. Приписывание предиката вещи – логическая операция, которой подтверждается «вещь», остающаяся сама по себе дологической.

То, что Гуссерль сам иногда говорит о важности языка для философии, не должно вводить нас в заблуждение: язык интересует его лишь в роли *инструмента* познания. И даже «еще более глубокое основание» необходимости занятий языком, которое усматривает Гуссерль, целиком и полностью инструментарно: оно подчинено стоящей перед ним задаче исследования «подлинного анализа значений»²⁸⁰. При нерешенности проблемы того, как соединены «мышление и говорение» (*Denken und Sprechen*), ведущим в этой паре оказывается все-таки мышление, усматривающее сущностное, в то время как языку принадлежит пассивная роль фиксации результатов.

Правда, одна из целей феноменологии заключается в создании точного и адекватного языка, который не совершал бы насилия над вещами, и всегда мог бы отделить «сами вещи» от их предикативных форм. Но важность этой задачи не является первостепенной. Феноменолог вынужден примириться с тем, что объекты, на которые нацелена логика, изначально даны в «грамматическом одеянии» и должен пытаться выделить в них «интересующие его компоненты», отвлекаясь от «психологического суждения», обратить свое внимание на «само логическое суждение». Действительного же участия языка в процессе феноменологического анализа феноменология не предполагает.

§ 49 а Ранний Хайдеггер и проблема языка

Как может сначала показаться, в феноменологии раннего Хайдеггера язык – по крайней мере, язык обыденный, повседневный – настолько же не существует как проблема, насколько это было в целом характерно для гуссерлевской феноменологии к началу 1920 гг. Вплоть до 1916 г. Хайдеггер в целом разделяет гуссерлевскую трактовку языка и логики – именно поэтому и пытается применить ее средневековой философии. В 1919–1923 гг. о *языке* речь также не идет – скорее о *понятиях*. Однако его программа «философского образования понятий» существенно отличается от того, что представляли себе под этой проблематикой учителя Хайдеггера – Гуссерль и Риккерт.

Значительно более благодатным является обсуждение темы «Хайдеггер и язык» на материале поздних трудов философа. Именно проблеме языка преимущественно у позднего Хайдеггера посвящено наибольшее количество работ²⁸¹. Теории языка Гуссерля и Хайдеггера сопоставляются редко, и чаще всего это делается на предельно обширном материале (Гуссерль –

²⁸⁰ Гуссерль 1901 а, 33 Слл.

²⁸¹ См.: *Schöfer* 1962; *Schweppenhäuser* 1988 (по материалам книги Швепенхойзера см.: *Пишгомижес* 1970);

Хайдеггер – Мерло-Понти – Пос) ²⁸². Как правило, сопоставляются Гуссерль и *поздний* Хайдеггер ²⁸³, что, конечно же, позволяет выявить существенные различия. Между тем радикализация Хайдеггером феноменологии Гуссерля, его попытка предельно последовательно продумать универсальную природу философии (феноменологии) требуют нового языка.

«Уже одно то обстоятельство, что наука должна начинать с абсолютно простого и, стало быть, наиболее всеобщего и пустого требует, чтобы способ изложения [ее] допускал только такие совершенно простые выражения [для уяснения] простого без какого-либо добавления хотя бы одного слова; единственно, что требовалось бы, – это отрицательные рефлексии, которые старались бы не допускать и удалять то, что обычно могло бы сюда привнести представление или неупорядоченное мышление», – Так формулирует эту задачу Гегель ²⁸⁴. Любая мысль, отмечает он далее, уже содержит в себе категории, «которые суть предпосылки и которые сами должны быть подвергнуты критическому рассмотрению, прежде чем пользоваться ими».

Эту задачу прекрасно осознает Хайдеггером, изобретая такие слова как «отличимость», «отделенность» «выделенность», «рельефный характер» и др. Эти выражения должны отражать различные следующие друг за другом этапы вычленения нами из подвижной сферы практических значимостей того, что впоследствии может стать «предметом», «качеством».

В 1919-1920 гг. Хайдеггер еще не говорит о «доме бытия» и т.п. Проблема языка в этот период тематизирована минимальным образом. Однако при той программе, которую намечает Хайдеггер, создаваемые языком трудности настолько велики, что язык оказывается полноправным участником феноменологического исследования. Он не является теперь только одеянием, которое следует снять – он оказывается речью «самой по себе и для себя», которую надо сначала научиться медитативно повторять, пока эти «тривиальнейшие тривиальности» фактической жизни не станут абсолютно проблематичными.

То, что происходит в процессе хайдеггеровского анализа, существенным образом ставит под сомнение саму возможность построения строгой, абсолютной и беспредпосылочной (или: абсолютно беспредпосылочной) науки. Этот идеал оказывается в плену языка. Насколько возможно последовательное воплощение феноменологического принципа беспредпосылочности в конкретном феноменологическом исследовании? Не вынуждены ли мы в каждый конкретный момент говорить *больше* того, что мы на каждом следующем этапе сумели увидеть?

Не будет преувеличением сказать, что проблемы *языка и начала* относятся к числу наиболее интересных тем ранних хайдеггеровских лекций. Случайно ли, что именно проблеме начала (Anfang) и языка (Sprache) уделяет столь много внимания поздний Хайдеггер?

²⁸² Cunningham 1976

²⁸³ Kusch 1989;

²⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики... С. 91 Слл.

Проблемы языка и начала определяют также и то, что феноменология лекций з.с. 1919-1920 гг. оказывается «герменевтической феноменологией». Однако в 1919 г. герменевтичность феноменологии Хайдеггера не связана с онтологическим измерением, а следовательно отличается от той концепции герменевтической феноменологии, которая наиболее известна по «Бытию и времени».

Герменевтика и феноменология – *сами по себе* – являются различными по своей природе методами исследования²⁸⁵. И если между ними наблюдается конвергенция, то это может иметь различные причины: «отход от “классической” модели феноменологии в немалой степени связан с тем, что сторонники герменевтики столкнулись с рядом трудностей, когда попытались опереться на феноменологию. Это вынудило их искать некоторые “дополнительные” подходы и методы»²⁸⁶.

Лекции Хайдеггера 1919 г. показывают:

1. Возможен процесс, отличающийся от известного нам по философии 1960-1980 гг.: не герменевтика вынуждает «традиционную феноменологию» трансформировать свой облик, а сама феноменология неожиданно обнаруживает присущие герменевтике черты.

2. Это происходит благодаря более радикальному осуществлению одной из основополагающих максим феноменологического исследования.

Более подробное обсуждение проблемы герменевтической феноменологии на «добытийном уровне» уместно после рассмотрения хайдеггеровской концепции герменевтики, представленной в «Бытии и времени».

Завершая рассмотрение, следует задать следующий вопрос: В какой мере сохраняют онтологическую проблематику ранние фрайбургские лекции Хайдеггера? Кажется, что проблема бытия, являющаяся путеводной нитью размышлений Хайдеггера отсутствует в 1919-1920 гг. «Если мы перейдем от первых публикаций Хайдеггера к лекциям, которые Хайдеггер читал после Первой мировой войны – например к лекции об избранных проблемах чистой феноменологии зимнего семестра 1919-1920 гг., – то обнаружим совершенно иной подход. – Отмечает О. Пёггелер. – Речь о бытии... исчезла. Обсуждается теперь фактическая жизнь, жизнь в своей конкретности (Tatsächlichkeit)»²⁸⁷. Общая ориентация лекций на проблемы исто-

²⁸⁵ Кулэ 1981, 79.

²⁸⁶ Кулэ 1981, 84.

²⁸⁷ Pöggeler 1963 [1990], 27. – Неточная передача Пёггелером названия лекционного курса связана с тем, что ко времени третьего издания его книги эти лекции еще не были изданы, соответственно не окончательно определилось еще название, которое они должны были получить при издании. Тем не менее эти материалы были известны Пёггелеру (наряду с немногими другими исследователями) достаточно долгое время, в связи с чем изложение Пёггелера выступало в виде некоего “первоисточника”, на который было принято ссылаться.

рии и жизни находится – что важно для последующего рассмотрения «феноменологической онтологии» Хайдеггера – в контексте *негативной* оценки онтологии. Онтологию Хайдеггер не считает возможным «взять в качестве руководящей нити» (148), поскольку «уже из самого этого слова» ясно: «не замечается решающая проблема: *история и жизнь*» (146). Далее²⁸⁸ будет показано, с какими проблемам в интерпретации развития Хайдеггера связана эта особенность ранних фрайбургских лекций.

²⁸⁸ Ср. § 68 Слл.

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

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.

«Феноменологии созерцания». Своеобразие задачи, которую ставит перед 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 Левиту 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 *номотетические* (т.е. занимающиеся поиском законов) и *идиографические* (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 развесть 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 показала 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 общезначительности 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 говорится 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 определено 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; *Kisiel* 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. будущего. 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 заметить 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 вычленишь 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 (Wagehalt) (50). То, что такой смысл не обязательно имеет отношение к истории, Хайдеггер иллюстрирует следующим примером:

«Событие в жизни Иисуса (воскрешение Лазаря) по своему чуждому 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 средневековье? 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 такое 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 *осуществления* (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» предметом, 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» историей 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 отношении. (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 обнаруживается 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 непрерывно», 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 предложенного 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 подлинному 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 Apriori 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 Apriori в наибольшей степени соответствует смыслу истории, заключенному во втором из разбиравшихся 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 Apriori от человеческого существования можно добиться «нахождения норм и целей для человеческой жизни» – то есть не оказывается ли под угрозой одна из функций Apriori? (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 Apriori противоречит себе в своей наиболее фундаментальной тенденции» (73).

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

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 некоей 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 абсолютно 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 собственной 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 (идуших 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», имей 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, исказив (*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 письменного 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. Юнггеру, 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 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 двузачностью, «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 *бесосновном* страхе, что перенимается Хайдеггером в 1924-1926 гг.³²⁵ Правда, у Киркегора бесосновность страха тесно связана с его пониманием первородного греха, что дальнейшего развития у Хайдеггера не получает, однако он позитивно воспринимает саму бесосновность, 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 существованию ³²⁷.

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 «cogito» 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 военно-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» (Wirlichkeit). 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 то, что некоторые понятия феноменологии Гуссерля являются в его текстах «функциональными», так сказать «оперативными»: они (как, например, «Konstitution», «Leistung», «Epoché») не всегда тематизируются автором. Это характерно и для хайдеггеровского термина «фактический» / «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 принадлежит 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. Вукиевича, приводит аналогичные места у Гуссерля. Да и сам Хайдеггер использует его своей работе о суждении в психологизме (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 Kisiel 1987, 92. Здесь и далее до конца абзаца я опираюсь на изложение Кизила.

³³⁵ Кизиль, правда, отмечает одно важное обстоятельство: в философском словаре Круга (1832-1838 гг.) «Faktum» и «factisch» определенным образом связаны с историей. См.: Kisiel 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, что в данном случае то же самое: определенное Как его воспроизведения – необходимо 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 осознав 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, институциями 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 Влэнс) 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.

ными 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 продвинувшись 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.: Лёзов 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 дешёвый 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 придерживается своего критического отношения к традиционной теологии.

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 Гёльдерлином,³⁵³ а также несколько более поздняя концепция «четверицы»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 же известное нам методическое размышление – когда мы начинаем задаваться этим вопросом, о смысле исторического нам еще ничего не известно. Иначе мы искали бы его, уже имея определенное предпонимание исторического как такового.

«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.

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 генерализация, 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. Следовательно то, что должно быть определено в формализации, не

³⁵⁵ Ср. Husserl 1913 b, § 13.

«вписано» в какой-либо регион объектов, а взято только в некоем «Как» отношении 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 *указывать*, 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.

«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.Гуссерль³⁵⁸

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 Хайдеггер³⁶⁰.

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 Хай-

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.

деггер 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 задаться следующими вопросами: 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*» (вид. 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. *Kiesel* 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 пространстве 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: *хронос* и *кайрос*. *Хронос* 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

³⁶⁶ Именно поэтому Дройзен считает, что за «эвристикой» и «критикой» источников, исторического материала должна следовать интерпретация, пер-

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 *кайрос*, 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 настать». Довольно часто *кайрос* переводят как «правильное время»³⁶⁸. *Кайрос* 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.

В некоторых случаях кайрологическое время указывает на специфические органические процессы («время сеять и жать»), в некоторых же це-

вым 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», «плакать 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», «валиться» не укладываются к концепции трехмерного *объективного* пространства: См. *Хайдеггер* 1927, 73 Сл.

ликом 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 определяемо 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 (*καίρος*), 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 суждение», которое необходимо сделать в конкретно-исторической *ситуации кризиса* должно основываться на нашем правильном *понимании*

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.

самих-себя-в-нашей-ситуации. Таким образом, ставится, по существу, герменевтическая задача³⁷⁶.

§ 59 Итоги

§ 59 a Was-sein u 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. Такине, 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 человеке³⁷⁸.

Но если Гуссерль предложил Хайдеггеру альтернативу как неокантианству, так и собственному католическому прошлому Хайдеггера, погружение последнего в протестантскую мысль помогло Хайдеггеру отойти от Гуссерля³⁷⁹. Перенятое от Ясперса понятие «ситуации», созвучное киркегоровской «заинтересованности» и опыты с построением феноменологии на основе «фактической жизни» укрепляли Хайдеггера в его недоверии к

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 выражалось 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, сопоставляя борьбу Хайдеггера с неокантианством и Лютера – с Аристотелизмом.

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 полыхая 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* (*Anti-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 *видении*. 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 предметности*³⁸³: поскольку «логосу» присуще не только открывать, но и скрывать³⁸⁴, то за данность нам приходится бороться³⁸⁵, это требует уси-

³⁸⁰ Pöggeler 1982, 475-498.

³⁸¹ Цит. по: Vambach 1995.

³⁸² Ср. ранее § 45 б и далее § 85.

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

³⁸⁴ Ср. далее, § 74-75, а также § 77.

лий³⁸⁶, 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, достоинство. 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 доতোле и не видывал. Дух в нем занялся... Время, он вечно слышал, вещь драгоценнейшая, и его поразило, что особу, обладающую таким количеством времени, не охраняют...»³⁹⁰.

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.

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

Несложно показать, что эта *первая* опасность влечет и вторую – порабощение 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 логистики 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 нынешне-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»,

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 Хайдеггера 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.

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 ориентированности 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 самую 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 жизни» Хайдеггер позднее идентифицирует с жизнью в *θεωρεῖν*. (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. *Kiziel* 1993, 201.

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 категории гуссерлевской философии – основы для понимания времени – Хай-

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.

деггер 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» Хайлеггер переходит к *микропонятию* «время». Почему «время» мы называем «*микропонятием*»? 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 соотношенного 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 «микропонятии» 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 Брентано (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!». Поэтому, 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 (*genuin*) 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 познавания 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 «снижается» 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 балъзамирования, 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 обязательно 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» областям ⁴⁰⁵. 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 опреде-

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

ления ее 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 понять 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 онтологическое раз-

⁴⁰⁶ Письмо К. Ясперсу от 27 июня 1922 г.

деление на «Что-» и «То-что-бытие» (Wasß- und 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 смысла)⁴⁰⁸.

§ 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 изначальное 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 a, 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.

шей» 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 бытийном 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 университетах (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 таки 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 «кинститутом, 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 вынужденные 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 вовлеченности преподавателя в проблемы университетской реформы. Хайдеггер не представляет себя в роли лидера.

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

Но «может ли объективно историческое прошлое, наиболее блистательное в своих образцах, в наибольшей степени достойное уважения по возрасту и длительности... быть решающим масштабом для того, что и как есть сегодня (Heute) и чем это «сегодня» должно быть? Для Хайдеггера это не возможно, пока не станет ясно, что же университет есть, в каком аспекте и как мы должны взять нечто из истории и традиции, т.е. «пока останется скрытым бытийный характер самого университета в его Сегодня (Heute) для нас, в его бытийной структуре» (76).

Эти рассуждения должны помочь лучше понять то, какую роль в философовании Хайдеггера играет Университет и насколько идея университета в его трактовке отличается от идеала интеллектуального (феноменологического) сообщества Гуссерля. Впрочем, роль осмысления идеи университета у Хайдеггера и роль незримо присутствующего феноменологического сообщества у Гуссерля почти симметричны. Оба мыслителя возлагают равные надежды соответственно на университет и сообщество как средство преодоления кризиса современной им культуры. Что касается Хайдеггера, то его первые позитивные оценки эффекта и результатов собственного преподавания относятся к именно марбургскому периоду деятельности: «Моя величайшая радость заключается в том, что я могу добиться здесь перемен личным примером, и теперь я свободен»⁴¹⁵.

Итак, университет – модус фактической жизни самого Хайдеггера как философа. Точнее: как преподавателя в университете. Конкретные герменевтические требования, которые Хайдеггер обращает к себе самому, показывают его уже «брошенным», уже находящимся в университетской среде. Это – фактичность хайдеггеровской жизни: «я нахожусь в жизненной связности (Lebenszusammenhang) университета», – признается он Лёвиту в том же письме.

§ 65 а Хайдеггер как преподаватель

Но если то, что Хайдеггер делает в философии, неразрывно связано с фактичностью его университетской жизни, то его жизнь, и его университетская жизнь должна присутствовать в том, что он мыслит. В этом смысле следует понимать и высказывание: «Важно только то, большего ли добьется все понимающее “подобие личности”, чем атака (Drauflosgehen) на вещи, в которой во всяком случае надо присутствовать самому – иначе их не схватить»⁴¹⁶. Если фактическая жизнь не сводима к теоретическому и абстрактному, то и средства ее трансляции не могут уложиться в написание книг и передаче «интеллектуальной» информации. Только личный пример. Только проживание своей жизни на сцене университетской аудитории. В 1918 году в письме к Блохманн: «Духовная жизнь может быть только прожита и быть построена так, что те, кто должен принять в ней

⁴¹⁵ Ясперсу от 14 июля 1923.

⁴¹⁶ Heidegger/Löwith, 30. Как и в 1910-1911, в 1920-х Хайдеггер столь же негативно относится к высоким словам вроде «личность» («подобие личности» = «Scheinpersönlichkeit»).

участие, будут непосредственно захвачены ею в своей духовной экзистенции»⁴¹⁷.

Сколь разительно здесь расхождение с Гуссерлем! Для Гуссерля важнейшим требованием является «чистота» научного знания, его свобода от личного, от жизни. Результаты феноменологического анализа должны быть анонимны⁴¹⁸. Потому Гуссерль был вполне последователен, когда говорил, что Хайдеггер в случае болезни мог бы передоверить чтение лекций другим⁴¹⁹.

«Кто знал Хайдеггера только по опубликованным произведениям, – вспоминает учившийся у него Вальтер Бимель, – с трудом могут представить, какой уникальной особенностью преподавания он обладал. Даже с начинающими ему в течении короткого времени удавалось заставить их мыслить – усваивать мнения и пересказывать прочитанное, но приобщиться к движению мысли... Если речь шла о тексте, по поводу которого уже была сформулирована позиция в опубликованных трудах Хайдеггера, нам не позволялось цитировать ни одно из таких толкований – Хайдеггер желал слышать, не то, что он сам писал об этом, но то, что мы были в состоянии сами вычитать из текста. Поэтому семинары никогда не были лекциями под видом семинаров, но непосредственной работой над текстами. Бывало, что за один семестр нам удавалось прочесть лишь две или три страницы какого-нибудь философа... Однако этими страницами, тщательно Хайдеггером подобранными, ему удавалось настолько полно перенести [нас] в мышление того или иного мыслителя, что мы узнавали больше, чем за время многолетней учебы. Причем не только о том философе, но и о времени, в котором тот находился... Подготовка к следующему занятию занимала, по сути, всю неделю, и все другие семинары и лекции как бы сами по себе отступали на второй план⁴²⁰... Удивительным было то, с каким участием Хайдеггер следил за становлением каждого участника семинара на протяжении десятилетий, как никто не исчезал из его памяти, когда много лет спустя о нем вдруг заходила речь»⁴²¹.

Мощная энергетика хайдеггеровского преподавания, о которой вспоминают многие его бывшие студенты («...я не могу иначе (философствовать. – И.М.), не отдавая себя самого»⁴²²) и вообще все сказанное выше о «проживании жизни на сцене аудитории» может вызвать впечатление, что семинары и занятия представляли собой нечто феерическое, были по-

⁴¹⁷ Heidegger/Blochmann, 7. Ср. также: Arendt 1969.

⁴¹⁸ Fink E. VI Cartesianische Meditation // *Hua. Dokumente*. Bd. 2., 1988. S. 204.

⁴¹⁹ Pöggeler 1990, 12

⁴²⁰ Интересно, как сам Хайдеггер оценивает это: «я оставляю миру его книги и литературную возню (Getue), и беру себе молодых людей – “беру” в сильном смысле – так, что они целую неделю находятся “под напряжением”; кто-то не выдерживает – самый простой способ отбора – другому необходимо два, три семестра, прежде чем он поймет, почему я не спускаю ему ничего – никакой лени, никакой поверхностности, никакой высокопарности и никаких фраз – в первую очередь никаких “феноменологических”». (Из письма Ясперсу от 14 июня 1923 г.).

⁴²¹ Biemel 1973, 16-17.

⁴²² Heidegger/Löwith, 31-32.

добны бурному фонтанированию идей, интерпретаций. Ничего подобного. «Хайдеггер готовил семинарские занятия с большим тщанием. Он ничего не оставлял на “инспирацию” или “озарение”, но внимательно продумывал линию мысли, которой предстояло следовать. Так, в его манускриптах можно найти подробные планы и заметки к семинарам. Несмотря на то, что он основательно знал тексты, которые предстояло прочитать на семинарах, он каждый раз проделывал такую подготовку...»⁴²³.

О том же говорит сам Хайдеггер: «Вы знаете, что я никогда не позволяю читать рефераты – только дискуссия, причем не дикая – на импровизации и диалектические игры я не поддаюсь – все это требует *подготовки*, т. е. интенсивных занятий теми или иными вещами, которые и вполнину не настолько удобны, нежели написание одной книги»⁴²⁴.

В данной работе мы обратим внимание только на один аспект, связанный с рассмотрением «фактической жизни» Хайдеггером – на то, как жизнь приобретает онтологическое измерение⁴²⁵.

§ 66 Лекции 1921-1922 гг. и «Natorp-Bericht»

Лекции, замышлявшиеся как «феноменологические интерпретации Аристотеля» и «Введение в философское исследование» следует рассматривать в тесной связи со статьей, которую Хайдеггер в то время готовил для Наторпа. В начале года пришло сообщение, что Наторп скоро уйдет с кафедры, а его место предполагается отдать Н. Гартману. Соответственно, освобождалась вакансия Гартмана. В связи с обсуждением вопроса о возможном последователе завязывается переписка между Наторпом и Гуссерлем. Нужны опубликованные работы, которых у Хайдеггера за последнее время нет⁴²⁶;

1 февраля 1922 г. в письме Наторпу Гуссерль сообщает, что, хотя Хайдеггер «еще не собирается ничего печатать», его «исключительно оригинальная личность... все еще борется в поисках себя, трудолюбиво формируя свой собственный уникальный стиль».

В сентябре того же года Наторп в письме к Гуссерлю просит предоставить «манускрипт Хайдеггера, который можно было бы напечатать». В качестве тематики работы предлагается именно «Феноменологическая интерпретация Аристотеля». Эту работу, планировавшуюся к изданию в 1923 г. в гуссерлевском «Ежегоднике», но не вышедшую, а затем утерянную, все исследователи будут впоследствии называть по имени человека, ее заказавшего: «Natorp-Bericht».

Между тем в конце 1922 - начале 1923 года Пауль Наторп показывает машинописную копию хайдеггеровской работы Г.-Г Гадамеру, недавно защитившему свою докторскую диссертацию. «Я вряд ли могу описать, как подействовал не меня этот текст. – Вспоминает позже Гадамер. – Ведь все мы в Марбурге жили еще в неокантианском и трансцендентально-философском языке понятий. Я сам, будучи молодым студентом, находился в

⁴²³ Biemel 1973, 17.

⁴²⁴ Из письма Ясперсу от 14 июля 1923.

⁴²⁵ Ср. далее §§ 67 Слл.

⁴²⁶ Наиболее подробно освещено в: Kisiel 1989.

тесных дружеских отношениях с Николаем Гартманном и многому у него научился. В частности – проблемной истории неокантианства и отходу от идей неокантианства, который тогда осуществлялся в первых работах Николая Гартманна после первой мировой войны»⁴²⁷. «Все было новым, – отмечает Гадамер, – но прежде всего язык»⁴²⁸. Впечатление от этого произведения подвигло молодого философа на то, чтобы поехать во Фрайбург к Хайдеггеру, тогда еще молодому приват-доценту и ассистенту Гуссерля. В своих работах Гадамер упоминает также важный факт: как следует из рукописного дополнения, сделанного Хайдеггером на полях собственного манускрипта, он пытался в этой работе выдержать некую «среднюю линию» – среднюю по отношению к традиционному понятийному языку метафизики и языком *Фактичности*. Эта задача родственна проблеме, которую Хайдеггер пытался решить в лекциях по «Основным проблемам феноменологии» (1919-20 гг.).

Работе, от которой должна была зависеть его университетская карьера, Хайдеггер посвящает все свои силы. Во время зимнего семестра 1922-1923 гг. он ведет только семинарские занятия, впервые (с 1919 г.) не объявляя лекций и оставляя все свободное время для работы над начатым текстом об Аристотеле.

Не позднее 12 декабря 1922 г. философский факультет Марбургского университета ставит Хайдеггера в списке для утверждения министерством в Берлине на первое место. Однако, работа Хайдеггера над «Введением к Аристотелю» не прекращается, и еще до получения назначения в Марбург прежний вариант становится для автора настолько неприемлемым, что он поговаривает даже о снятии его с плана публикации.

Глава вторая. Методические вопросы

§ 67 Слово «Dasein»

Слово Dasein впервые становится интересным для нас как определенная веха в творческом пути Хайдеггера. Существенным обстоятельством является то, что термин «Dasein» в лекциях 1919–1920 гг. в терминологическом смысле не употребляется вообще. Если, далее, он и фигурирует в лекциях летнего семестра 1920 г. – как конкретное историческое человеческое бытие, актуальное человеческое бытие – то подразумевается под этим, скорее, «конкретный человек»⁴²⁹, и «Dasein» может еще переводиться (по традиции его употребления в немецком философском языке) как «существование». Смысл «Dasein» не выделен – проблема истории ведет «просто» к человеку «в его конкретном, индивидуальном человеческом существовании»⁴³⁰. В противовес разрабатываемой Риккертом и Виндельбантом проблеме «*Argiōi*», в рамках которой «конкретный человек кажется исчезающим», Хайдеггер пытается открыть перспективу на

⁴²⁷ Gadamer 1989 а, 58-59.

⁴²⁸ Gadamer 1989 а, 60.

⁴²⁹ Heidegger 1920, 87.

⁴³⁰ Ibid., 86.

«конкретную изначальную экзистенцию»⁴³¹, но пока мало что говорит о том, что «экзистенция» приобретет то толкование, которым она известна по «Бытию и времени». «Человеческое существование» (Dasein)⁴³² не всегда отделяется Хайдеггером от «человеческой жизни» (Leben), и эти выражения часто используются как синонимы. Лишь в 1923 году Хайдеггер окончательно разграничивает термин «Dasein» и понятие «человека»⁴³³. «Dasein» появляется с того времени в его лекциях уже как самостоятельная категория, практически полностью вытесняя «жизнь».

Каким образом Хайдеггер переходит от «жизни» и «фактической жизни» к «Dasein»? Каков смысл этого изменения терминологии – если оно вообще значительно? Какими обстоятельствами оно сопровождается? Проблема того, как следует толковать перемену в философской ориентации Хайдеггера, связанную со «словом Dasein», будет обсуждаться далее⁴³⁴. Прежде необходимы замечания относительно предыстории термина.

Первое обстоятельство, определяющее все последующие размышления о том, как следует толковать (а соответственно и переводить) термин Dasein, заключается в следующем: «Dasein» является немецким переводом латинского термина *existentia*. Потому наш перевод «Dasein» на русский язык является – чисто *формально* – *переводом перевода*. И является логичным переводить «Dasein» как «существование». Воспроизведем основную схему, присущую этой традиционной – латиноязычной – средневековой проблематике для того, чтобы последующие рассуждения были более понятны.

Одной из центральных проблем средневековой философии являлась проблема различения бытия (*esse*) и сущего (*existentia*). Сущность предшествует существованию, в «сущности» любой сотворенной Богом вещи (а также человека) не заложено необходимости существования. Предикат существования необходимо принадлежит лишь самому Богу. Забегая вперед, отметим, что у Хайдеггера в «Бытии и времени», (а впоследствии и во французском экзистенциализме⁴³⁵), наоборот, «существование» получает преимущество перед «сущностью»: «Сущность Dasein, – говорит Хайдеггер, – лежит в его экзистенции»⁴³⁶. По отношению к человеку это значит: не так обстоит дело, что сначала «есть» некая вневременная «сущность» человека, которая может реализовываться в том или ином конкретно существующем человеке. Наоборот, «сущность» есть именно то, что *формируется*, становится в существовании, «экзистенции», человека. Казалось бы, это толкование, принадлежащее самому Хайдеггеру, говорит в пользу того, чтобы видеть в хайдеггеровском Dasein именно «существование», которое пока что нет причин считать не совпадающим с «экси-

⁴³¹ Ibid., 87.

⁴³² Ibid., 73

⁴³³ Heidegger 1923, 21.

⁴³⁴ Ср. далее § 68.

⁴³⁵ Ср. у Ж.-П. Сартра в: *Сартр* 1946.

⁴³⁶ Heidegger 1927 а, 42.

стенцией». На первый взгляд, в пользу такого понимания говорит и история вхождения этого термина в немецкий философский язык ⁴³⁷.

«Первоначально этот термин, составленный из “*da*” и “*sein*”, не является специфически философским термином. Он – субстантивированный инфинитив глагола *dasein*. Пример того, что в первую очередь речь идет именно о глаголе, дает, кстати одно выражение Гегеля, которое цитирует Хайдеггер на С. 435 «Бытия и времени»: «существующее понятие» – «*der daseiende Begriff*». Слово *Dasein*, появившееся в XVII веке, поначалу означало *присутствие* (*Anwesenheit*), и этот смысл, который сохранился и по настоящее время приводится в любом словаре. Однако в XVIII в. оно приобрело также и свое основное – философское – значение. Именно тогда *Dasein* используется для перевод латинского *existentia* и французского *existencé*. Это – та эпоха (1650-1750), когда во всей Европе центром дискуссий становится декартово доказательство «бытия Бога» («*existence de Dieu*»). Так получается, что термин *existentia*, берущий свое начало в средневековой схоластике, входит в немецкий философский язык. В 1763 г. Кант использует его немецкий эквивалент в названии своей работы «Единственно возможная доказательная основа для демонстрации существования (*Dasein*) Бога». «Существование Бога», о котором говорит Кант, явно соответствует латинскому выражению *existentia Dei*, как оно встречается в «Медитациях» (1641) Декарта. Потому является совершенно естественным переводить «*Dasein*» как «существование», поскольку перевод перевода следует ориентировать на начальный термин в цепочке. Начиная с Канта «*Dasein*» является привычным эквивалентом «*existentia*», – точно так же, как немецкое «*Wesen*» передает латинский термин «*essentia*». Одним среди бесчисленного количества других примеров является следующий: в выражении Гегеля, которое Хайдеггер цитирует на С. 433, слово «*Dasein*» имеет онтологическое значение, которое, как отмечает Хайдеггер в примечании к С. 7, стало классическим или обычным («*gewöhnlich*»). Однако сам Хайдеггер использует этот «обычный» смысл не так часто – С. 203, слл., где говорит о проблеме идеалистической философии: «существования вещей вне нас». Именно там Хайдеггер использует «*Dasein*» в духе традиции, идущей от Канта; «*Dasein*» означает: «действительное наличное присутствие (*Anwesenheit*) в мире» ⁴³⁸.

Между тем, в немецком философском языке используется и «онемеченное» лат. слово «*Existenz*», правда используется реже, нежели *Dasein*. Начиная с XIX в. «*Dasein*» постепенно начинает использоваться для обозначения человеческой жизни. Примечательным примером этого является выражение «Борьба за существование» (буквально: «Борьба за жизнь» – «*Kampf ums Dasein*» (1860), переводящее на немецкий язык выражение Дарвина «*struggle for life*»). В конечном счете *Dasein* все чаще обозначает *человеческую жизнь*, существование (*Existenz*) человека. На это оказывают влияние такие два философские течения как философия жизни (Дильтей) и экзистенциализм (Киркегор). Как было показано выше, в этом же смысле – «*Dasein*» как «человеческая жизнь» – использует понятие в 1920 г. сам Хайдеггер. Даже в 1926 г., в «Бытии и времени», *Dasein* еще встречается в этом значении ⁴³⁹.

⁴³⁷ История термина наилучшим образом изложена в: *Vezin* 1988, 143-144. На эту публикацию я опираюсь в дальнейшем изложении.

⁴³⁸ Этой проблеме Хайдеггер посвящает также § 7 «Основных проблем феноменологии». Ср. *Heidegger* 1927 b, 36-37.

⁴³⁹ Везин отмечает следующие места «Бытия и времени», важные как примеры традиционного использования термина «*Dasein*»: S. 238, где Хайдеггер

Итак, вполне можно было бы считать, что традиция использования слова «Dasein» в немецкой культуре, позволяющая переводить его как «существование», остается значимой и для Хайдеггера. Если он все чаще использует этот термин, то, вероятно, это происходит потому, что для него по каким-то причинам оказалось важным сделать акцент на *экзистенциальном* аспекте «жизни». Логическое продолжение такого намерения можно было бы усмотреть в «экзистенциальной аналитике» Dasein «Бытия и времени»⁴⁴⁰ где, как мы уже говорили, Хайдеггер утверждает, что «сущность» человеческого существования заключена в его «экзистенции»⁴⁴¹. Но как в «Бытии и времени», так и в лекциях 1921-22 гг. *экзистенция, существование человека, анализ фактичности его бытия в мире не являются главными целями Хайдеггера. Экзистенциальная аналитика Dasein только подготавливает постановку вопроса о смысле бытия*. В «Бытии и времени» автор тут же заявляет, что «всякое определенное бытие (So-sein) этого сущего есть первично бытие»⁴⁴². Во «Введении к Аристотелю» «бытие» также неотступно сопровождает «Dasein». «Dasein» появляется впервые тогда и там, где Хайдеггер впервые выходит из «жизни» как таковой и ставит вопрос о «подлинном и последнем принципиальном характере» обращения познающего поведения к сущему⁴⁴³ – который оказывается «бытием, смыслом бытия»⁴⁴⁴.

Итак, вывод, который мы должны сделать: *Хайдеггер всерьез порывает с традицией этого термина. Он придает ему новый – онтологический – смысл*. Причем, для того, чтобы сделать этот вывод, необязательно ссылаться на «Бытие и время» – это ясно уже из центрального для «Феноменологических интерпретаций к Аристотелю» тезиса:

«Жизнь – транзитивна: Dasein = в и через жизнь быть»

Итак, именно в лекциях з.с. 1921-1922 гг. мы находим первое свидетельство того, что «Dasein» превращается у Хайдеггера в самостоятельную категорию. Переход от «размытости» понятия «жизнь» к «определенности» термина «Dasein» не остался незамеченным⁴⁴⁵. Заметно также,

устанавливает связь между «жизнью» (Dasein), человеческим бытием (Dasein) и существованием, экзистенцией (Existenz); у Хайдеггера встречается также: «ins 'Dasein' kommen» – выражение, которое может считаться эквивалентным: «geboren werden, ins Leben kommen» (т.е. быть рожденным, «прийти в жизнь») (S. 228); Хайдеггер говорит и о «eine Beendigung des Daseins» (S. 229), что можно перевести как «завершение жизни»; аналогично тому: «ins Dasein zurückbringen» = «ins Leben zurückrufen» (S. 237). И, наконец, встречается примечательное выражение: «Man sagt ... das Dasein sei zeitlich». Примечательно оно тем, как отмечает Везин, что предоставляет слово Безличности, «людям» и, будучи таковым высказыванием «людей» оно может быть передано «народной мудростью»: «жизнь [быстро] проходит». См. *Vezin* 1988, 144.

⁴⁴⁰ Heidegger 1927 а § 9-25.

⁴⁴¹ Heidegger 1927 а, 42 / ср. *Хайдеггер* 1927 а, 42.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Heidegger 1921/22, 58.

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Gethmann 1987,36.

что вторая часть лекций об Аристотеле в значительно большей мере, нежели первая, является онтологически ориентированной⁴⁴⁶.

Каким образом Хайдеггер переходит от «жизни» и «фактической жизни» к «Dasein»? Каков смысл этого изменения терминологии – если оно вообще значительно?

§ 68 Случайно ли «бытие»?

Прежде чем перейти к обсуждению этого вопроса, следует вкратце охарактеризовать историю исследований и интерпретаций раннего Хайдеггера.

К проблеме деления философии раннего Хайдеггера на этапы

Поиски предварительных вариантов «Бытия и времени» всегда заключали в себе нечто большее, чем только лишь исторический интерес: они помогали нам понять смысл проблем, которые на разных этапах волновали Хайдеггера. Вероятно, именно поэтому вопрос «Что считать самым первым вариантом “Бытия и времени”?» уже имеет достаточно долгую историю. До 1989 г. исследователи считали таковым курс «Пролегомены к истории понятия времени» (л.с. 1925 г.) а также лекцию «Понятие времени». Между различными известными к тому времени лекционными курсами роли распределялись так: «Пролегомены» и «Понятие времени» – самые первые варианты «Бытия и времени», а «Герменевтика фактичности» – первый доступный нам источник, в котором были уже сформулированы *главные идеи* «Бытия и времени». В 1989 г. было опубликовано так называемое «недостающее звено» – та самая работа, которую Хайдеггер готовил для Наторпа⁴⁴⁷. К ней и перешло звание «первого варианта». Впрочем, с появлением в 1993 году «Кассельских докладов»⁴⁴⁸, а также других обсуждавшихся выше лекционных курсов, исследователи предпочитают говорить о *единой последовательности шагов*.

Итак, рассматривать лекции Хайдеггера 1919–1925 гг. как подготовительные ступени, ведущие к «Бытию и времени», стало уже достаточно привычным делом. Однако проблемы возникают тут же, как только мы начинаем перепроверять самоинтерпретации Хайдеггера. Часто цитируются немногочисленные высказывания самого Хайдеггера относительно своих «юношеских» шагов. Одно из таких замечаний мы находим в самом «Бытии и времени»: «Автор позволит себе заметить, что анализ окружающего мира (Umwelt) и вообще “герменевтику фактичности” человеческого бытия (des Daseins) он непрерывно разрабатывал в своих лекциях, начиная с зимнего семестра 1919–20»⁴⁴⁹. «Возникающее ... впечатление, будто в зимнем семестре 1919–20 гг. Хайдеггер читал лекцию под названием “Герменевтика фактичности”, неверно», – справедливо замечает по этому поводу К. Гетманн⁴⁵⁰. Гетманн высказывает предположение, что обозначением «герменевтика фактичности» Хайдеггер объединяет вместе лекции с 1919–20 по 1923 гг. Гетманн оговаривается, правда, что в качестве такой темы может быть обозначена лишь одна фаза в дви-

⁴⁴⁶ Großheim 1991, 15.

⁴⁴⁷ Heidegger 1922.

⁴⁴⁸ См.: Heidegger 1925 a / Хайдеггер 1925 а.

⁴⁴⁹ Heidegger 1927 а, 72, Anm. 1 / Хайдеггер 1927 а, 72

⁴⁵⁰ Gethmann 1987, 31.

жении Хайдеггера к «Бытию и времени». Существует и другое высказывание Хайдеггера, вспоминая, что термин «герменевтика» он начал употреблять лишь с 1923 года, когда начали делаться «первые записки к «Бытию и времени»»⁴⁵¹. Тем не менее, последняя цитата рассматривается Гетманном лишь как внешне противоречащая первой – по его мнению, «Хайдеггер говорит не о предыстории, но о первых записях»⁴⁵². В целом в историко-философской литературе делается вывод о континуальном характере движения Хайдеггера к своему главному произведению. Сомнения в верности последней из приведенных цитат высказываются редко.

Но если Хайдеггер неточен относительно *герменевтики*, то, может быть, это характерно и для его высказываний о роли темы бытия для собственной философии?

Бытие появляется у Хайдеггера в 1921-1922 гг. и связывается в его лекциях с фактической жизнью действительно несколько неожиданно. Поэтому с публикацией ранних фрайбургских лекций закономерным образом возникло недоверие к интерпретации Хайдеггером собственного развития⁴⁵³. Эти сомнения в разной форме высказывались многими исследователями⁴⁵⁴, что вызвало активную дискуссию⁴⁵⁵. Важным этапом этой полемики является статья Фехера (Féher), которая в систематической форме отвечает на столь же систематически сформулированную позицию Тома (Thöma). Предстоит в общих чертах воспроизвести эту полемику, чтобы определить то, в как могут быть сформулированы вопросы *нашего* исследования.

Тома высказывает следующие тезисы:

1. Позиция и язык Хайдеггера со времени ранних фрайбургских, марбургских лекций претерпели на пути к «Бытию и времени» существенные изменения. В связи с этим *нельзя предположить, что при столь разных языках и вопросах можно сохранить какое-то «единство вопрошания» о бытии*. Может ли проблема остаться неизменной, – спрашивает Тома, – независимо от языка и способа ее представления?⁴⁵⁶

⁴⁵¹ Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1965. S. 95.

⁴⁵² Gethmann 1987, 31.

⁴⁵³ Именно она была взята в качестве одного из руководящих вопросов нашего исследования, ср. § 15.

⁴⁵⁴ Ср. следующие публикации: Thöma 1990; Held 1988; Pöggeler 1987;

⁴⁵⁵ Противоположная позиция была сформулирована в следующих работах: Grondin 1989; Gadamer 1987, – Гадамер вообще достаточно подчеркнуто характеризует свою позицию в целом как позицию «решительного антинисториста» в тех случаях, когда «речь идет о генетической постановке вопроса по отношению мыслительному пути того или иного философа». «Я просто не верю, – поясняет он, – что является столь уж важным то, что в мыслительной взаимосвязи жизни появляется в качестве новых взглядов или модификации старых воззрений. Скорее, как правило преобладающей является тождественность (Selbigkeit) намерений и постановки проблем, причем она документирует себя уже в самых первых разработках (Andeutungen), сколь богато они ни были бы развернуты в процессе жизни мыслителя». Потому континуальность Гадамер склонен видеть не только у Хайдеггера, но и Дильтея. См. *Gadamer* 1985 b, 159.

⁴⁵⁶ Thöma 1990, 455.

2. Тома также полагает, что тема бытия не может считаться центральной темой хайдеггеровской философии.

3. Более того: «никакой ранний переход к проблеме бытия не является возможным»⁴⁵⁷.

4. Тема о бытии – чужеродное тело в мышлении Хайдеггера (при этом подразумеваются как ранний, так и поздний периоды творчества философа).

5. Тома отмечает также, что во вторичной литературе (во многом благодаря Ричардсону и др.) сложился некий фиксированный образ «изначального Хайдеггера» («Ur-Heidegger») ⁴⁵⁸.

6. Один из выводов Тома: путь к «Бытию и времени» следует скорее видеть как состоявшийся «под знаком» проблемы Я (Selbst), а не бытия ⁴⁵⁹.

Опровергнуть *первый* тезис оказывается несложно: пусть и не было единства темы «бытие», – отвечает Фехер, – но ведь можно говорить о проблеме бытия как об идее, «систематизирующей» усилия раннего Хайдеггера. «Бытию» есть «воображаемая точка», в которой, как в фокусе, сходятся воедино все усилия Хайдеггера ⁴⁶⁰. «Даже если предположить, что ко времени рецензии на “Психологию мировоззрений” Ясперса у Хайдеггера “еще не было понимания некоего ‘бытия’ вообще”, возникает, во-первых, вопрос: какое значение следует придать этому – прежде всего негативному – итогу (если мы предположим, что он верен) и, во-вторых, не стал ли Хайдеггер именно потому Хайдеггером, что проблему “я есть” связал с вопросом о бытии» ⁴⁶¹.

Третий тезис является наиболее смелым из выдвинутых Тома и опровергается без особых затруднений. Не менее убедительными выглядят возражения Фехера на *шестой* тезис. «Прежде всего необходимо отметить, что следует отказаться от позиции *или-или*, в соответствии с которой центральной темой Хайдеггера на пути к “Бытию и времени” является *не бытие, а “Я” (Selbst)*», – совершенно справедливо отмечает Тома. «Надо... иметь в виду постепенно утверждающееся убеждение раннего Хайдеггера, в соответствии с которым онтология и логика (бытие и истина) уже в самых началах философии были ориентированы друг на друга; толкование бытия всегда получало свою направленность от логоса» ⁴⁶². При этом Фехер цитирует следующее высказывание:

«Всякая философия, как бы ни понимала она «субъекта» и как бы ни ставила его в центр философского исследования, возвращается при прояснении основных онтологических феноменов к «душе», «духу», «сознанию», «субъекту», «Я». Как античная, так и средневековая онтология не являются... чисто объективными онтологиями, исключаящими сознание...» ⁴⁶³.

⁴⁵⁷ Ibid., 123.

⁴⁵⁸ Thöma 1990, 115.

⁴⁵⁹ Thöma, 123.

⁴⁶⁰ Féher 1990, 111 ff.

⁴⁶¹ Féher 1990, 108-109.

⁴⁶² Féher 1990, 106.

⁴⁶³ Heidegger 1927 b, 103-104. Фехер добавляет: если «античная философия ориентирует свою онтологию на логос», то «тогда с определенным правом

Несмотря на то, что Фехер предлагает здесь объяснение самого Хайдеггера, сделанное философом на основе уже завоеванных позиций «истории бытия»⁴⁶⁴, в данном случае это объяснение можно принять в качестве рабочего (отметим только, что речь о «сознании» у Хайдеггера встречается сравнительно редко – если только он не критикует чужие позиции).

Тома, возможно, и удалось бы избежать разгрома, если бы он не совершил непростительной ошибки: желая усилить свои тезисы и показать, что «бытие» вообще является «лишней» темой, он не уделил внимания лекции 1923 г. «Онтология. (Герменевтика Фактичности)», что тут же и было отмечено Фехером (108), заметившим также и то, что после рассмотрения совсем короткой лекции «Понятия времени» Тома сразу же переходит к «Бытию и времени», не сказав ни слова о «Прологоменах к истории понятия времени». Безусловно, «методическая предвзятость» – совершенно справедливый упрек в адрес Тома.

Фехер признает: «среди ранних текстов, в которых идет речь о субъекте, о “я есть” и пр., действительно есть такие, которые (еще) не формулируют бытийную проблематику в эксплицированном виде; есть и такие, которые движутся в ее направлении» (108). Однако Фехер считает, что не исключена возможность, что проблематика бытия опиралась на этот «поворот к “Я”» либо одновременно, либо последовательно. Выводы, которые он делает, заключаются в следующем:

1. «В двадцатые годы тема экзистенциальной аналитики или, если угодно, субъективности, действительно находится в центре мыслительных усилий Хайдеггера» (110)

2. Во вторичной литературе на проблему бытия у Хайдеггера действительно ссылаются иногда со слишком большой легкостью, в то время как важно было бы более детально показать механизм этого процесса.

3. Все это не означает, однако, что вопрос о бытии – пустой вопрос.

Аргументы Фехера важны как опровержение слишком поспешных заключений относительно развития Хайдеггера. Они помогают также определить то, что *остаётся* еще неясным:

1. Почему и как происходит, что философия Хайдеггера становится в возрастающей степени онтологически ориентированной?⁴⁶⁵

2. Что сделало возможным постановку вопроса о бытии? Почему – если эта проблема была столь важна для Хайдеггера еще с его ранних гимназических лет – нельзя было перейти к разработке проблемы бытия уже в 1916 г.?⁴⁶⁶

можно сказать, что античная онтология есть логика бытия. Это верно в той степени, в какой *логос* есть феномен, должный прояснить, что значит *бытие*». Ср. также: *Heidegger 1927 b*, 172, 444; *Heidegger 1925 b*, 200; *Heidegger 1927 a*, 212.

⁴⁶⁴ Следует ли безоговорочно принимать все объяснения, сделанные *post factum*? Ср. далее § 69.

⁴⁶⁵ Тому «как» это происходило: посвящено все исследование целиком. На вопрос «почему» в наибольшей степени отвечает § 64.

⁴⁶⁶ Об этом см. далее §§ 69-70.

3. Решением каких проблем является вопрос о бытии? Решение каких проблем осложняется? ⁴⁶⁷

4. Вне зависимости от возможного ответа на *третий* вопрос следует спросить: *что* изменяет в общей архитектонике хайдеггеровской философии это появление бытийной темы ⁴⁶⁸.

Представляется, что Тома подошел к очень важной проблеме, однако не сформулировал ее адекватным образом. Тема бытия становится проблематичной в той мере, в какой мы должны определить взаимоотношение между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера. В этом случае неясным становится, как «Бытие» (в том виде, в каком оно является проблемой в «Бытии и времени»). Итак, вопрос о постоянстве (или непостоянстве) темы бытия у Хайдеггера подводит нас к следующей теме: как же, собственно, этот переход осуществлялся? И – если мы решим, что «бытие было», всегда присутствовало в философии Хайдеггера как «руководящая идея» – значит именно вопрос о бытии должен был быть решающим в этом переходе. Действительно, именно вопрос о бытии оказывается ключевым при обсуждении трансформации гуссерлевской феноменологии.

§ 69 Проблема перехода от Гуссерля к Хайдеггеру

Есть несколько аргументов, которые используются для доказательства того, что трансформация феноменологии Гуссерля Хайдеггером была не только возможной и обоснованной, но и необходимой.

I.

Вариант первый: мы можем обнаружить основания для перехода к онтологической феноменологии Хайдеггера в самой феноменологии Гуссерля. Они становятся для нас очевидными, когда мы, поначалу следуя за Гуссерлем, наталкиваемся на проблемы, для которых гуссерлевская феноменология не находит удовлетворительного решения.

Это объяснение представлено у многих исследователей, однако в качестве модели мы возьмем работу Х. Ромбах «Феномен феномен».

Ромбах начинает с изложения некоторых основополагающих для феноменологии идей, и его интерпретация этих идей не вызывает сомнений. Гуссерль исходит из того, что основным типам нашего восприятия соответствуют основные типы предметности. Эти основополагающие формы возможной предметности конституируют себя в интенциональности как основополагающей характеристике переживаний вообще. «Предметы могут быть даны лишь в том случае, если они являются в горизонте возможной предметности» ⁴⁶⁹. Горизонты делают возможным явление (т.е. «феномен»), являющееся само по

⁴⁶⁷ Решение этой проблемы возможно только в следующей части данного исследования.

⁴⁶⁸ Предварительный ответ: «микропонятие время» (или, точнее, «темпоральность») первоначально отнесено только к «субъекту» (ср. § 61). Однако впоследствии выясняется, что временность присуща и бытию самому по себе (в следующих за бытием и временем работах это приведет к утверждению более динамичного понимания бытия).

⁴⁶⁹ *Rombach* 1980, 9. Далее ссылки в тексте.

себе. В этом смысле феномены являются ноэтическими возможностями переживания, которым соответствуют основополагающие нозматические формы предметности. Логику феномена (его феномено-логию) можно понять только тогда, когда феномен постигнут в закономерности его конституирования. (Ромбах обращается здесь к действительно важной проблеме, которую пытается решить Гуссерль: мы только тогда *вполне понимаем* нечто, когда понимает *причины, источник* того, что мы рассматриваем, когда мы проникаем в механизм возникновения рассматриваемого. Именно этот аспект имеет в виду Гуссерль, когда говорит о *конституции*). Однако из этой необходимости Гуссерль сделал вывод, к которым смогли согласиться не все его коллеги: проникнуть в тайну этих «причин» мы сможем только в том случае, если осуществим *редукцию*, которая и обратит наше внимание к той сфере, являющейся искомым «источником».

Далее Ромбах говорит уже о том, каким образом эти идеи Гуссерля заключают в себе возможность перехода к феноменологии Хайдеггера. Он обращает внимание на анализ Гуссерлем восприятия звука⁴⁷⁰. Рефлексия выделяет «точку-Теперь» (*Jetztphase*) звука. Но в этой выделенной нами точке для нас предметно не только «теперь звука». Само «Теперь звука» есть лишь момент звучания (*Tondauer*). Следовательно, делает вывод Ромбах, – переживание мелодии происходит не вне «Теперь звука». Трансцендентность предмета есть один из элементов, принадлежащих самому переживанию, а значит «... в феномене должен быть дан не только горизонт возможной предметности, «материально» данной извне, но и само это «извне» (*von außen*), т.е. полная и целостная материальность объекта» (13). Но тогда получается, что субъективность, в которую редукция должна была ввести нас методически выверенными шагами, оказывается «взорванной» (13). «Взрыв феномена» расширяет проблемную сферу феноменологии, охватывая действительность в ее полном объеме; в феноменологию «просачивается» действительность, – просачивается «целиком, во всей ее неусеченной фактичности» (14). Ромбах считает, что грани между феноменологией и науками о реальном бытии стираются, феноменология «вновь попадает в “естественную установку”, из которой она еще совсем недавно с великими трудностями выбралась» (14). Поскольку Ромбах и сам осознает, какие возражения может вызвать его последний вывод, он тут же добавляет: «но это только так кажется» (14). В действительности, считает Ромбах, «феноменология остается феноменологией, хотя и в модифицированном облике онтологической феноменологии», она становится «анализом реальности, учением о бытии» (14). Теперь «предметом анализа становится не то, как субъект познает (*erschließt*) возможный объект, но способ, каким эти объекты сами “по себе” *есть* и как это бытие сущего (*Sein des Seienden*) на наиболее фундаментальном уровне является бытием самого человека». По «предмету» эта наука – онтология, по «методу» – феноменология.

Так оказывается, что Ромбах «возвращает» феноменологию Гуссерля к тем проблемам, которые были наиболее близки феноменологам мюнхенской школы⁴⁷¹. Разница заключается только в том, что он допускает возможность превращения феноменологии Гуссерля в феноменологию Бытия даже *после* того, как «была осуществлена» феноменологическая редукция.

Как правило, подобные объяснения подразумеваются, когда говорят, например, следующее: «Хайдеггер пересмотрел феноменологический метод Гуссерля ... Он раскрыл скобки и впустил экзистенцию обратно»⁴⁷². Хайдеггер

⁴⁷⁰ Husserl 1907, 10-11.

⁴⁷¹ Ср.: Конрад-Мартинус 1956, 322-324. Сейферт 1997.

⁴⁷² Kearney 1994, 28-30; следующая цитата там же.

«дал феноменологии “экзистенциальную” ориентацию, которая принесла ей всемирную славу».

Эти интерпретации представляются мне излишне упрощенными. Следует привести несколько соображений, благодаря которым этот процесс не будет выглядеть столь очевидным:

1). Является ли описанный Ромбахом переход необходимым для феноменологии Гуссерля? Можно ли считать, что – с методической точки зрения – он может быть осуществлен *до того*, как в полной мере прояснена «тайна конституции»?

2). Так ли прост процесс «впускания экзистенции обратно»? «Нельзя *post factum* ввести “косную” («*üble*») реальность, и приклеить тело к духовным актам, – предугадывает подобные интерпретации сам Хайдеггер, – даже у негров нет таких представлений о человеческом существовании (*Dasein*), какие обретаются в сегодняшней научной философии»⁴⁷³. Иначе говоря: *с трансцендентальной субъективности нельзя начать!* Следует, – полагает Хайдеггер, – подумать: «есть ли возможность найти путеводную нить для понятийной интерпретации человеческого бытия (*Dasein*), исходя из природы или из “духа”, – или же ее нельзя найти ни там, ни здесь, но только – изначально – в целостности строения бытия...»⁴⁷⁴.

3). Если же допустить, что справедливы возражения мюнхенской школы феноменологии, и можем перейти к «усмотрению сущности», к «вещам самим», реальному бытию, *без феноменологической редукции*, т.е. не вовлекаясь в те феноменологические изыскания, которые предлагает Гуссерль, то возникает другой вопрос: *было ли это возможным с точки зрения Хайдеггера?* Иначе: если вопрос о бытии всегда был столь важен для Хайдеггера, то почему он не примкнул к школе так называемой «реалистической феноменологии»? Превосходный ответ дает на это Ч. Бамбах: «Если бы Хайдеггер настаивал на “замене” вневременных структур логики темпоральностью бытия, он повторил бы то самое неокантианское безразличие к фактичному опыту»⁴⁷⁵. Итак, «логике» (ни в гуссерлевском, ни в неокантианском смысле) *не* может быть противопоставлено «бытие». Аналогичным образом обстоит дело и с трансцендентальной субъективностью: если бы Хайдеггер настаивал на том, что феноменология должна ориентироваться не на трансцендентальное «Эго», а на Бытие, он потерял бы связь со всеми теми экзистенциально-религиозными проблемами, которые питали его философию.

Это обстоятельство чрезвычайно важно. Настолько же, насколько трансцендентализм Гуссерля неприемлем для Хайдеггера, *настолько же он является вызовом для его собственной философии.*

⁴⁷³ Из письма Ясперсу от 27 июня 1927 г.

⁴⁷⁴ *Heidegger/Löwith*, 36; *Хайдеггер/Лёвиг*, 355. Перевод модифицирован.

⁴⁷⁵ *Bambach* 1995, 225. Той же позиции придерживается Гадамер. «Дело заключалось не в том, чтобы вместе с Пфендером или ранним Шелером говорить, что вещи не сотворены мышлением, а есть то, что они есть...». Ср. *Gadamer* 1981, 315.

Есть и *второй вариант* объяснения того, как был возможен переход от феноменологии Гуссерля к феноменологии Хайдеггера:

Мы можем обнаружить основания для перехода от феноменологии Гуссерля к онтологической феноменологии Хайдеггера не следуя за Гуссерлем в его феноменологических изысканиях, но с самого начала переведа феноменологическую проблематику на мета-уровень исследований.

Именно этот вариант, предложенный Хайдеггером в «Пролегоменах к истории понятия времени», наиболее известен и считается его наиболее сильным аргументом против феноменологии Гуссерля⁴⁷⁶.

Необходимо, говорит Хайдеггер, более изначально дать в опыте бытие интенционального сущего⁴⁷⁷. Тут же выясняется, что Гуссерль не тематизировал принципиальный вопрос: вопрос о *бытии* этого «интенционального» сущего⁴⁷⁸. Вопрос о бытии интенционального сущего есть *вопрос о бытии сознания*. Как только этот переход осуществлен, для Хайдеггера не остается препятствий «еще более изначально» понять интенциональное сознание как *Dasein* и перейти выяснению условий, предварительно необходимых для постановки вопроса о *бытии*⁴⁷⁹.

Однако может ли обсуждаемая проблема быть исчерпана простой формулой: «забыл, упустил (*versäumt hatte*) поставить вопрос о бытии»? Не является ли это упрощением ситуации? Не значит ли это, что мы не только недооцениваем Гуссерля, но и не отдаем себе полного отчета в тех трудностях, которые стояли перед Хайдеггером?

Следует, скорее, спросить: *почему* Гуссерль считал невозможным постановку вопроса о бытии в том виде, как это предлагалось Хайдеггером? Или – если Гуссерль не считал это невозможным потому, что *вообще не замечал* такой возможности – *почему* же тогда он не осознал всей революционности этого шага, когда, наконец, познакомился с исследованиями Хайдеггера?

Не претендуя на обладание окончательным ответом на этот вопрос, постараемся сформулировать возможные объяснения. Для этого нам предстоит реконструировать возможную полемику между двумя философами. Частично она будет опираться на реально высказанные возражения Гуссерля.

§ 70 Реконструкция полемики между Гуссерлем и Хайдеггером

Ранее⁴⁸⁰ мы говорили о том, что Гуссерль сравнительно поздно начинает задумываться о том, в какой мере его феноменология совместима с хайдеггеровской. Однако удивительным является, то, что когда Гуссерль знакомится с сочинениями Хайдеггера, постановка вопроса о бытии вызывает у него только недоумение.

⁴⁷⁶ «Сложно представить себе более имманентную критику», – считает Фехер. (*Féher* 1990).

⁴⁷⁷ *Heidegger* 1925 b, 152 / *Хайдеггер* 1925 б, 119.

⁴⁷⁸ *Хайдеггер* 1925 б, § 13 Слл.

⁴⁷⁹ *Хайдеггер* 1925 б, § 14 Слл.

⁴⁸⁰ *Михайлов И.* 1995.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер сожалеет, что «мы понимаем бытие и, тем не менее, нам не хватает для него понятия»⁴⁸¹, Гуссерль остается равнодушным и несколько удивленно спрашивает: «Не хватает ли? Когда же оно нам нужно?»⁴⁸². Проблему бытия, поставленную в отрыве от проблематики трансцендентального субъекта, Гуссерль не распознает как существенную, считая ее догматической. Он не без оснований полагает, что обсуждение вопроса о «бытии» возможно только после того, как будут прояснены различные способы данности (т.е. «бытия») предметности⁴⁸³.

Поэтому, когда Хайдеггер далее патетически восклицает: «Сущее нам известно. – А бытие? Разве не охватывает нас головокружение (Schwindel), когда мы пытаемся определить нечто подобное...?»⁴⁸⁴, Гуссерль комментирует: «Головокружение происходит только от непроясненности понятия бытия»⁴⁸⁵. Проект региональных онтологий как раз и решает эту проблему, – мог бы добавить Гуссерль.

От этой трудности понимания бытия, – продолжает Хайдеггер, – «не следует преждевременно уклоняться. Надо всмотреться в эту своеобразность понимания бытия во всей ее полноте»⁴⁸⁶. «Не понимания бытия, – поправляет Гуссерль, – но понимания познания, осознанного обладания (Bewußthabens) сущего. Неясность [же] значения сущего есть неясность относительно того, как следует в рефлексии разводить сущность сущего и все [прочие] неясности...»⁴⁸⁷.

Итак, что же предлагает Гуссерль? Он считает необходимым сперва прояснить в рефлексии значение сущего, чтобы впоследствии можно было определить его «сущность» (т.е. то, что Хайдеггер называет «бытием»⁴⁸⁸). Вряд ли на это возражение Хайдеггер мог бы ответить иначе, нежели указанием – *формальным указанием* – на весь тот путь, который был проделан им начиная с 1919 г. При рассмотрении различных феноменов (фактической жизни, истории, философии, религии) он обнаружил тогда конституитивность «быть» для всех этих «регионов» «действительности». Но, по всей видимости, такое объяснение *не могло быть дано* – нет оснований полагать, что, во-первых, человек всегда может свободно обладать своим собственным опытом (об этом говорил не только сам Хайдеггер, но и Дильтей). Во-вторых, неясно, в какой мере это было возможно в данном конкретном случае. Не тем ли объясняется равнодушие Хайдеггера к собственным ранним опытам (а соответственно и лекционным курсам⁴⁸⁹), что его философский радикализм воздвиг перед ним предельно серьезные

⁴⁸¹ Heidegger 1929 a, 205. Смысл того, что беспокоит Хайдеггера, совершенно ускользает в имеющемся русском переводе. Ср.: «...так что мы понимаем бытие и без помощи понятий» (Хайдеггер 1929, 132).

⁴⁸² Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸³ Кстати, аналогичного мнения придерживается сам Хайдеггер.

⁴⁸⁴ Heidegger 1929 a, 204.

⁴⁸⁵ Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸⁶ Heidegger 1929 a, 204.

⁴⁸⁷ Husserl 1929 b, 61.

⁴⁸⁸ Ср. выше (§ 67) о проблеме сущности и существования (сущего).

⁴⁸⁹ Ср. выше § 32.

трудности, и после их преодоления значимость всех предыдущих шагов меркла для него по сравнению с важностью и ценностью достигнутых высот?

Даже если предположить, что Хайдеггер сумел бы все это объяснить Гуссерлю – не могло ли выясниться, что именно это и предлагал его учитель? И не оказалось ли бы, что Хайдеггер неоправданно начал *то же самое*, но отталкивая от других, по мнению Гуссерля, критически «не проверенных» позиций (фактической жизни)?

Нельзя упрекать мыслителя за то, что он и не собирался делать, за то, против чего и была направлена вся его философия. Поставить вопрос о бытии сознания? «Поставим, – мог бы ответить Гуссерль. – Это на самом деле представляет интерес». (Кстати, разве проблема бытия сознания замалчивается Гуссерлем? Не на *Гуссерля* ли опирается Хайдеггер, когда в тех же «Прологоменах» говорит, в каком смысле следует понимать «абсолютность» сознания?). Только не лучше ли, – так можно было представить себе ответ Гуссерля на предложение подумать о «бытии сознания» – если мы зададимся столь всеобъемлющей проблемой *после* того, как изучим, *как* в сознании – том преимущественном и единственном «месте», где для нас и состоится, «случается» весь возможный опыт, становится доступным все многообразие онтологических реальностей, – изучим, как образуются (конституируются) различные *частные* бытийные регионы?

Если в феноменологии это *пока* не сделано, если феноменология все еще занята предварительными, подготовительными проблемами, *и на этом этапе*, вполне возможно, вопрос о «бытии сознания» не прояснен – разве можно упрекнуть феноменологию *в этом «упущении»*? Потому феноменология и является задачей, рассчитанной на поколения совместных усилий самых ранних исследователей. Сумей Гуссерль проникнуть в смысл задач, которые *ставил* перед собой Хайдеггер в «Бытии и времени», и *тех*, которые тому удалось решить, он бы наверняка заметил: «Вот ведь и вся эта объемная работа, замышлявшаяся как “фундаментальная онтология”, так и не добралась до выяснения того главного вопроса, который ее интересовал – до выяснения смысла бытия». По поводу критики Хайдеггером Гуссерля необходимо сделать следующие выводы:

1. Эта критика *не является имманентной*, поскольку навязывает Гуссерлю проблемы, которые тот не только не собирался, но и не считал невозможными поставить не-догматическим образом.

2. Зато *критика Хайдеггера является в высшей степени изоциренной*, ибо он идеально мимикрирует под феноменологию Гуссерля, говоря о «бытии интенционального сущего», и создает, с одной стороны, впечатление, будто речь *все еще* идет о «сознании», а с другой – подготавливает появление своих собственных категориальных пар: «сущее–бытие» (Seiende–Sein) и «человеческое бытие–бытие» (Dasein–Sein).

3. Критикуя Гуссерля, *Хайдеггер воспроизводит не те аргументы, которые были важны для него самого*.

Здесь необходимы некоторые разъяснения. Речь идет об *аргументах*, идеях, которые определяют развитие мыслителя в том или ином направлении (для Хайдеггера 1918-1919 гг. таковыми были: идея изначальности, первичности религиозного опыта; историчности человеческой жизни и ее фактичности).

Именно эти идеи предопределили то, что Хайдеггер *не пошел* за трансцендентальной феноменологией Гуссерля. Им я противопоставляю аргументы, которые выдвигаются с высоты той или иной достигнутой позиции⁴⁹⁰. Сложность положения, в котором находился Хайдеггер в 1918-1919, объясняется тем, что не было ничего *позитивного*, что бы он мог противопоставить Гуссерлю. Когда же такое «позитивное» появилось (1923, 1925-1926 гг.), радикально изменилась не только «ситуация мысли» Хайдеггера, но «ситуация-возможной-poleмики-с-Гуссерлем»⁴⁹¹.

4. По двум причинам (п. 1 и 3.) критика Хайдеггера скорее вносит неясность в различие между феноменологией Гуссерля и его собственной, нежели разъясняет что-либо существенное. *Нельзя* говорить о революции Хайдеггера в феноменологии следующим, например, образом: «Хайдеггер, бросивший феноменологии Гуссерля упрек в том, что та упустила поставить вопрос о смысле бытия сознания и нашедший онтологический фундамент интенциональности в заботе (Sorge) как бытийной конституции бытия-в-мире, сформулировал понятие герменевтической феноменологии и открыл тем самым новое, более радикальное направление феноменологии»⁴⁹².

Обратимся еще раз к высказанному выше замечанию, что путь Хайдеггера *мог оказаться* тем же путем, который предлагал Гуссерль, и различие заключалось только в том, какими были исходные позиции философов. В чем заключается различие исходных позиций?⁴⁹³ Борьба против «теоретического», против «сознания» – тот полюс, вокруг которого центрированы все усилия Хайдеггера.

В чем еще могло бы заключаться радикальное отличие Хайдеггера от Гуссерля? Иногда его видят в следующем: противопоставляя феноменологическую установку естественной, Гуссерль предлагает понимать любой опыт как совокупность интенциональных актов «Эго». Все разнообразные отношения к миру должны быть проинтерпретированы в актах познания, субъект же этого познания оказывается находящимся вне мира – мир становится для него чем-то вроде совокупного интенционального объекта. Считают, что по отношению к этой позиции Гуссерля (точнее: так *интерпретированной*) понятие Dasein или «бытия-в-мире» Хайдеггера было революционным. Хайдеггер модифицировал трансцендентальную субъективность таким образом, что обладание ею миром было необходимой и

⁴⁹⁰ «У него есть манера всегда оставаться правым, поскольку он в конце концов возвращается на свои и вправду хорошие общие позиции, а оппонента упрекает в поспешной топорности.....», – отмечает Йозеф Кёниг, слушавший лекции Хайдеггера в 1925-1926 гг. (курсив мой. – И.М.) Ср.: König / Plessner, 111-112.

⁴⁹¹ Представляется интересным обсуждение тех условий, при которых «имманентная критика» вообще возможна. Очевидно, что опыт дискуссий по проблемам становления научной теории 1960-1970 гг. мог бы оказаться здесь небесполезным. Однако это не входит задачи данного исследования.

⁴⁹² Nitta 1990, 46.

⁴⁹³ Об этом см. также в § 72.

сущностной, а не случайной и отделимой от нее чертой, как это было для декартовой *res cogitans*.

С известными оговорками, с этим можно согласиться. Можно признать также и то, что создание философии, в которой *на категориальном уровне* отражена сущностная взаимосвязь человека и мира – великая задача.

Но почему же тогда *именно этот аргумент* не был озвучен Хайдеггером? Вероятно потому, что он прекрасно понимал: его «бытие-в-мире» и анализ окружающего мира (Umwelt) есть лишь улучшение⁴⁹⁴, *дальнейшее развитие* идей, которые высказывались и ранее, а не *исправление* фундаментального упущения. В феноменологии Гуссерля субъекты также находятся в мире, общем для них⁴⁹⁵. Анализ, проводимый Гуссерлем во второй книге «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» очень близок к тому, что делает Хайдеггер⁴⁹⁶. Проблема заключается в другом: *на каком этапе мы можем считать себя вправе приступить к анализу структур бытия-в-мире?* Гуссерль сказал бы: только после выяснения того, как сознание конституирует предметность внешнего мира и, в частности, общего нам всем окружающего мира (Umwelt).

Приведем пример того преимущества, которым *могло бы* обладать «Dasein» Хайдеггера. По Хайдеггеру, именно понимание человеческого бытия как «бытие-в-мире» позволяет решить проблему пространства: понять, например, как нечто вообще может «встретиться» человеку в мире. Это возможно, говорит Хайдеггер, благодаря тому, что Dasein понимается как изначально пространственное сущее⁴⁹⁷: будучи пространственным, оно *качественно* отличается от любого другого сущего. Стол и стул не могут «встретиться» друг с другом. С этими размышлениями трудно не согласиться. Но у Гуссерля есть на это сильное возражение: «встретиться может только то, что прежде было конституировано, и это открывает более глубокие структуры обладания миром (Welthabe) сущего в мире (weltlichen Seins), того или иного «Я»⁴⁹⁸. Гуссерль желает тем самым сказать: «Я» встречает не хаотическое, аморфное «ничто», но всегда «*нечто*», «Я» встречает некую *оформленность*, «вещь». Но это значит, что человек в мире встречает нечто, что *уже* подверглось действию конституирования. Причем мы имеем дело не с «односторонним» конституированием: дело не только в том, что «Я» уже каким-то образом «обработало» встретившееся ему в мире сущее. Точно так же, как мы не можем встретить «ничто», но всегда встречаем «*нечто*», так и мы сами уже являемся «чем-то» когда «встречаем» вещь. Это значит, что *и в «Я»* уже произошла опреде-

⁴⁹⁴ Предположить это позволяет замечание Гибсона, познакомившегося с Гуссерлем и Хайдеггером в 1928 г.: «многое из хайдеггеровского анализа быденной жизни имеет своим истоком лекции Гуссерля последних пятнадцати лет... Гуссерль считает, что анализ Хайдеггером «смерти» глубже, чем что-либо из того, что сделал об этом он сам». *Gibson* 1928, 68.

⁴⁹⁵ Ср. *Husserl* 1913 с, 181 ff.

⁴⁹⁶ Именно поэтому было возможно комментировать то, что делает Хайдеггер в лекциях з.с. 1919-1920 гг. словами Гуссерля (ср. § 46)

⁴⁹⁷ Упомянулось выше в контексте проблемы времени (§ 58 в). Ср. также: *Heidegger* 1921/22, 240-241.

⁴⁹⁸ *Husserl* 1929 а, 19.

ленная самоорганизация, самоконституирование всех его актов отнесенности к миру (иначе: интенциональных актов): «только Я может встретиться, человек может встретиться другому [человеку] и вещам, поскольку он есть реальное омиршвленное (*verweltlichtes*) “Я”, со всеми относящимися к этому монадическими структурами»⁴⁹⁹. Значит, следует в первую очередь раскрыть природу конституции, обратясь для этого к сознанию.

Что мог бы ответить Хайдеггер? Он мог бы сказать: то, благодаря чему что-то может «сгуститься» для меня в подобие вещи, есть совокупность практических значимостей фактической жизни – именно на этом уровне происходит конституирование вещи. Потому обращение к последующей конституирующей деятельности сознания и должно быть *следующим* этапом феноменологии, но никак не предшествующим рассмотрению практического бытия в мире.

Можно было бы, далее, пытаться увидеть отличие Хайдеггера от Гуссерля в том, что фактическая жизнь мыслится Хайдеггером в изначальной связи с историей⁵⁰⁰. Но если мы и в этом случае спросим: *почему же в своих лекциях Хайдеггер упрекает Гуссерля в «упущении вопроса о бытии сознания» и не упрекает в «упущении истории»*, станет очевидным, что и здесь возможная критика либо должна была бы ограничиться анекдотами вроде любимой истории Хайдеггера⁵⁰¹, либо предложить свой позитивный вариант решения проблемы. Но позитивный вариант сложен, и его разработка потребовала у Хайдеггера немало времени⁵⁰².

Итак, мы видим, что, во-первых, речь об «упущениях» не является адекватной и, во-вторых, различия между Гуссерлем и Хайдеггером касаются не того, к чему они стремятся своей философией (история, бытие-в-мире, преодоление кризиса⁵⁰³), сколько исходных позиций и методов продвижения к цели.

⁴⁹⁹ Husserl 1929 а, 19.

⁵⁰⁰ Ср. § 43.

⁵⁰¹ Ср. § 35.

⁵⁰² О сложностях, связанных с пониманием истории см. § 61.

⁵⁰³ О «кризисе» ср. далее § 72.

Глава третья. «Онтология. (Герменевтика фактичности)»

Последний курс лекций во Фрайбурге – «Онтология. Герменевтика фактичности» – Хайдеггер заканчивает читать предположительно не позднее конца июля 1923 г. Эти лекции расцениваются как один из важнейших шагов, ведущих к созданию «Бытия и времени».

Как указывает издатель этого тома, название «Онтология» в определенном смысле случайным: «Намеченные занятия были заявлены как “Логика”, вероятно в том смысле, в каком он обычно пользовался этим термином: как “систематическое” введение в интерпретацию философских текстов... Хайдеггеру пришлось изменить название темы, поскольку один фрайбургский ординариус тоже хотел заявить “Логикю”». «Ну что же, тогда – “Онтология”», – сказал Хайдеггер. А на первом занятии он уточнил название лекции: «Герменевтика фактичности».

§ 71 Герменевтика Фактичности как значимая веха

Мы уже знакомы с хайдеггеровским термином «фактическая жизнь» и «человеческое сущее» (*Dasein*). В какой мере «фактичность» продолжает их традицию? Безусловно верно, когда эти терминологические выражения воспринимаются как синонимы⁵⁰⁴. Как и все предыдущие выражения, «фактичность» используется Хайдеггером в качестве альтернативы для всего того, что в традиции философии немецкого идеализма называлось «сознанием», «самосознанием», «духом» или, как у Гуссерля, «трансцендентальным Эго». Ранее в немецкоязычной философской традиции «фактичность» обозначала все, что «ускользало» от разума и что не могло быть потому объяснено⁵⁰⁵. Так мы подходим к *первой* важной особенности лекций 1923 г.:

I. Если *появление* этого термина в 1919 г. у Хайдеггера было, вероятно, связано (помимо прочих обстоятельств) именно с заключенной в «фактическом» оппозицией рациональному и теоретическому, то в лекциях 1923 г. «фактичность» уже однозначно выступает у его *не как иррациональная оппозиция* разуму: фактичность сама по себе герменевтична, т.е. одним из ее модусов является *понимание, истолкование* самой себя. (Следует, правда, отметить, что этот – выражаясь языком традиционной философской терминологии, избегаемой самим Хайдеггером – *рациональный* аспект *нерационального* фактического возникает не вдруг – философ начинает разрабатывать его еще в своей теории «герменевтической ситуации»⁵⁰⁶).

Рассмотрев традиционные концепции герменевтики, Хайдеггер заявляет, что герменевтика интересуется его как процедура, позволяющая сделать

⁵⁰⁴ Хайдеггер вновь и вновь возвращался к осмыслению одной и той же темы, выраженной различным образом, – полагает Бамбах: опыт фактической жизни (1919), темпоральность конкретной герменевтической ситуации (1921–1922), герменевтика фактичности (1923), экзистенциальная аналитика *Dasein* («Бытие и время»). *Bambach* 1995, 204.

⁵⁰⁵ Ср. историческую справку о «фактичном» и «фактичности» в § 56.

⁵⁰⁶ Ср. § 56.

доступным конкретное здесь-бытие (Dasein) для него самого (16). Это оказывается возможным, поскольку здесь-бытие имеет, во-первых, особенность постоянно каким-либо образом проявлять и показывать себя (благодаря этому выполняется одно из главных для Хайдеггера условий феноменологического рассмотрения – в его основе должны находиться «сами вещи»). Во-вторых, доступность Dasein для себя самого обеспечивается тем, что самопонимание является одной из основополагающих характеристик Dasein как бытия человека.

При этом важно, что оппозиция «теоретическому» у Хайдеггера сохраняется. Каким же образом ему удается ее сохранить, если он говорит о понимании, – о том, что традиционно относится к сфере классической науки? Понимание Хайдеггер толкует не традиционным образом: не как «способность», но как онтологичную специфичность человека.

II. Теперь в его философствовании Хайдеггера окончательно укрепляется онтологическое рассмотрение человеческой жизни. По-видимому, Хайдеггер и сам отдает себе отчет в том, что «фактическая жизнь» его более ранних лекций и «Фактичность» 1923 г. сущностно различны, и такой переход требует своего разъяснения: «Я должен был сначала экстремально устремиться на *фактичное*, чтобы вообще (за)получить *Фактичность* как проблему»⁵⁰⁷. Потому философ имеет право сказать: «проблемы фактичности сохраняются для меня так же, как и во времена моих фрайбургских начал – только в значительно более радикальном плане, хотя и теперь в *перспективах*, которые руководил мною в те годы. То, что я занимался Дунсом Скотом, средневековым, а потом постоянно – Аристотелем, не является случайным...»⁵⁰⁸.

III. То, что в лекции «Онтология. Герменевтика фактичности» обозначенные выше два мотива представлены уже в зрелой форме, создает возможность для того, чтобы отныне в философии Хайдеггера *герменевтика* и *онтология* были накрепко увязаны воедино.

Хайдеггер выступает против господствовавшего со времен Шлейермахера и Дильтея представления, что герменевтика есть только лишь искусство истолкования (Auslegung). Для Хайдеггера герменевтика *и есть само истолкование*, а не его методология. Что же истолковывается? Сам человек. Бытие человека. Герменевтика, предлагаемая Хайдеггером, имеет своим «предметом» как раз «неопредмечиваемое» бытие человека. Хайдеггер констатирует, что в классической философской традиции понимание человеком мира и себя самого (своего собственного бытия) было ориентировано на модель восприятия наличных вещей⁵⁰⁹. В соответствии с этой схемой, вещь есть сущность, равная сама себе, имеющая свойства (Eigenschaften), которые можно наблюдать и фиксировать «объективно», в «индифферентном теоретическом рассмотрении»⁵¹⁰. Хайдеггер же полагает, что человек (Dasein) не может быть индифферентным, нейтральным

⁵⁰⁷ В письме Лёвиту от 20 авг. 1927 г. См.: *Heidegger/Löwith*, 37, а также: *Хайдеггер/Лёвиту*, 356, перевод модифицирован.

⁵⁰⁸ *Heidegger/Löwith*, 36-37 / *Хайдеггер/Лёвиту*, 356, перевод модифицирован.

⁵⁰⁹ Ср. *Хайдеггер* 1927 а, § 15-16.

⁵¹⁰ *Heidegger* 1923, 3. Далее ссылки в тексте.

по отношению к самому себе «предметом». И если бытие человека прежде определялось по образу и подобию бытия обычных – наличных – вещей, то Хайдеггер спрашивает, являются ли такие онтологические представления адекватными бытию фактически живущего человека. (Кстати, эта мысль подготавливает появление темы «наличного» и «подручного» в «Бытии и времени»⁵¹¹). Потому задачей герменевтики становится: выспросить «всякий раз собственное бытие человека (Dasein) относительно его бытийного характера» (16, Слл.), определить «бытийный характер» Dasein, отличающий его от прочего сущего. *Герменевтика и онтология* оказываются взаимосвязанными. Их неразрывность определяется еще и тем, что, выявляя специфический тип бытия человека, герменевтика его Фактичности должна одновременно осуществить деструкцию традиционной онтологии⁵¹².

IV. Таким образом, взаимосвязь герменевтики, онтологии и деструкции является следующей важной особенностью лекций 1923 г. Как указывает Грондин, эта взаимосвязь оказывается тем более примечательной, что в дискуссиях последних десятилетий они часто друг другу противопоставлялись⁵¹³.

V. *Этический пафос «Герменевтики Фактичности»*

Хайдеггера часто упрекали в том, что он не создал «этического учения». Причину видели именно в примате онтологического измерения его философии. *Не «бытие»* есть первичное, но *этическое*, инаковость «Другого», которая ставит под вопрос мое собственное бытие, – таков смысл наиболее часто высказываемых упреков⁵¹⁴. Помнить о них тем более важно, что именно так называемое «отсутствие интереса к этической проблематике» у Хайдеггера часто используется для объяснения того, что в 1933 г. Хайдеггер принял пост ректора Фрайбургского университета.

Этот вопрос требует, безусловно, отдельного обсуждения. Однако в связи с ранним Хайдеггером и его лекциями 1920-1923 гг. важно отметить следующее. Онтологию Dasein 1923 г. и (как представленную в систематическом виде в «Бытии и времени») *возможно* рассматривать в качестве «изначальной этики»⁵¹⁵. Более того, онтологию можно считать наиболее радикальным способом реализации этического. Человеческому сущему, как утверждает Хайдеггер, присуща этическая рефлексия относительно собственных бытийных возможностей. Позднее, в «Бытии и вре-

⁵¹¹ Ср.: Grondin 1994, 86.

⁵¹² Эта задача формулируется Хайдеггером также задолго до 1923 г. 27 июня 1922 г. в письме к Ясперу: «Старая онтология (и выросшие на ее почве категориальные структуры должны быть построены заново начиная с самих оснований), причем эта задача находится в тесной связи с проблемой нашей «собственной» жизни (там же).

⁵¹³ Grondin 1994, 83. (Подразумевается в первую очередь полемика между Г.-Г. Гадамером и Ж. Деррида).

⁵¹⁴ Впервые сформулировано Левинасом, см.: Lévinas E. L'ontologie est-elle fondamentale? // Revue de Métaphysique et de Morale. 1951. Nr.56. P. 88-98.

⁵¹⁵ Ср. Heidegger 1949, 352-354 / Хайдеггер 1949, 214-215. Многие исследователи придерживаются, однако, прямо противоположного мнения. (Ср. далее § 85-86).

мени», это было охарактеризовано как «забота» (Sorge), как радикальная озабоченность человека относительно собственного бытия. Важно, что Хайдеггер определяет бытие человека не через разумное постижение мира, но через заботу, «заботу-к-бытию». Dasein не является только лишь «брошенным» в мир, не только находится в плену возможностей, но может активно преобразовывать их.

Именно этой цели служит просветление (Erhellung)⁵¹⁶ собственного фактического бытия, — оно необходимо, поскольку Dasein большей частью проходит мимо себя самого (sich meistens verfehlt), не занимается прояснением самого себя, но, как выражается Хайдеггер, воспринимает «обычные», «публичные» способы истолкования себя (Ausgelegtheiten). Склонность Dasein к такому «несобственному» бытию является реальностью, с которой необходимо считаться. Радикальное же понимание себя не может быть создано в мгновение ока (im Nu), и потому обыкновенно мы находимся в состоянии «падения»⁵¹⁷. Как удачно формулирует эту проблему Грондин, «понятие Dasein означает виртуальную, почти что сизифову противоположность собственной падшести»⁵¹⁸. Человеческому бытию (Dasein) предстоит преодолеть самоопределение, пассивно накопленное им от «мира». Вполне в духе младогегельянства Хайдеггер называет такое ориентированное на мир самоопределение «отчуждением» (Selbstentfremdung). И вот «Герменевтика Фактичности» как философская программа должна напомнить «человеческому бытию» о его возможной свободе, преодолеть отчуждение (15). Должно сформироваться свободное «самосознание» человека. В этом смысле программа Хайдеггера родственна критике идеологии⁵¹⁹.

Ранее мы уже указывали на пафос освобождения, присущий борьбе Хайдеггера против гуссерлевского «сознания». Но не только в борьбе против «сознания», а уже в самом противостоянии «теоретическому», в доказательстве того, что изначальным для Dasein является не теоретическое отношение к «объекту», а практическая жизнь в мире, содержатся важные следствия для автономии этического. Теперь этика *может стать* не одной из частей философского знания, наряду с логикой, теорией познания и эстетикой, но и претендовать на универсальное значение. Мысль о том, что та и ли иная онтология неизбежно предполагает этические импликации может показаться не вполне очевидной, однако в этом случае мы со-

⁵¹⁶ Так Хайдеггер толкует термин Аристотеля *phronesis* в 1923 г.

⁵¹⁷ Ср. «Бытие и время», § 38.

⁵¹⁸ Grondin 1994, 94.

⁵¹⁹ По этой же причине, как отмечает Грондин далее (Grondin 1994, 95-96), Хайдеггер и в поздний период своего творчества сохранил уважение к разработке проблемы отчуждения у К. Маркса (ср. Heidegger 1949, 339, 340, ff / Хайдеггер 1949, 207 Слл.), а такие его ученики как Маркузе, Лёвит и Аппель оказались восприимчивыми к идеям марксистской философии. Именно благодаря практически-этической экспликации Dasein Хайдеггером в XX в. стало возможным пробуждение интереса к «практической философии»: см. работы Г.-Г. Гадамера, Х. Арендт, Х. Йонаса, а также публикации М. Риделя и О. Пёггелера.

ответствующим образом понимаем саму философию – именно как отъединенное от экзистенциальных мотивов «занятие»⁵²⁰.

Примечательно, что признавая определенный утопизм Хайдеггера в политических вопросах, вытекающий из присущего младогегельянству в целом революционного пафоса, Грондин добавляет: «Вероятно является ошибочным объяснять вовлеченность (Engagement) 1933 года – которую еще надо научиться отделять от реальности национал-социализма, обнаружившейся лишь позднее... недостаточным этическим сознанием философии Хайдеггера. *Надеюсь, нас не поймут неверно, если политическое заблуждение Хайдеггера мы, напротив, будем считать следствием морального сознания, доведенного до своего высшего предела...* Не подлежит никакому сомнению, что поступок Хайдеггера в 1933 г. объяснялся именно тем, что заботящееся Dasein должно было “разомкнуто” соответствовать вызовам своего времени»⁵²¹.

Безусловно, эта тема еще потребует всестороннего и детального обсуждения, однако уже сейчас следует обозначить те аспекты, которые могут оказаться бесполезными при ее рассмотрении⁵²².

§ 72 Этика Хайдеггера и этика Гуссерля

Столь подробно была рассмотрена проблема этического у Хайдеггера не для того, чтобы показать, что философия Хайдеггера отличается неким этическим измерением, отличающим его от других феноменологов. Наоборот, сопоставив эти размышления с обсуждением кризиса культуры Гуссерлем до его «Кризиса» мы должны сделать вывод, что «более радикальная» феноменология Хайдеггера целиком и полностью разделяет этический пафос феноменологии Гуссерля⁵²³. Сходство проявляется в следующем:

– этическую проблему преодоления кризиса современной культуры оба мыслителя считают одной из наиболее важных задач своей философии;

⁵²⁰ Ср. также О. Финка: «Сегодня по всем местам рынка, в который превратилась наша культура, сокрушаются по поводу упадка религии и морали, по поводу “нигилизма” как утраты веры и нравственности. Его хотят “преодолеть”, и даже иногда полагают что находятся по ту сторону «линии», отделяющей нас от смертельной опасности. Но такие плакальщики культуры и мнимые победители кризиса так в конце концов и не осознали его действительную мощь и силу. *Глубже и ужаснее, нежели утрата (Versagen) людей и богов, есть утрата мыслей о бытии, страшнее, когда человек охвачен онтологической беспомощностью*» (курсив мой. – И.М.). «Однако это происходит всякий раз, в той мере, в какой вообще свершается философствование», – добавляет Финк. См.: *Fink* [1950/51], 123.

⁵²¹ *Grondin* 1994, 100-101. (Курсив мой. – И.М.).

⁵²² Предварительно можно указать еще на несколько публикаций, авторы которых разделяют позицию Грондина: *Fehér I. Fundamental Ontology and Political Interlude: Heidegger as Rector of the University of Freiburg // Knowledge and Politics. Boulder; San-Francisco; L., 1989. P. 316-351; Dybel P. Heidegger und das Problem der Ethik // Mesotes. Supplementband: Martin Heidegger. Wien, 1990. S. 141-148.*

⁵²³ Ср. § 29.

– равным образом и Гуссерль и Хайдеггер считают эту задачу сопряженной с борьбой, экзистенциальными усилиями человека;

– занятие этической позиции требует открытости человеческого бытия;

– неожиданным образом этическое самоопределение противопоставляется *потерянности, растворенности в мире*;

– реализация этической задачи примечательным образом даже и обозначается одними и теми же терминами: *обновление* (Erneuerung).

Следует более точно определить, в чем состоит новизна хайдеггеровских размышлений. Хайдеггер может расходиться с Гуссерлем в понимании *путей*, на которых возможно такое возрождение или «обновление», может издеваться над «математикой этического»⁵²⁴, но при этом продолжать оставаться (по общей направленности своей философии) союзником Гуссерля.

В чем же состоит различие? Поскольку у самих философов о различиях в понимании этического не сказано практически ничего, остается только реконструировать возможные возражения Хайдеггера Гуссерлю. Согласен, – мог бы сказать Хайдеггер, – что для подлинного бытия человека, способного преодолевать внешний «кризис», сущностно необходима *открытость*. Однако является ли такая открытость некой нашей способностью, которой мы в состоянии свободно обладать, установкой, которую мы можем занять или не занять в зависимости от осознания тех или иных задач? И даже если бы она являлась таковой – есть ли она *только лишь* способность? Как возможна ее реализация если мы уже «принадлежим культуре, находящейся в состоянии кризиса»⁵²⁵, когда «безосновность», кризис оснований испытывают не только частные науки, но и философия?⁵²⁶ Что *остается* незатронутым – если вообще остается – в этом состоянии всеобщего упадка? Эти вопросы могли привести Хайдеггера к следующим выводам:

1). *Следует более радикально продумать сам феномен «открытости»*. Необходимо показать, что следует ли сказать, что «открытость» (Erschlossenheit) вообще является определяющей, «конститутивной» для бытия человека⁵²⁷.

2). В соответствии с природой этой открытости мы должны изменить наши традиционные представления о человеке, его «природе» и «сущности»?

3). Переосмысление понятий «природа» и «сущность» больше не позволяет нам говорить, будто человеку «присущи» какие-либо качества. Более того, вся система философских категорий должна быть построена заново.

4). Философия должна быть в состоянии показать и более подробно обосновать, как и почему способность человека к подлинному существо-

⁵²⁴ Ср. далее, § 74.

⁵²⁵ Ср. § 43.

⁵²⁶ Ср. «Бытие и время», § 5.

⁵²⁷ Ср. «разомкнутость» в «Бытии и времени», § 44 Слл.

ванию может быть подавлена и оттеснена в нем другими тенденциями человеческого бытия⁵²⁸.

5). Но показав, как подлинное бытие может и не быть реализовано в человеке следует все же обосновать, что человек «вынужден», «принужден», «обречен» к свободе⁵²⁹.

6). Кроме того, сама возможность занятия «этической позиции» должна быть понята как более охватывающая и фундаментальная (недостаточно сводить ее только к теоретической способности).

§ 73 Хайдеггер и феноменологи

В лекциях 1923 года критичность Хайдеггера по отношению к феноменологии существенно усиливается.

Содержание курса «Онтология. Герменевтика фактичности», прочитанного перед достаточно широкой аудиторией, ясно свидетельствовало, что Хайдеггер:

а) считает для себя традицию Дильтея более значимой, чем феноменологическую;

б) поддерживает представляемую Гуссерлем традицию феноменологии достаточно жесткой критике, объявляя ее бесперспективной, зашедшей в тупик;

в) предлагает собственную, «более радикальную» концепцию феноменологии. Уже в этот период должны были быть разрушены все иллюзии Гуссерля, полагавшего, что Хайдеггер может послужить «помощником» в разработке того направления, которое ему, Гуссерлю, представлялось наиболее важным. Однако несмотря на все подозрения Гуссерля, которых, впрочем, он в то время еще не высказывал, «Бытие и Время» (1927) оказалось для него полной неожиданностью.

Следует подробнее рассмотреть то, что вырывает Хайдеггера из феноменологической традиции. Одним из поводов высказать свое мнение о «феноменологическом сообществе» послужила для Хайдеггера формулировка статьи Э. Шпрангера⁵³⁰, написанной к 60-летию Риккерта: «Все мы – Риккерт, феноменологи, а также течение, опирающееся на Дильтея, – смыкаемся в великой борьбе за вневременное в историческом или надисторическом, за царство смысла и его историческое выражение в [каждой] конкретной ставшей культуре, за теорию ценностей, которая из чисто субъективного выводит нас к объективному и значимому»⁵³¹. На что Хайдеггер, вообще довольно чуткий к моде на философские течения, заме-

⁵²⁸ Ср. такие экзистенциалы как «падение», «люди».

⁵²⁹ Этой цели у Хайдеггера служат многие экзистенциалы: «брошенность» (Geworfenheit), «можение быть» (Seinkönnen) и др., а также идея о том, что «сущность Dasein заключается в его *быть*» (Heidegger 1927 а, 143-144).

⁵³⁰ Эмиль Шпрангер: с 1911 г. – экстраординарный профессор в Лейпциге, с 1912 г. – ординариус (философия, педагогика). Ассоциировал себя с феноменологией (см.: *Briefe* VI, 445).

⁵³¹ *Spranger E. Rickerts System // Logos* 12. (1923/24), 198. Сопоставление цитаты Шпрангера и последующего ответа Хайдеггера цит. по: *Rodi* 1990, 112.

чает: «Подлинная тенденция Дильтея – вовсе не та, что здесь обозначена; а феноменологов я попрошу исключить меня из этого списка». Дело не только в том, что если в 1919-1920 гг. использование им идей философии жизни Дильтея было связано еще и с некоторым *полюемическим* пафосом обращения к недостаточно известному и ценимому мыслителю, то эта полемичность во многом теряет свою остроту, когда упоминание имени Дильтея становится вскоре все более привычным. Можно представить себе, какотреагировал Хайдеггер на формулировку «за вневременное в историческом». Ведь именно это было одним из объектов его критики в 1920 г.!

В те годы не только философия Дильтея, но и феноменология становились все более популярными, привлекая к себе значительное число сторонников. В 1923 г. Хайдеггер уже считает возможным поставить вопрос о феноменологии в *исторической* плоскости (§ 14 второго раздела, безобидно обозначен «К истории “феноменологии”»).

Четыре момента Хайдеггер считает существенными для современного ему этапа развития феноменологии:

1) С одной стороны, в феноменологию проникает трансцендентальный идеализм, с другой стороны, в ней же вызревает и противоположное, исходящее из традиционно понятого реализма течение. Эти противоположности становятся определяющими внутри феноменологических направлений, но никто не задается радикальным вопросом: «... не бессмыслен ли в [рамках] феноменологии любой теоретико-познавательный вопрос?».

2) Исследования в сфере логики применяются и к другим областям. В зависимости от подхода и манеры исследователя пользуются теми или иными образцами, но – «работают с ограниченным набором феноменологических различий».

3) Намечается неприемлемая для Хайдеггера тенденция к образованию системы.

4) Усиление трех названных тенденций и пропитывание феноменологии терминологией традиции приводит к общей расплывчатости самой феноменологии.

Можно ли считать, что высказанные Хайдеггером «Герменевтике Фактичности» упреки затрагивают лишь отдельных представителей феноменологии, тогда как к самому основателю феноменологической философии – Гуссерлю – никакого отношения не имеют? Имя Гуссерля действительно нигде не упоминается в качестве адресата критики. Быть может, вся эта критика имела лишь пропедевтический характер – не дать «успокоиться», «закостенеть» молодому и открывающему подлинно новые пути мышлению? Можно было бы именно так истолковывать эти жесткие замечания Хайдеггера, если до этого он не критиковал бы «наивную веру в достоверность» (46), в значительной мере характерную и для Гуссерля, а затем – математическую модель строгости, служащую Гуссерлю прообразом феноменологической философии (75). Более того, негативная оценка Хайдеггером феноменологии распространяется, по-видимому, на все ее практикующие к тому времени варианты.

Тем не менее, Хайдеггер пока не подвергает *открытой* критике своих коллег в Геттингене, Фрайбурге и Мюнхене. Хотя вполне мог бы. Ведь

судя по хайдеггеровскому определению феноменологии – «феноменология – отчетливо выраженное Как исследования» (74) – они ее вполне заслуживали, занимаясь превращением феноменологии в науку: закрепляя за ней определенную предметную область, терминологию, набор операций, и т.д., – иными словами не обращая внимание на одно из существеннейших для Хайдеггера условий: «Феноменология может быть воспринята лишь феноменологически, т.е. не просто путем повторения положений, перенятия основоположений или веры в школьные догмы, но посредством ее демонстрации (Ausweisung)».

§ 74 Программа собственной феноменологии

Претензии к феноменологии касаются не ее конкретного воплощения, но самой сути того, как она понимается. Хайдеггер демонстрирует это, представляя свое понимание феноменологии. «Предметы надлежит брать так, как они сами, на самих себе, себя показывают», – начинает он. С этим не мог бы не согласиться и сам Гуссерль. Но следующей же частью предложения Хайдеггер поясняет: «...т.е. так, как они встречаются для определенного всматривания (wie sie für ein bestimmtes Hinsehen begegnen)». Тем самым уже совершен важный шаг к обоснованию предпосылочности, условности нашего видения, ибо: «Всматривание произрастает из [определенной] ориентированности в них (в предметах. – И.М.), из уже имеющегося знакомства с сущим». Но такое знакомство чаще всего является «отголоском услышанного» или приобретенного в результате обучения, также и «само-показывание» себя вещами «может быть аспектом, который настолько укоренен в традиции, что последняя уже никак не способна распознать неподлинность этого само-показывания, но, наоборот, будет считать его подлинным». Следовательно, делает вывод Хайдеггер: «То, что просто показывает себя на самом себе вовсе не обязательно должно быть вещью (Sache)».

Почувствовал ли Гуссерль, что нечто *окончательно* изменилось в его сотрудничестве с Хайдеггером в области феноменологии? В письме Р. Ингардену Гуссерль извиняется за долгое молчание: «Тяжело писать, много тяжелого лежит на душе, хотя *privatim* я жаловаться не могу...». Нигде дальше не говорится, в чем же заключаются причины столь подавленного состояния. Зато сразу же – словно для утешения – следует перечисление приятных фактов: «Ведь и успех феноменологии у меня уже есть, я все время занимался исследовательской работой, причем никогда мои занятия не были столь плодотворны, как в последние годы. И вовне феноменология оказывает влияние в геометрической прогрессии, на семинаре и лекциях иностранцев присутствует, пожалуй, даже слишком много – правда, отчасти весьма ценных. Феноменология начинает овладевать молодым поколением в Америке, Японии, Англии, очень подвижна Россия, и т. д. Неожиданным образом расширилась сфера влияния феноменологии в Германии, и вот я, несмотря на мои 64 года, получил даже при-

глашение на место Трёлча в Берлин и – отклонил его»⁵³². «Везде теперь хотят феноменологов», подытоживает он, сообщая о том, что Хайдеггер перебирается в Марбург, а Гайгер – в Геттинген. (Впрочем, в письмах Ингардену имя Хайдеггера Гуссерль не будет больше упоминать до 1927 г.). Письмо заканчивается настойчивыми и эмоциональными призывами Ингардену – отдать все свои силы напряженной работе над феноменологическими исследованиями (Только в 1925 г. становится ясно: исключительно на Ингардена возлагает сейчас Гуссерль все надежды – как, наверное, уже и в 1923 г., почувствовав, что Хайдеггер слишком далек от «подлинной» феноменологии: «...никто не способен извлечь подлинную пользу из моих результатов более Вас, никто не является более самоотверженным (Ichloser). Только на подлинно чистых и не отягощенных самостью феноменологов я возлагаю серьезные надежды»⁵³³)

§ 75 Герменевтика фактичности как часть более широкого замысла

Ход изложения лекций летнего семестра 1923 г. примечателен в двух отношениях. С одной стороны, за собственно «герменевтической» частью следует вторая часть, посвященная критике феноменологии. При этом не вполне ясно, насколько их внутренняя связь необходима.

С другой стороны, сопоставление «герменевтики фактичности» и курса, начатого Хайдеггером несколько месяцев спустя, в зимнем семестре 1923–1924 гг. позволяет предполагать наличие у философа уже в середине 1923 г. некоего достаточно четкого единого замысла, реализация которого запланирована на несколько семестров вперед.

Летом 1923 г. Хайдеггер ставит перед собой задачу: показать, что показывание вещами самих себя *возможно* имеет свою «историю сокрытия» (75). О том, что такая история действительно существует, Хайдеггер не говорит ничего. Утверждается только – то, что «просто показывает себя-на-себе-самом вовсе не обязательно должно быть вещью (Sache)». За-

⁵³² *Briefe* III, 229. – 4 июля 1923 г. Гуссерль получил приглашение в Берлин на кафедру, занимаемую ранее Э. Трёлчем. Насколько в иных тонах комментирует это событие Хайдеггер в письме к Ясперсу! «Вы наверное знаете, что Гуссерль получил приглашение в Берлин, – пишет Хайдеггер, – он ведет себя хуже приватдоцента, путающего должность ординарного профессора с вечным блаженством. Что происходит, окутано туманом – прежде всего мнят себя Praeceptor Germaniae – Гуссерль совершенно расклеился – если когда-либо был вообще “целым” – что мне в последнее время представляется все более сомнительным – он мечется туда-сюда, говорит такие тривиальности, что вызывает жалость. Он живет миссией “основателя феноменологии”, никто не знает, что это такое – кто провел один семестр здесь, видит, что происходит – он начинает догадываться, что люди уже не следуют за ним – он конечно думает, что это слишком сложно – конечно, “математику этического” (новейшее!) не понимает никто – даже если он пошел дальше Хайдеггера, о котором он *теперь* говорит: да, конечно, он сразу должен был читать свои лекции, и потому не мог посещать мои, а то пошел бы дальше – вот *это* должно сегодня спасти мир в Берлине». (Письмо от 14 июля 1923 г.).

⁵³³ *Briefe* III, 229.

трагируется важная проблема. С одной стороны, мы *должны* иметь изначальную веру в возможность очевидности. Причем это не является произвольным утверждением или догматической верой в то, что изначальный доступ к сущему действительно возможен. *Если* вообще и должно быть возможным какое-либо знание о мире, о существующем, то оно должно основываться на некоем изначальном показывании сущим самого себя, *явлением* его для нас. «Идея *само-предоставления себя сущим (Selbstgebung des Seinenden)* есть условие возможности знания вообще»⁵³⁴. Поэтому вполне оправданно говорить, показывании вещами самих себя.

Но Хайдеггер задумывается над одной опасной возможностью: что, если, говоря о самоданности вещей, мы имеем дело с неким аспектом нашего восприятия их, «который так укоренился в *традиции*, что эта [его] неподлинность уже более не узнается, но принимается за подлинность» (75)? По Хайдеггеру, одна только эта возможность представляет серьезную угрозу, и потому необходимо проследить философскую традицию вплоть до первоисточков ее проблем (*Sachquellen*), что возможно только посредством «основательной *исторической критики*» (75). Этой задаче и посвящает Хайдеггер следующий курс лекций, о котором уже летом 1923 г. известно, что он начнется с рассмотрения философии Аристотеля⁵³⁵.

Уже летом Хайдеггер высказывает в виде гипотезы мысль, что неоднозначность характера «показывания» себя вещами (закрывающаяся в «способности» вещей показывать себе в качестве неистинных) может иметь и более глубокое основание: возможно «к *бытийному* характеру бытия может принадлежать: *бытийствовать* в характере скрывания-себя и себя-вуалирования» (76). Следует обратить внимание на это предположение как на одну из наиболее ранних формулировок проблемы «забвения бытия»⁵³⁶.

Главный интерес Хайдеггера сосредотачивается на трех узловых моментах:

1) «сознании» как тематической области феноменологии, относительно которой у Хайдеггера уже возникли серьезные сомнения;

2) проблеме очевидности;

3) понятии «феномена», толкование которого переходит в вопрос: что следует считать «самими вещами».

Эти три позиции обозначают программу исследований, к реализации которой он перейдет спустя несколько месяцев.

⁵³⁴ Fink 1939, 247.

⁵³⁵ Очевидно это происходит под влиянием работы над Аристотелем, в которую втянулся Хайдеггер. (Подробнее см.: Михайлов И. 1995, 285-287; 292-293).

⁵³⁶ С обсуждения вопроса о забвении бытия (как забвении вопроса о нем) начинаются самые первые страницы «Бытия и времени». (Ср.: Heidegger 1927, 2; 35

Глава первая. Введение в феноменологическое исследование

§ 76 Задачи лекции и ее методическая ориентированность.

Уже в зимнем семестре 1919-1920 гг. Хайдеггер занимается теорией феноменологии и поисками условий ее возможности, понимая современную ему феноменологию лишь как *один* из вариантов или примеров. В лекционном курсе 1923-1924 гг. он также предпочитает не связывать себя с каким-либо феноменологическими концепциями, ставя задачу «понимать и развивать феноменологию как возможность»⁵³⁷.

Как отмечалось ранее, феноменологический метод концентрируется для Хайдеггера преимущественно в сформулированном Гуссерлем призыве «назад к самим вещам»⁵³⁸. В трудах Гуссерля феноменология превратилась в дескриптивную эйдетическую науку о трансцендентально очищенном сознании. Для Хайдеггера встает вопрос, сохраняются ли при таком истолковании изначального методического принципа те требования, которые заключены в нем самом. Исследуется, *действительно ли оказались освобождены* эти самые «вещи», чтобы быть в состоянии – из самих себя – свободно повстречаться нам и стать источником подлинно феноменологического исследования.

Для выяснения поставленного вопроса Хайдеггер требует «страстности подлинного и правильного *вопросания*», которое, в свою очередь, возможно при наличии трех условий (2-3):

Первое заключается в «озабоченности относительно инстинктивно верного превосходства над предрассудками», что не означает свободу от предрассудков, но скорее готовность в решающий момент от них отказаться, будучи движимым размежеванием с самой проблемы

Второе – «забота о том, чтобы ужиться»⁵³⁹ в определенной науке». Второе условие развивает мысль Хайдеггера, высказанную в лекциях зимнего семестра 1919-1920 гг., – наука, понимаемая как продолжение, «более частное формирование жизненных тенденций», оказывается укорененной в «живой жизни по себе»⁵⁴⁰. По мнению Хайдеггера, фактическая жизнь, которая «сама есть и живет, познавая, в мире»⁵⁴¹, *предшествует* тому,

⁵³⁷ Heidegger 1923/24, 263. Далее ссылки в тексте.

⁵³⁸ Ср. § 36.

⁵³⁹ В оригинале – «Heimischwerden».

⁵⁴⁰ Heidegger 1919/20, 46.

⁵⁴¹ Ibid., 66.

чтобы «определенные части мира или совершенно изолированные моменты могли стать мотивом для обработки соответствующего мира определенным образом, придавая ему тем самым ему другой облик»⁵⁴² Теперь Хайдеггер выражает ту же мысль, формулируя ее, правда, несколько иначе: «Науки есть возможность человеческого существования (des Daseins) и его обращения к самому себе» (3). Термин «человеческое существование» / «человеческое бытие» заменил «фактическую жизнь», о которой Хайдеггер говорил в более ранних лекциях, но несмотря на изменение терминологии, одна из важнейших идей осталась прежней: для того чтобы подлинная наука возникла и наше положение в ней не было «неистинным», необходимо сохранять изначальные тенденции (фактической) жизни незамутненными и чистыми, не антиципируя чего-либо из науки, которой *только еще предстоит* возникнуть. Таким чистым и подлинным мотивом и должна стать забота. Но эта забота – не о том, чтобы уже «двигать вперед», разрабатывать какую-то определенную науку или область знания, а пока лишь о том, чтобы «уживиться», «ужиться» в ней.

Третьим условием Хайдеггер считает готовность к тому, что «жизнь скорее поможет раскрывающим вопросам»⁵⁴³, чем «духовной одаренности» или так называемому теоретическому рассмотрению». Последнее условие означает для Хайдеггера умение ждать и не спешить с выводами.

§ 77 Обращение к Аристотелю, предваряющее критику Гуссерля

Почему вообще Гуссерль выбрал для своей науки термин «феноменология»? – спрашивает Хайдеггер, кратко перечисляя сохраненные историей примеры употребления этого термина (5-6). Разлагая понятие «феноменология» на составные части базовых греческих категорий – «λόγος» и «φαινόμενον», Хайдеггер анализирует каждую из них, опираясь на оттенки их значений в трудах Аристотеля.

«Феномен» Хайдеггер переводит с греческого как «нечто, что себя показывает» (6), вытягивая за собой всю проблематику показывания – зрения – света-как-условия-видимости. Разворачивание последнего звена этой цепочки подготавливает критику философской традиции (Гуссерля, Декарта), которая и была одной из главных задач лекций. «Введение в феноменологическое исследование», первого лекционного курса, практически полностью посвященного критическим задачам. Хайдеггеру важно показать, что «кочевидность», важная категория гуссерлевской феноменологии, сама по себе проблематична. Показать это можно, если будет обнаружено, что для самого являющегося, «феномена», может быть характерно не только показывание но и *скрывание-себя*.

Именно эту задачу Хайдеггер и решает, обращаясь к Аристотелю. При этом его анализ имеет двойственный характер. С одной стороны, он деструктивен (по отношению к феноменологии Гуссерля), с другой – подготавливает обоснование собственной позиции.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ «erkennenden Fragen».

«Воспринимаемое в зрении есть видимое», – переводит Хайдеггер Аристотеля (7), находя тут же у греческого мыслителя такую дополнительную характеристику видимого, как цвет. «Цвет же есть то, что распространено над самим по себе видимым. Конкретная окраска сущего каждый раз воспринимается в свете, точнее в светлом» (курсив мой. – И.М.) (7). Когда же предметом рассмотрения становится светлое, выясняется, что само светлое, или «светлость», не есть *тело* – светлое видно не само, но есть то, что «позволяет видеть». Опять же у Аристотеля Хайдеггер находит замечание, которое переводит следующим образом: светлость есть «способ подлинного бытия (Dasein) неба, делание видимым, бытие дня» (8).

Высокохудожественный характер «сплавления» обоих направлений интерпретации становится ясен уже здесь. С одной стороны, «светлое есть способ присутствия» того, что греки называли *παρουσία*, или *ἐντελέχεια* (8), а значит этимологически связанный со светлым *φαίνεσθαι* «не означает изначально ничего, кроме отличительного способа присутствия сущего» (9), и всего лишь указывает на «Как», а не «Что», т. е. является характером бытия сущего, «*«Как» встречи*» (14). Тем самым Хайдеггер ограничивает значение феномена с целью разрушить его как операциональную категорию гуссерлевской феноменологии. Феномен есть категория созерцания, добавляет Хайдеггер, пытаясь в дальнейшем сделать невозможным использование термина феномен для обозначения «данностей» сознания, исторически обосновывая свое понимание феноменологии как феноменологического только *метода*, «отличительного *Как* исследования»⁵⁴⁴.

Проблемы философии Аристотеля можно излагать на разных метаязыках. Тот, который выбирает Хайдеггер, не является изначально нейтральным ни по отношению к Аристотелю, ни в отношении собственных его целей, например, когда «феномен» толкуется как *только лишь* способ бытия сущего.

Чрезвычайно показателен анализ понятие «светлое». «Светлое есть способ подлинного бытия (Dasein) неба», говорит Хайдеггер, ссылаясь на Аристотеля⁵⁴⁵. Термин же, который он для этого использует – (Dasein), – уже с лета 1923 г. стал важнейшей категорией его философии, наследующим смысловую определенность понятия «фактической жизни». Жизнь, в соответствии с более ранними рассуждениями Хайдеггера, всегда каким-то образом демонстрирует себя. Более того, эта особенность – каким-то образом проявлять, демонстрировать себя – внутренне принадлежит к самому характеру жизни: «Все, что встречается в жизни, демонстрирует себя (bekundet sich) в связности обстоятельств (Begebenheiten)»⁵⁴⁶. Или, еще

⁵⁴⁴ Heidegger 1923, 74.

⁵⁴⁵ О Душе В 7 418 b 9-10: φῶς δὲ ἐστὶν ἡ τοῦτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέως, – («свет (светлое) есть энергия видимого через видимое»). (Хайдеггер ссылается на издание: Aristotelis. De anima libri III. Recognovit W. Biehl. Lipsiae MDCCCLXXXIV. S. 49).

⁵⁴⁶ Heidegger 1919/20, 45.

более однозначное: «Все, что касается жизни, в чем она движется, всегда представляет себя, «как-то» дает себя»⁵⁴⁷.

Так, светлое, «позволяющее видеть», делающее видимым, могло бы быть истолковано как *способ бытия* жизни. В этом случае мы остались бы в согласии с хайдеггеровской мыслью: жизнь действительно позволяет видеть себя, «делает видимым» что-то из своего мира.

Следует, однако, обратить более пристальное внимание на то, как на примере анализа греческих понятий разъясняется смысл термина «светлое», чтобы убедиться, что Хайдеггер не только подводит этимологическую базу под свои воззрения, но и подготавливает их *дальнейшее развитие*. Следующее ниже истолкование мотивов лекций 1923–24 гг. основывается на более поздних хайдеггеровских лекциях.

«Светлое есть нечто, что принадлежит к бытию самого мира», — утверждает Хайдеггер (9). Но бытие *мира* в хайдеггеровской терминологии есть «бытие сущего» (Sein des Seienden). Dasein (т.е. человеческое бытие, или человеческое существование), есть один из родов такого сущего и нет причин ограничивать его от бытия мира. Наоборот, мир даже определенным образом центрирован, собран в человеческой жизни. Более того, мир, о котором говорит Хайдеггер, *и есть* наша жизнь. Бессмысленно говорить о некоем «мире самом по себе»: «Наша жизнь есть мир, в котором мы живем, в который направлены и который заключает в себе различного рода направленности нашей жизни...» (курсив мой. — И.М.)⁵⁴⁸.

Перефразированное высказывание Хайдеггера звучало бы теперь так: «Светлое есть нечто, что принадлежит к (характеру) бытия жизни», или, если пользоваться видоизмененной терминологией Хайдеггера, к бытию Dasein. Что же есть бытие Dasein?

«Бытие Dasein», или «das Sein des Daseins», есть *Da-sein*. Именно характером своего *Da-*, присутствием «тут», «здесь» Dasein как человеческое бытие выражает свою открытость, показывая через себя, само не будучи «телом»⁵⁴⁹, присутствие, «просвечивание» чего-то иного — бытия.

Так становятся понятными и рассуждения Хайдеггера о том, что «светлое есть образ подлинного бытия неба» или «светлое есть присутствие солнца» (9): в обоих случаях речь идет еще о чем-то, что позволяет видеть себя через светлость—открытость—показывание. Речь, следовательно идет не только и не столько о том, что жизнь демонстрирует себя, сколько о *бытийном* характере такой демонстрации, о представленности в ней бытия.

Остается, правда, вопрос: насколько оправдана такая интерпретация, берущая из поздних работ Хайдеггера мотивы для истолкования более ранних? Ответ станет ясен в ходе дальнейшего изложения.

⁵⁴⁷ Heidegger 1919/20, 49. Кстати, уже тогда эта особенность была обозначена Хайдеггером как «феномен».

⁵⁴⁸ Heidegger 1919/20, 34.

⁵⁴⁹ Как видно, обозначенная нами во введении тенденция к разложению субстанционального характера человеческой природы оказывается действенной и в философии Хайдеггера, сохраняясь у него и в позднем периоде творчества. См.: Heidegger M. Zollikoner Seminare. Frankfurt a.M., 1987.

Важным выводом, завершающим рассмотрение «феномена» Хайдеггером, становится утверждение: феномен есть образ бытия, «*Как встречи*», причем *первой* и, как таковой, изначально правомочной (*rechtmäßigen*) (14).

Итак анализ «феномена» показал, что в нем не содержится с необходимостью *очевидность являющегося*. Далее следует анализ второго компонента термина «феноменология», показывающий, что для «логоса» может быть свойственна *неистинность*.

Анализируя смысловой контекст «звук–слово–речь», Хайдеггер и здесь показывает, что «обладание голосом есть отличительный характер бытия в смысле жизни» (15), и тут же – но для других целей – устанавливает, что «слово (*Wortlaut*) не имеет одного на все времена, а также вообще подлинного *точного* твердого значения, которое подразумевает вещь – слово как целое взято не из первичного изначального опыта вещей (*Sacherfahrung*), но из предварительных мнений и наиболее близких воззрений на вещи (*Dinge*)» (16).

«...Слово не есть нечто вроде инструмента, как, например, рука. Язык есть бытие и становление самого человека». Будучи таковым по своей природе, будучи языком как «говорением», он заключает в себе возможность затемнения и сокрытия (31-38), т.е. в свою очередь «представляет *возможности заблуждения*» (39), необходимым образом принадлежащие к способу бытия мира. Таким образом, мир существует как в возможности «показывать себя», так и в оборачивании этой возможности в свою противоположность – в выдавание себя за что-то иное (40). Благодаря этому, феномен как являющееся (*Erscheinende*), показывающее себя может оборачиваться в *кажимость* (*Schein*)⁵⁵⁰.

§ 78 Переход к проблеме очевидности

Изложение греческой интерпретации человеческого бытия (*Dasein*), с одной стороны, как бытия-в-мире, «феномена», имеющего особенность являть себя, и с другой – как характера бытия «жизни» («логоса»), остается, по Хайдеггеру, «в пределах самого человеческого бытия» (56), а значит, выполняется требование подлинно феноменологического подхода. Совершенно иная установка, по его мнению, определяет судьбу всей последующей философии.

После Аристотеля «дальнейшее развитие в получении фактологических данностей философии и мотивы движения по различным путям, на которых эти данности обрабатывались, велось под изначальным господством пустой и притом фантастической идеи несомненности и очевидности» (43). Это изначальное господство «до всякого *настоящего освобождения-возможности-встретиться подлинных вещей философии*» и «*забота об определенном абсолютном познании, взята чисто как идея*», овладевает исследованием «до всякого вопроса о вещах, являющихся решающими, т.е. сворачивает все развитие философии целиком» (43).

⁵⁵⁰ О том, какую роль играла проблематике «кажимости» на заре феноменологии см. § 39.

Единство замысла Хайдеггера прослеживается достаточно четко. Если в 1919–1920 гг. он еще только обосновывал положение, что всякая наука должна проистекать из определенных тенденций и мотивов, данных *самим* «миром Я» и характером его занятости какой-то из его собственных областей, то теперь, рассматривая мотивы возникновения и оформления феноменологии Гуссерля, Хайдеггер приходит к выводу, что сама гуссерлевская феноменология не является *подлинно* феноменологической, не выдерживая последовательного проведения принципа обращения «к самим вещам» и философствования «из них самих». Мотивация феноменологии, озабоченной требованием «абсолютной строгости» и «очевидности», полагается «не из попыток получения особого доступа (к вещам) науки, но из идеи, в определенном смысле из свихнувшейся разумности, которую изобретает для себя человеческое бытие» (43).

Господство «пустой идеи» очевидности и строгости оттеснило в сторону то, «что было *изначально темой* рассмотрения», причем так, что «потерялось из вида не только *тематическое поле*», но и «выбор поля рассмотрения не был руководим *усвоением вещей*» (44). Хайдеггер считает, что в конечном счете тему познания определила «идея» науки, а не «положение вещей» (44).

§ 79 Методические вопросы

§ 79 а Сознание как предмет феноменологии

Нацеленность феноменологии на достижение абсолютного знания способствовала, по мнению Хайдеггера, превращению сознания в ее тематическую область. Вновь сыграло свою роль традиционное представление – «предмет есть то или иное, та научная область будет обрабатываться (теми или иными) определенными методами» (45). Хайдеггер решает показать, что «сфера бытия, названная сознанием не случайно и не по произволу получает это преимущественное положение», но «это его преимущество основывается на примечательных возможностях, которые несет в себе человеческое бытие (*Dasein*)» (47). Неслучайность выдвижения «сознания» на передний план вовсе не означает исторической *закономерности* этого процесса. В рассмотренных «четыре основных определения бытия» у Аристотеля, представляющих собой «*живые мотивы*, в которых движется исследование» (51), о сознании «не говорится ничего, хотя у Аристотеля было нечто такое, как труд *Peri Psyches*» (52). «Почему “сознание”»? и «Почему *очищенное сознание*»? – два главных вопроса, интересующих Хайдеггера.

Выясняется, что «сознание» проникает в феноменологию с самого момента ее возникновения у Гуссерля. Одной из задач автора «Логических исследований» была критика тенденций, основывающих логику и теорию познания на психологии, и, возможно, «контаминация сознанием» могла произойти из-за того, что предметной областью психологии того времени была не «душа», как у греков, а «сознание».

Разумеется, одним только указанием на первое появление «сознания» в феноменологии задача Хайдеггера еще не решена. Был только еще постулирован тезис о получении сознанием первостепенной роли под воздей-

ствием «заботы» об абсолютном знании. Хайдеггеру предстоит теперь показать, как «забота» (причем всякая «забота») «охватывает нечто, сохраняет его, истолковывает его, предписывает себя и, наконец, теряется в своем предмете» (an das Besorgte).

§ 79 б *Общий контекст вопроса о сознании.*

Необходимо несколько отвлечься от конкретного хода хайдеггеровской борьбы против «сознания», чтобы выяснить контекст, смысловой фон, на котором она протекает. Насколько оригинальны, неожиданны и существенны хайдеггеровские возражения? Что «выигрывает» и что «проигрывает» Хайдеггер в этом противостоянии? Какие проблемы он этим решает и какие остаются нерешенными?

Вопрос о «сознании» никоим образом нельзя считать несущественным. Один из наиболее близких Гуссерлю учеников, – кроме него столь же близок Гуссерлю был, пожалуй, только Ингарден, – ученик, в которого Гуссерль так и не потерял веру как в одного из наиболее последовательных «феноменологов», – Людвиг Ландгребе спустя много лет после смерти учителя признавал: «Да, можно сказать, что выражение “сознание” скорее вводит в заблуждение и указывает в направлении традиции, покинутой самим Гуссерлем»⁵⁵¹. По мнению Ландгребе, речь идет «о структурах, в построении которых то, что в обычном смысле называют сознанием, представляет лишь один определенный, уже достаточно высокий слой. Понятие продуктов сознания, интенциональность как продукт (Leistung)... раскрывает свое полное значение лишь с проникновением в это измерение вопрошания и делает понятным, каким образом все дальнейшее развитие феноменологии вплоть до... притязания на универсальность... есть лишь следствия такого начала» (курсив мой. – И.М.)⁵⁵².

Однако ни проблема *того* начала, которое предложил Гуссерль, ни *гуссерлевская* претензия на универсальность и абсолютный характер не представляют, как было показано, для Хайдеггера особой ценности. Хайдеггер пытается более радикально воплотить в феноменологическом исследовании принцип беспредпосылочного и осторожного исследования. В 1919 г. таким радикальным шагом была постановка проблемы изначального феномена феноменологии, которым, под влиянием возможностей, представленных философией Дильтея, стала «жизнь». После того, как Хайдеггер в лекциях 1919-1923 гг. попробовал развить, исходя из одного только этого «изначального феномена», герменевтическую феноменологию «Dasein», ему, казалось бы, осталось совершить только некую «техническую работу» по окончательной деструкции сознания как темы феноменологии своего учителя.

Но к необходимости дополнительной критики сознания Хайдеггера вернула проблема времени. Ведь окончательное устранение сознания только выдвигает еще одну новую проблему: как, не покидая занятых позиций в

⁵⁵¹ Landgrebe 1967, 24. (Правда, Гуссерль покинул этот путь лишь в самом конце своей жизни, много лет спустя начала своей заочной философской полемики с Хайдеггером).

⁵⁵² Landgrebe 1967, 24.

разработке феноменологической герменевтики «фактической жизни», сохранить «историчность» Дильтея? Как не потерять из виду «историю», причем так, чтобы в новой версии феноменологии она оказалась столь же органичной, как жизнь в роли изначального феномена? Как будто бы с *историей* эта проблема была решена Хайдеггером в 1920 г. в его лекциях по «Феноменологии созерцания и выражения». Но как быть со *временем*?

Когда мы спрашиваем, какие трудности встали перед Хайдеггером вместе с отказом от сознания, речь идет о понимании времени⁵⁵³. И для Ландгребе это понимание одним из главных аргументов в пользу трансцендентальной феноменологии Гуссерля: «Переход к продуктам сознания времени – первый шаг к тому, чтобы понять сознание как само себя производящее: результат интенциональности есть прежде всего творение самого себя как длящегося, текущего. Это означает не творение в уже «предданное» временное пространство, но лишь творение возможности дления вообще. Эта претензия может поначалу казаться гипертрофированной. Ведь сознание имеет свое начало и конец во времени, оно завязано на органические процессы и вместе с ними преходяще. Но все эти речи о “во времени” существующих процессах уже предполагают *то самое* время, а дело как раз и заключается в том, что сначала должно быть прояснено его самообразование»⁵⁵⁴.

На основании этих рассуждений Ландгребе и делает вывод о необходимости выключить «все трансцендирующие поток сознания положения и предположения», что даст возможность понять временную последовательность.

Решающая проблема, которая встала перед Хайдеггером: сделав категорию «жизнь» центром феноменологии, необходимо было пробиться и к проблеме историчности. Однако феноменологический метод не позволял более сделать это путем, предложенным Йорком и Дильтеем. Хайдеггеру грозила опасность натурализации времени.

§ 79 в *Субъект и мир. Разрушение субъекта*

Гуссерль своей философией возвел трансцендентальную субъективность – а вместе с тем и субъекта – на небывалую высоту, придав ему исключительные полномочия. Что может это означать для хайдеггеровской онтологии разрушение *такого* «субъекта»?

Вспомним то, что было замечено еще Ницше: «Понятие *субстанции* есть следствие понятия *субъекта*, а не наоборот! Если мы откажемся от души, от “субъекта”, то вообще исчезнет предпосылка для “субстанции”. Мы получим *степени сущего*, потеряем же *само сущее* (*das Seinde*)»⁵⁵⁵. Но что значит: человек теряет “*das Seinde*”? Человек теряет бытие. Далее становится ясно, что потеря «самого сущего» равнозначна для Ницше потере *бытия*.

⁵⁵³ Ср. § 61.

⁵⁵⁴ Landgrebe 1967, 25.

⁵⁵⁵ Nietzsche [1885-1887], Bd. 12, S. 465.

Потому когда мы говорим, что разрушается «субъективность», следует быть внимательным и к тому процессу, который тесно с ним взаимосвязан. При рассмотрении понятия мира «Бытия и времени» необходимо проверить, в какой мере процесс разрушения затрагивает и традиционную «вещность» вещей. Не в этом ли лежит причина того, что «мир природы», «вещей» так и не стал темой «Бытия и времени» – что было замечено многими современниками Хайдеггера.

Дело Хайдеггера не является столь простым, как могло бы показать на первый взгляд. «Забвение бытия» не преодолевается сразу вслед за преодолением субъективизма и психологизма, в борьбе с которыми Хайдеггер был гуссерлианцем в 1910-1914 гг. и нашел свое оружие в двадцатых годах. Возникает новая опасность: утрата Бытия.

Глава вторая. «Понятие времени» (1924)

§ 80 Общая характеристика. Основные идеи

Следующим этапным произведением, которое позволяет нам судить о том, какие изменения происходили в философии Хайдеггера на пути к «Бытию и времени» является текст его доклада, прочитанного 25 июля 1924 года членам Марбургского теологического общества. Эта лекция была впервые издана в 1989 г. и сразу же обратила на себя внимание тем, что ее структура и терминология уже предельно близки к «Бытию и времени». Манускрипт самого Хайдеггера был утерян, и изданный текст основывается на двух конспектах этой лекции.

Такое же название – «Понятие времени» – имеет и другой, значительно больший по объему текст Хайдеггера, также относящийся к 1924 г. Этот 70-страничный манускрипт более подробно разбирает некоторые темы лекции и в основном посвящен В. Дильтея и графу Йорку, частично он был использован для § 77 «Бытия и времени».

Еще задолго до текста лекции Г.-Г. Гадамер высказывался о ней как об «изначальной форме» (Urform) «Бытия и времени», *opus magnum* Хайдеггера⁵⁵⁶. Судить об этом сложно. Структура лекции и терминология действительно сходны с «Бытием и временем», однако практически не освещена онтологическая проблематика – возможно из-за ограниченности тех задач, которые лекция перед собой ставит: выявить структуры Dasein лишь в той мере, в какой это необходимо для прояснения временного смысла Dasein. Независимо от того, как оценивать место этого текста в корпусе трудов Хайдеггера, важно, что в «Бытии и времени» он сам ссылается на эту лекцию⁵⁵⁷. Эта ссылка остается несколько неясной, поскольку производит впечатление, будто – по крайней мере в общих чертах – тема совести (Gewissen) уже была изложена в 1924 г.

Одна из основных идей этой лекции: философия должна понять «время из самого времени»⁵⁵⁸, и в этом она существенно расходится с теологией, которая определяет смысл времени из отношения времени к вечности. При этом вечность понимается как «пустое всегда-бытие». Хайдеггер же стремится показать, что эта вечность (ἀεί) есть лишь дериват «бытия временным» (Zeitlichseins). Свой замысел Хайдеггер характеризует не как теологический или даже философский, но как относящийся к созданию «предварительной науки».

Чтобы показать время как «фундаментальное выказывание Dasein» относительно его бытия» (12), Хайдеггер считает необходимым выявить «фундаментальные структуры» самого Dasein как бытия-в-мире, бытия-с-другими, речи / говорения (Sprechen), всегда-моего характера Dasein (Jemeinigkeit), повседневности (Alltäglichkeit), заботы (Sorge), расположенности (Befindlichkeit), самоистолкования (Selbstausslegung) (12-14).

⁵⁵⁶ Мнение Гадамера вызвало оживленную дискуссию по этой проблеме. Ср. Kisiel 1989; Scheehan 1979.

⁵⁵⁷ В сноске к § 54 «Бытия и времени».

⁵⁵⁸ Heidegger 1924, I. Далее ссылки на текст лекции в тексте.

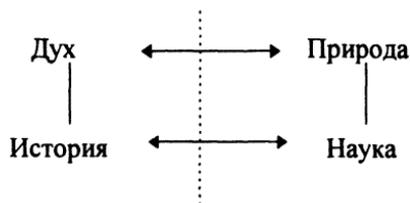
Очевидно, что все эти категории практически идентичны с категориями «Бытия и времени». Появляется также и «подлинность» (*Eigentlichkeit*) как предельная возможность бытия *Dasein* (14). К числу других важных для «Бытия и времени» тем относятся смерть как предел (16), «заступание» (17), а также проблема *Dasein* как «возможного бытия»

§ 81 *Время и история*

В этом докладе Хайдеггер впервые использует новую формулировку: «понимать время через время». Тем самым он *делает более радикальным* то направление развития его собственной философии, которое было начато в 1920-1921 гг. и заключалось в понимании истории на основе времени.

В связи с этим следует привести несколько дополнительных соображений о той традиции понимания истории, которую Хайдеггер окончательно покидает в 1924 г. Проблема заключается в следующем: как следует мыслить взаимоотношение «истории» и «времени»?

Обыкновенно «история» – совокупность объективных событий и одновременно наука их изучающая. «время» – способ измерения этих событий. Тем самым реализуется *первая* возможность: *время понимается из истории*. Этот вариант характерен для традиции, которую представляли Дройзен, граф Йорк, Дильтей, Виндельбандт и Риккерт. Может показаться, что как раз Дройзен предпринимает попытку понять историю из времени, однако такая возможность реализуется им не целиком. Во-первых, к этому его побуждает именно мысль о своеобразии и универсальности *исторического как противопоставимого области естественного*. Тем самым Дройзен разделяет традиционную парадигму противопоставления *природы и духа*. Схематично она может быть представлена следующим образом:



Дух и природа с одной стороны, история и наука – с другой, составляют две пары полярностей. В науке (о природе) речь идет о всеобщем, о законах, ее метод номотетичен (неокантианство), а задачей является объяснение. Делом же истории является индивидуальное, неповторимое. Так выделось соотношение этих двух областей реальности.

Человеческая способность синтеза явлений, рассуждает Дройзен, имеет две формы: пространство и время. Хотя ими, как правило, соответственно постигаются природа и история, возможно постижение и всего мира в целом, основывающееся либо на пространстве как форме созерцания, либо на времени. Даже если естественные науки и говорят о времени, они являются примером первого случая. Фиксируя движение, процессы, а значит и временное, они оперируют временем как чем-то вторичным, поскольку

время понимается как измерение последовательности процессов или состояний, следующих одно за другим. Но это, в свою очередь, является моментом движения, которое по своей природе пространственно.

Дройзен старается развить вторую возможность, *рассматривая мир не в аспекте пространства, но времени. Это означает попытку помыслить время исторично.* Речь не идет о появлении нового, иного, росте (как в природе), но о том, что человек или история есть то, что они есть сами по себе. Этот тезис проясняется следующим образом: в каждом животном или растении повторяется явление рода, потому единичное растение или животное только видимым образом является самим собой: животное причастно вечному, божественному, только как род, а не как само по себе единичное. Хотя человек также является отражением рода, за счет своего само-бытия (само-бытности) он представляет собой нечто новое – он не выводим из рода полностью (на этом основывается возможность свободы). Следовательно, у человека есть возможность быть «самим собой», быть неповторимым и индивидуальным, иметь собственную ценность и значение, а значит – иметь место в истории. Будучи таковым, единичный человек определяет ход развития человечества: то, что есть человечество, неизбежно определяется тем, что есть и делают единичные люди. А родовое понятие человека есть история (человечества). Исходный пункт системы Дройзена – «эмпирическое» рассмотрение человека, которое показывает его включенным в исторические данности своего народа, языка, религии, государства и т.п. Только усваивая это, уже ранее им полученное, человек становится человеком (в этом смысл образования в традиционном смысле – «Bildung» (нем.), в букв. смысле: «построение»). Но для того человек должен обратиться к истории в самом широком смысле – к историчному миру – которая откроет ему его историчность. История понимается как движение, и выявляя ее структуры (материал, форма, работа в направлении божественной цели целей) Дройзен основывается на учении о причинах *Аристотеля*. Материал исторического мира есть естественно данное и исторически ставшее – и то и другое является для истории условием, средством, задачей и пределом. Материал есть, следовательно, нечто динамическое, поскольку условие, средство, задача и предел имеют временную структуру. Определяя исторический материал как «исторически ставшее» и «естественно данное», Дройзен имеет в виду следующее: *в историческом мире нельзя обнаружить никакой неисторической области «чистой» природы.* Наоборот, *мир как природа есть исторически сложившийся способ рассмотрения мира, а значит коренится в понимании мира как истории.* Таким образом, *задача помыслить время через само время оказывается укорененной в более широком горизонте понимания времени как исторического времени.* К аналогичному решению стремится и Дильтей.

Между тем противоположную позицию предлагает Гуссерль⁵⁵⁹. Она сохраняется Гуссерлем и в более поздние годы: «Как имманентное время, время временит мировое время (Weltzeit)»⁵⁶⁰. От внутреннего времени-

⁵⁵⁹ Ранее позиция Гуссерля уже была кратко охарактеризована (ср. § 35).

⁵⁶⁰ Husserl 1929 b.

сознания (сознания времени) мы можем перейти к так называемому «времени мира» – времени естественных наук и человеческой истории.

Почему нельзя сразу «начать» с истории? В ответе на этот вопрос феноменология и неокантианство единодушны. Исходным становится вопрос: *что, собственно есть история?* Является ли история *совокупностью всех объективно произошедших событий?* Очевидно, нет. Йорк бы сказал: потому что не все сохраняет *историческую жизненность*. С ним согласился бы не только Дройзен, но и Гуссерль. Гуссерль бы при этом добавил: при такой позиции создается, помимо всего прочего, также и некритическое отношение к истории, ее *натурализация*.

Является ли, в таком случае, история совокупностью всех событий, которые нами описаны, выборкой всех событий? *Во-первых*, это не осуществимо. – Но даже если бы это было реально осуществимо, возник бы, *во-вторых*, тот же вопрос, что и относительно объективных событий как таковых: если не всякий факт, не всякий поступок и действие человека может быть считаться *историческим*, принадлежащим *истории*, то, соответственно, и наше знание *не о всех* событиях должно иметь отношение к исторической науке.

Очевидно, что наше знание о «произошедшем» будет в любом случае существенно неполным. Оно будет с необходимостью *селективным, выборочным*. И вот здесь как раз возникает тот вопрос, который был важным как для неокантианства, так и для феноменологии: если историческое знание по своей природе является выборочным, то очевидно, что в оно в этом смысле является знанием субъективным – кто как не субъект производит этот выбор?

Но если история, историческое по своей природе зависит от субъективности человека, то не следует ли избежать возможности «дурного субъективизма», тем, что как раз эти самые субъективные предпосылки «внешней» историчности будут изучены *прежде*, чем мы перейдем к внешней истории. На языке *неокантианства* это значит: следует понять, как трансцендентальный субъект конституирует исторический мир; на языке феноменологии Гуссерля это значит: следует прояснить, как внутреннее время, *изначальное время сознания может конституировать историческое время*. Можно сказать, что *жизнь* (понимать ли ее вслед за Гуссерлем как интенциональную жизнь сознания или как фактическую жизнь Хайдеггера) *«создает свое собственное время: историю»*⁵⁶¹. Феноменология как раз и изучает такие темпорализирующие условия возможной истории. Еще прежде чем история становится феноменом мира и «объективного» времени, ее основой становится темпорализирующая деятельность сознания.

Таким образом, решение предложенное неокантианством и феноменологией может считаться вариантом второй возможности понимания времени и истории: *понимания истории на основе времени*. Лекция «Понятие времени» показывает, что к такому варианту решения вопроса о взаимоотношении «истории» и «времени» стремится и сам Хайдеггер.

⁵⁶¹ Hohl 1962, 16

Если построение «Понятия времени» и основные идеи этого доклада напоминают структуру «Бытия и времени», то некоторые понятия, которые впервые появляются именно в этой работе (смерть, страх) позволяют нам увидеть некоторые интересные параллели между текстами Хайдеггера и теми произведениями, которые он в 1920-1929 гг. ни разу не упоминает.

Смерть

Еще в «Переживании и поэзии» Дильтей говорит, что граница, которую образует для нашего существования смерть всегда является решающим для нашего понимания жизни⁵⁶². По всей видимости, не только Дильтей, (и не только Киркегор, Ясперс и Зиммель) оказываются важными для того, чтобы смерть была продумана Хайдеггером как философский феномен. Хайдеггер был довольно чувствителен к тем импульсам, которые давала литература. Так, например, о том, какое значение имел для него *Л Толстой* мы имеем некоторое представление благодаря упоминанию самого Хайдеггера⁵⁶³. О том, какое значение имели *другие* литературные произведения того времени – мы можем только *догадываться*. Постараемся далее сопоставить понимание смерти в творчестве Р.-М. Рильке и философии М. Хайдеггера. Будет несложно показать, как соответствующие параграфы «Бытия и времени» могли бы быть философским комментарием к «Запискам Мальте Лауридса Бригге»⁵⁶⁴.

1. Тема смерти впервые появляется в «Записках» в контексте того, что Хайдеггер назвал бы восприятием смерти на «людях».

«Теперь умирают... *фабричным способом*. – Отмечает Рильке. – При такой огромной продукции каждая смерть уже не отделяется столь тщательно; но ведь это неважно. Важно количество... *Желание умереть собственной смертью встречается все реже и реже*. Еще немного, и она станет такой же редкостью, как *своя собственная жизнь*» (22-23, здесь и далее курсивы мои. – И.М.). «Умираешь как попало. *Умираешь той смертью, которая положена твоей болезни* (ведь поскольку мы знаем теперь все болезни, мы знаем, что тот или иной летальный исход положен данной болезни, а не данному лицу; и больному, как говорится, просто нечего делать)» (23). «В санаториях... умираешь той смертью, какая в данном заведении заведена...» (23).

2. В противоположность смерти в повседневности, Рильке отчетливо формулирует другое, экзистенциальное понимание смерти. *Смерть не привходит как внешнее по отношению к жизни. Она каждое мгновение присутствует в ней: «Прежде люди знали (а быть может, догадывались), что содержат в себе свою смерть, как содержит косточку плод. Дети носили в себе маленькую смерть, взрослые большую. Женщины ее носили*

⁵⁶² Хайдеггер ссылается на это высказывание Дильтея в «Бытии и времени». Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 249.

⁵⁶³ Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 254.

⁵⁶⁴ См. *Рильке* 1910. Ссылки на это произведение Рильке далее в тексте.

в утробе, мужчины – в груди. Она у тебя была, и это тебе придавало особенное достоинство и тихую гордость» (23).

Итак, смерть оказывается не внешним по отношению к жизни «пределом», но чем-то имманентным самой жизни. «Еще по деду моему, камергеру Бригге, видно было, – вспоминает далее автор «Записок», – что он носил в себе свою смерть. И какую! Протяженностью в два месяца и до того громкую, что слышно по всей округе» (23).

3. Признав, что смерть конститутивна для жизни, Рильке говорит о ее «*всегда-моем*» характере: «И то не была смерть кого-то, большого водяной; то была жестокая княжья смерть, которую камергер в себе питал и вынашивал... Он умер *своей*, тяжелой смертью» (27). Понимание собственной идентичности, («своего бытия», – сказал бы Хайдеггер) неизбежно требует личного отношения к смерти. Смерть – не есть что-то, о чем мы можем узнать у «других»⁵⁶⁵: «И как вспомню других, кого я видел, о ком слышал, – все то же. Они *умирали своей смертью*. Мужчины вынашивали свою смерть, загнавши в себя, как пленника; женщины делались очень старыми, очень маленькими и на огромной постели отходили достойно и скромно, как на сцене, под взорами челяди, родных и собак. Даже совсем крошечные дети и те умирали не как придется, нет, они владели собой и умирали как им подобало или как им подобало бы в будущем...» (27).

4. Поскольку смерть, во-первых, *входит в жизнь* и, во-вторых, *наделяется собственной жизнью*, становясь *особым* по своей значимости событием, ей оказывается присущей и собственная временность: «Смерть Христафа Детлева, обитавшую в Ульсгоре, *нельзя было торопить*. Она явилась на десять недель и ровно десять недель продержалась» (С. 26, курсив мой. – И.М.). Итак, смерть влечет за собой новую временную реальность: ее нельзя торопить. Она – то самое *качественное «Когда»* кайрологического времени⁵⁶⁶.

Смерть постепенно превращается (причем не только в *философских* трудах, на которые ссылается Хайдеггер в «Бытии и времени») в феномен, фундаментальный для человеческого бытия.

Как отмечает Вестфалл⁵⁶⁷, в «Бытии и времени» смерть как будущее, которое наверняка придет, однако придет в непредсказуемое время, заменяет *παρουσία*, известное нам по лекциям о феноменологии религии. Смерть и *παρουσία* действительно обнаруживают много общего: (а) так же, как и *παρουσία*, смерть «вызывает» нас из успокоенности повседневности; (б) смерть «разъединяет»: «никто не может отнять у меня мою смерть», смерть – «всегда моя», перед ее лицом я не могу искать помощи или поддержки «у других»; но точно так же обстоит дело с *παρουσία* (Хайдеггер полагает, что каждый находится перед Богом в одиночестве); (в) в обоих случаях мое «осознание» этих феноменов предполагает определенное отношение ко времени: нельзя «высчитать», «когда» они «наступят», проявят себя. Оба

⁵⁶⁵ Ср.: Хайдеггер 1927 а: «Мы не имеем в гениальном смысле опыта умирания других, но самое большее всегда только опереживаем» (239). Взять «опыт смерти других» невозможно (Там же). «Смерть, насколько она «есть», по существу всегда моя» (240). (ср. также С. 250).

⁵⁶⁶ См. ранее в данном исслед. § 58 в.

⁵⁶⁷ Westfall 1997, 256-257.

«феномена» сходны еще и тем, что: (г) трансформируют фактическое бытие человека, требуют некоего особого состояния: в случае христианской веры – «не спать»; перед лицом смерти – не «забывать» про нее, но радикальным образом «принимать ее в расчет», «быть-к-смерти».

5. Еще одно примечательное обстоятельство роднит Хайдеггера и Рильке: Рильке говорит о *Голосе смерти*.

«Но было еще и другое (кроме вида умирающего тела. –И.М.). Был голос. *Голос*, который вот уже семь недель был никому не знаком, ибо то не был голос камергера. То был не голос Христофа Детлева, то был голос его смерти» (25).

Именно голосом смерть дает о себе знать и реализует власть над живущими «Много, много дней уже смерть Христофа Детлева Бригге жила в Ульсгоре, ко всем взывала и требовала: требовала перемещений, требовала голубую спальню, требовала малую гостиную, требовала парадный зал, требовала собак, требовала, чтоб кругом говорили, смеялись, играли, молчали – все сразу. Требовала, чтоб привели друзей, привели женщин и тех, кто умер давно, требовала, чтобы дали поскорей умереть. Требовала. Требовала и орала» (25). «Она вопила так долго и так неотступно, что собаки, сперва подвывавшие ей, смолкали и, не смея прилечь, стояли на длинных стройных ногах и дрожали от страха. И когда этот вопль долетал до деревни сквозь серебряную, просторную датскую ночь, там, как в грозу, вставали с постелей, одевались, и молча сидели под лампой, пока он не стихнет. И женщин на сносях прятали в самые дальние комнаты, за самые густые пологи; и все равно они слышали вопль, будто рвавшийся у них из утробы, и они молили, чтобы им позволили встать, и, широкие, белые, со стертymi лицами, садились рядом со всеми. И отельные коровы, которым пришел срок, не могли отелиться; и у одной пришлось вырвать мертвый плод вместе со всеми кишками, ибо плод не хотел выходить» (26).

Важно отметить, что *созерцание* смерти заменяется у Рильке метафорой *слушания голоса смерти*⁵⁶⁸. (Как у Хайдеггера не *созерцание* Бога, но *ответ*).

Итак, по крайней мере четыре мотива роднят Рильке и Хайдеггера:

1. Смерть «всегда моя».
2. Смерти присуща собственная временность.
3. Смерть принадлежит жизни внутренним образом.
4. И Рильке и Хайдеггер сходным образом описывают смерть в повседневности.

Страх

Явное сходство между Рильке и Хайдеггером можно обнаружить и в понимании феномена страха. Правда, Хайдеггер более глубоко и широко толкует страх. У Рильке понимание страха остается амбивалентным: вре-

⁵⁶⁸ Ср. ранее § 59 б.

ментами страх вызывается у человека осознанием своей смертности⁵⁶⁹, а порой этот страх–ужас приобретает метафизическое значение⁵⁷⁰. Однако уже Рильке говорит о страхе в более глобальном, всеобъемлющем смысле – не как о страхе *чего-то* (в том числе и не как о страхе *смерти*).

На первый взгляд, такой интерпретации противоречили бы слова самого Рильке:

«Страх, что крошечная шерстинка, точащая из одеяла, – твердая и острая, как стальная игла; страх, что пуговка на моей ночной рубашке больше моей головы – огромная, тяжелая, как; страх, что хлебная крошка, упав с моей кровати, стеклянно расколется, и давящая тоска оттого, что вместе с ней расколется все – все и навеки... страх, что я проглочу во сне выпавший из печи уголек; страх, что спятившее число пойдет разрастаться у меня в мозгу и уже перестанет там уместаться...и еще страхи... страхи» (58-59).

Однако здесь как раз абсурдность точных указаний на многообразные «причины» страха (Angst) лучше всего передает его *безосновность*. Страх *не имеет причины* (ср. далее, С. 60-62). Страх безосновен – он «ни от чего». И именно поэтому преодолевается как раз вовлечением «во что-то». Что-нибудь. «Я кое-что предпринял против страха. Всю ночь я сидел и писал...», – признается герой Рильке.

⁵⁶⁹ Этот аспект отмечается и Хайдеггером. Ср. *Хайдеггер* 1927 а, 254, где говорится о том, что «безличное» в человеке подавляет мужество к страху перед смертью.

⁵⁷⁰ Рильке 1910, 123.

§ 83 Особенности лекционного курса.

Сравнительно позднее знакомство философской общественности с лекционным курсом Хайдеггера о «Софисте» Платона было важно тем, что прежде его интерпретации философии Платона были известны главным образом по работам «Учение Платона об истине» и по лекциям 1931-1931 гг. «О сущности истины». В 1992 г. появилась возможность более полно судить об истории рецепции Хайдеггером античной философии.

В тщательности анализа Хайдеггеру отказать сложно. Около двухсот страниц текста лекций занимает только *подготовка* к интерпретации диалога. Еще 400 страниц занимает сама интерпретация, представляющая собой разбор диалога буквально предложение за предложением. Несмотря на то, что лекционный курс был начат 4 ноября 1924 г., к тексту самого диалога Хайдеггер перешел только к Рождеству 1924 г.

Еще одной особенностью этого лекционного курса является то, что в предисловии к *Платону* Хайдеггер говорит об *Аристотеле*. Последнее обстоятельство соответствует «герменевтическому» правилу Хайдеггера: продвигаться от более явного к менее явному и ясному⁵⁷¹. Говоря о теме «Аристотель» как о «более ясном», Хайдеггер подразумевает, что Аристотель понимал Платона лучше, нежели сам Платон понимал себя (11-12), – в том смысле, что Аристотель «пошел дальше», причем более радикально, нежели это намеревался сделать сам Платон. Именно благодаря тому Аристотель, как считает Хайдеггер, делает ясным то, что еще оставалось неясным у Платона.

§ 84 Логос и диа-лектика

Одной из центральных тем является интерпретация понятия «логос» у обоих мыслителей. Почему Платон писал диалог? – спрашивает Хайдеггер. «...не потому, – отвечает он далее, – что, как обычно говорят, был поэтом и желал придать (особую) красоту изложения... но по причине, в которой следует увидеть внутреннюю необходимость (Not) самого философствования» (195). В чем же заключается природа этой нужды? Это приводит нас к обсуждению природы *логоса*. В интерпретации Хайдеггера, истина, по Платону, локализована именно в диалоге, *διαλέγεσθαι*. В диалоге не просто ведется речь о сущем, вещи не просто изучаются, но посредством этого логоса они раскрывают свои истинность. По Платону, первичное раскрытие совершается именно благодаря *логосу*, и именно поэтому диалогическая форма рассуждений Сократа и является собственно философией. Платон считает *диа-лектику* (т.е. *δια-λόγος*) сущностью философской активности.

Однако Хайдеггер заявляет, что у Платона нет однозначно позитивного толкования *логоса* как носителя истины. *Λόγος* не может быть отождествлен с истиной потому, что способен и *скрывать* сущее (197). Но это зна-

⁵⁷¹ *Heidegger* 1924/25, 11. Далее ссылки на эту лекцию в тексте.

чит, по Хайдеггеру, что истина не является внутренне присущей языку, *что возможна истина, лежащая за пределами обыденного языка*⁵⁷². Об ограниченности человеческой речи (λόγος) ясно говорит уже Аристотель. По мнению Хайдеггера, ученик Платона был первым, кто попытался увидеть эту более изначальную истину, лежащую за пределами *логоса* – в *воûς*.

В соответствии с этим, Аристотель меняет и свое отношение к диалектике. Если у Платона она как наиболее подлинная форма философствования противопоставлялась риторике, то Аристотель полагает, что и диалектика, и риторика «равноправны» в том смысле, что подразумевают человеческую способность судить о сущем (о том, что есть). Окажется ли это мероприятие успешным – от самого *логоса* не зависит.

Аристотель рассматривает диалектику Платона как подготовительную ступень «теории» (θεωρεῖν). Диалектика есть «желание видеть» (200), помогающая собеседнику «раскрыть глаза». В этом смысле интерпретируются и многочисленные высказывания самого Сократа о том, что он не в состоянии *сам* достичь подлинного знания, но, скорее, является тем человеком, который *помогает* истине родиться.

Согласно Аристотелю, видение бытия самого по себе требует, чтобы человек имел *целостное* видение бытия. Такое целостное видение предшествует частному, *категориальному* способу обращения с сущим. Каждое открытие какого-либо частного сущего предполагает знание сущего как целого⁵⁷³.

Логос хотя и нацелен на бытие как таковое, однако *сам* не в состоянии его раскрыть. Он «разлагает» бытие на части и «собирает» то, что бытию принадлежит, – но происходит это на основе изначального созвучия с бытием, изначальной связи с ним. Следовательно, философия должна выйти за пределы *логоса* и обнаружить его связь с чем-то, что в самом *логосе* найдено быть не может – найти открытость и чистую данность бытия как такового. Эта данность становится видимой в *воûς*. *Ноûς* имеет скорее божественную, нежели человеческую природу – он есть то «место», где «случается» изначальная истина. Более того, на таковую изначально-непосредственную данность бытия мышлению *логос* человеческий как раз и опирается. Следовательно, есть *логос* человеческий и *логос* божественный. Первый объединяет и разделяет сущее. Второй есть первичное выговаривание бытия как такового.

Но если *логос* смертного человека заключает в себе возможность сокрытия, то необходима «речь», которая превзойдет речь «обыкновенную»: разговор или, «болтовню» (Gerede). Такой способностью прохождение «сквозь» (διά) обыденный *логос* (λόγος) обладает *диалектика*. Цель, к которой *диалектика* стремится, есть чистое видение (νοεῖν) (197).

Диалектика только *имеет тенденцию* к достижению своей цели, никогда не являясь способной достичь ее (197), увидеть «сами вещи». В чем же тогда заключается ее позитивный смысл и отличие от софистики? *Диалектика* впервые, в первом указании (ersten Anzeige) «дает» эти самые вещи.

⁵⁷² Brogan 1997, 6

⁵⁷³ Brogan 1997, 8

Потому нельзя сказать, что она отделена от вещей совершенно. Диалектика находится на пути (*unterwegs*) к своей цели (214); она существует «между» (*ἐν μέσῳ*) незнанием и мудростью, причем это характерно и для философии. В речи Диотимы мудрец характеризуется как тот, кто «поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное»⁵⁷⁴. Правда, человек, которому это удалось, «пожалуй, почти у цели»⁵⁷⁵.

То, что Платон описывает как эрос (*ἔρως*) всегда остается невыполненной, неосуществленной интенцией к мудрости. Позднее Хайдеггер идентифицирует *ἔρως* с тем, что он называет «тягой к бытию» (*Seins-erstrebniß*)⁵⁷⁶. *Интенцию* к мудрости, это «всегда-еще-не» диалектики, Платон считает присущей философии в целом. Хайдеггер жевилит в этом заблуждение, ошибку: трудность достижения бытия характерна, на его взгляд, только для диалектики. Он полагает, что Аристотель потому оказывается в состоянии распознать эту ограниченность диалектики, что «философствовал более радикально» (199; ср. также S. 351). Диалектика Платона не распознает потенции философии быть *θεωρεῖν* (216). Впервые это делает Аристотель.

§ 85 Мудрость (*σοφία*) или практическое знание (*φρόνησις*)?

Большая часть лекций о «Софисте» посвящена взаимоотношению между двумя формами «раскрытости»: *σοφία* и *φρόνησις*. Хайдеггер так говорит о важном различии между Платоном и Аристотелем: первый считает *φρόνησις* высшим типом «раскрытости» (*ἀλθιεύειν*) и, кроме того, высшим способом поведения (человека), возможностью экзистенции, Аристотель же полагает, что таковым является *σοφία* (124). Именно потому для Платона политика (политическая наука) является мудростью (*σοφία*) в чистом виде, а государственный муж – подлинным философом. Для Аристотеля же политическая мудрость и мудрость вообще различны⁵⁷⁷.

Итак, по мнению Хайдеггера (рассматривающего Платона с точки зрения Аристотеля), Аристотель открывает более высокий тип открытости. С точки же зрения Платона можно было бы сказать: «Аристотель лишь разделяет то, что у Платона мыслилось в единстве»⁵⁷⁸. «Но могут ли, – задает далее совершенно справедливый вопрос Гонзалес – *φρόνησις* и *σοφία* быть разведены и противопоставлены друг другу? Может ли и должно ли знание, руководящее нашим *πράξις*, быть строго отделено от знания бытия?». Тот же самый вопрос может быть сформулирован и другим образом, позволяющим увидеть выход на *другие* проблемы философии Хай-

⁵⁷⁴ К этой и следующей цитате см.: Пир, 211 b 7-10

⁵⁷⁵ Курсив мой. – И.М. Осторожность этого «почти» сохраняется и далее: «... и если кто-либо из людей и бывает бессмертен...» (Пир, 212 a 9-10). Душа «с трудом созерцает бытие» (Федр, 248 a 5-6). (Цит по: Платон Собрание сочинений в четырех томах. М., 1993. Т. 2. С.122; 157).

⁵⁷⁶ Heidegger 1924/25, 215; 315. – При этом Хайдеггер опирается не приведенную выше цитату из «Федра».

⁵⁷⁷ «Этика Никомаха» (1141a 28-29).

⁵⁷⁸ Gonzalez 1997, 22.

деггера: «Являются ли политика и онтология двумя совершенно различными вещами?»⁵⁷⁹.

Хайдеггер признает, что этот шаг Аристотеля возможен, если мы отделим благо и само благо (*ἀγαθόν*) от идеи бытия. Аристотель, как сообщает Хайдеггер, «впервые смог показать, что благо есть ни что иное как онтологическое определение сущего в соответствии с его телосом» (123-124). Причем вполне понятно, *почему* Хайдеггер положительно оценивает эту новую идею Аристотеля. *Практическое* (а, соответственно и *практическая* мудрость, *φρόνησις*) есть то, что Хайдеггер противопоставляет чисто *теоретической установке, чистой теории* Гуссерля. Практическое соответствует *фактической жизни*. Фактическая жизнь и «практическое» противопоставляются гуссерлевской «теории» *не так, чтобы они полностью заменяли последнюю*. Не так обстоит дело, что *философии, феноменологии* (пусть и в своем собственном понимании) Хайдеггер желает противопоставить нашу фактическую погруженность в мир. Хайдеггер не является противником и врагом науки. – Речь идет только о том, чтобы показать, как наука рождается из фактической жизни, *какие тенденции* ведут к тому, чтобы нечто в потоке нашей фактической жизни вдруг стало для нас как-то по-особому заметным, приобрело для нас некую иную качественную определенность, «выделенность». И проблема заключается, далее, в том, чтобы проследить формирование специфического *предмета* той или иной науки. Кроме того, как было показано выше, Хайдеггер не считает, что «сущность» человека исчерпывается его практическим, фактическим пребыванием в жизни – фактичность бытия-в-мире есть «несобственный» модус человеческого бытия. Именно потому *фактичность* у Хайдеггера противопоставляется *экзистенции*.

Но если все это так, если «сущность бытия человека (*Dasein*) лежит в его экзистенции», в его «быть», а трансцендирование своей фактичности вообще является важным условием «подлинности» бытия человека, если в артикуляции этих идей заключается одна из важных задач философских усилий Хайдеггера, то вполне естественным будет предположить, что и своих историко-философских работах философ будет особенно внимателен к аналогичным идеям у других мыслителей. Очевидно именно это и происходит в его интерпретации Аристотеля, осуществляемого «наперекор» Платону. Хайдеггер в высшей степени положительно оценивает то, что Аристотель более не считает «практическую мудрость» (*φρόνησις*) высшей формой мудрости и противопоставляет *φρόνησις* и *σοφία*. *Соφία* идентифицируется с более высоким уровнем *онтологического* понимания. Только на основе такого *онтологического* понимания блага, поясняет Хайдеггер, я могу находиться по отношению к нему в установке чистого созерцания. Если же благо толкуется исключительно как объект «праксиса», то относиться к благу я могу *только действуя*, и тогда я окажусь не способным ни к чему более «высокому» кроме «практического знания» (124). «Фронезис» не является «экзистенцией» научного человека (61). (Потому, кстати, и задачей «Бытия и времени» не является прагматическая интерпретация человеческого бытия (*Dasein*): «Бытие и время» *не*

⁵⁷⁹ Там же.

заканчивается *первым* разделом. Целью Хайдеггера является *наука* о бытии). Соответствие основных категорий у Аристотеля и Хайдеггера может быть выражено следующим образом:

Аристотель	φρόνησις	σοφία
Хайдеггер	faktisches Leben	Existenz

Итак, положительная оценка Хайдеггером понимания Аристотелем «теории» связана с осознанием тех сложностей, которые возникнут, если мы скажем: *существует только практическое знание*. Следует ли на самом деле сводить философию только к практической мудрости, касающейся того, как жить и как действовать? Но если это решение Хайдеггера устраняет *одну* возможную сложность, было бы несправедливо не показать *другие* трудности, возникающие в результате такого решения.

§ 86 Можно ли интерпретировать благо онтологически?

Гонзалес достаточно убедительно реконструирует то, что мог думать Хайдеггер в 1925-1926 гг. об идее блага у Платона. Именно из-за того, что благо у Платона оказалось связанным «праксисом», оно «не имеет никакого отношения к бытию... Поскольку познание истолковано как делание, бытие должно быть охарактеризовано как ἄγαθον... Но это уже не является характеристикой бытия как такового, а [характеристикой] зависящей от познания. ἄγαθον не есть чисто онтологическое определение»⁵⁸⁰.

Платон, по Хайдеггеру, оказывается не в состоянии развести πρᾶξις и онтологию, что является его *недостатком*. Хайдеггер считает также, что сам Платон отказывается от идеи блага в своих поздних диалогах, в том числе в «Софисте», истолкованием которого занимается философ. Вывод, который делает Хайдеггер: благо и онтология должны быть строго разведены. Несмотря на модификацию собственной позиции в последующие годы⁵⁸¹, Хайдеггер и позднее считает, что ἄγαθον можно интерпретировать *либо* этически, *либо* онтологически, но не двумя этими способами одновременно. В подлинном смысле ἄγαθον не имеет отношения к этическому или моральному⁵⁸².

В связи с такой интерпретацией Хайдеггера встает следующая проблема: как возможен переход от онтологического к этическому?

Но еще прежде: не противоречит ли предпочтению, оказываемое Хайдеггером софии перед фронезисом практической ориентации его онтологии?⁵⁸³ Как справедливо замечает Гонзалес, Хайдеггер ставит выше φρόνησις не *традиционное* «теоретическое», а реинтерпретированный θε-

⁵⁸⁰ Heidegger 1926, 283. Цит по: Gonzalez 1997, 23.

⁵⁸¹ Гонзалес обращает внимание также и на то, что спустя несколько лет интерпретация Хайдеггером роли идеи блага у Платона меняется на противоположную. Ср. Gonzalez 1997, 24, ср. также С. 25; Heidegger 1931/32, 310.

⁵⁸² Heidegger 1931/32, 100.

⁵⁸³ Ср. §§ 15-18 «Бытия и времени».

ωρεῖν⁵⁸⁴. Все критические замечания относительно от-живающей жизни теории, высказывавшиеся Хайдеггером в 1919-1920 гг. сохраняют для него свою актуальность и в 1924-1925. Аристотелевская θεωρεῖα, о которой говорит Хайдеггер, не является ускользанием от жизни – она является наиболее подлинной, *аутентичной*, формой жизни, на которую способен человек. Возможное объяснение тому, почему σοφία *может* быть выше практического знания звучало бы следующим образом: Соφία не является мудростью, говорящей, как нам стать счастливыми *но сама и есть* счастье. Теория в этом новом, «более высоком» смысле ничего не говорит о *средствах* (в том числе и практических), благодаря которым я могу стать тем, что я есть: «я живу в этом θεωρεῖν» (169).

Один аспект этого утверждения ясен из того, что Хайдеггер говорит именно в этом курсе: «теория освобождается от привязанности к практическому». Другой будет, возможно, более понятен, если вспомнить хайдеггеровские лекции по феноменологии религии и смысл его «онтического атеизма». Теория в том смысле свободна от «практического», что не ничего не говорит о *средствах превращения моей жизни в подлинную*. А кроме того – если будет взята изолированно – не может ничего сказать. Здесь мы сталкиваемся с уже знакомой проблемой: может ли теория послужить источником религиозной веры? Для Хайдеггера очевидно, что это невозможно. Не отрицают этого и теологи. Теология (являющаяся теорией для религиозной жизни) «не может вызвать веру по плану. Она даже не может ее обосновать», комментирует отношение теологии к пробуждению веры (Galubenserzeugnis) Карл Барт. Об этом же еще в 1918 г. пишет Хайдеггер: «от изначального религиозного переживания дорога ведет к теологии, однако она *не обязательно* ведет от теологии обратно к религиозному сознанию и его живости»⁵⁸⁵.

Говоря о возможности «жить в теории», Хайдеггер не противоречит тому, что когда-то было сказано им в лекционных курсах 1919 г.⁵⁸⁶ Эти слова есть лишь иначе выраженная идея Ласка о категориях категорий, т.е. о тех изначальных формах, в которых мы живем, и которые делают для нас доступными категории в *традиционном* смысле⁵⁸⁷. Неокантианское прочтение античной философии позволяет Хайдеггеру интерпретировать σοφία как «высший способ бытия человека», в котором он находит «свое аутентичное духовное здоровье» (170). Соφία даже является «бытием Dasein самим по себе» (613, ср. 63).

Итак, существуют различные типы ἀληθεύειν, и σοφία является высшим среди них. Однако она не «возникает» на каком-то уровне «открытости», но с самого начала является «тенденцией видеть и знать, сопровождающей нашу жизнь» (613). Φρόνησις и σοφία являются различными уровнями *одной и той же* жизни. Соφία не налагается извне на не-теоретичную фактическую жизнь, но «освобождает» жизнь. Это значит, что σοφία не до-

⁵⁸⁴ Gonzalez 1997, 27.

⁵⁸⁵ В письме к Элизабет Блохманн от 7 ноябр. 1918. *Heidegger/Blochmann*, 10.

⁵⁸⁶ Ср. Gonzalez 1997, 28.

⁵⁸⁷ Ср. § 34 б.

бавляет ничего нового к «более низким» типам раскрытости, но реализует уже заложенную в нашей практической жизни тенденцию; в стремлении к *θεωρεῖν* мы, следовательно, не оставляем нашу жизнь позади в пользу чего-то иного, но позволяем ей быть более полной и богатой⁵⁸⁸.

И тем не менее вопрос остается: если в *θεωρεῖν* мы все-таки освобождаем те или иные тенденции жизни, то – освобождаем от чего? «Этическое и практическое оказываются вне того движения, которое находит свое наиболее полное воплощение в *θεωρία*»⁵⁸⁹.

В соответствии с планом Хайдеггера, по которому определялся порядок его интерпретации текстов Аристотеля⁵⁹⁰, этика оказывается *введением* к физике⁵⁹¹. *Φρόνησις* тогда оказывается несовершенным «практическим знанием» в той мере, в какой не находится на «онтологическом пути» к *σοφία*. Так вновь ставится вопрос о том, в какой мере все-таки возможна этика на онтологической основе, если это предполагает, что она должны быть освобожденной от практического блага? Гонзалес не только использует лекции Хайдеггера о «Софисте» Платона для того, чтобы объяснить «полнейшее молчание» Хайдеггера о проблемах этики, но и связывает это с «Ректорской речью» 1933 г.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Ср. Heidegger 1921/22, 239, 246; Heidegger 1927 а, 15.

⁵⁸⁹ Gonzalez 1997, 33.

⁵⁹⁰ Часть 1: «Этика Никомаха», Z; Часть 2: Метафизика, А 1,2; Физика А, В, Г. См. в Heidegger 1922, 254

⁵⁹¹ Таким образом, именно в 1924-1925 гг. формируется предпочтение Хайдеггером «Физики» Аристотеля всем другим его сочинениям, а также основы хайдеггеровской проблемы *Φύσις* вообще. Ср. более позднее высказывание: «“Физика” Аристотеля есть потаенная и потому ни в одно время не продуманная достаточно основополагающая книга европейской философии» (Heidegger [1939], 242 [312]).

⁵⁹² Gonzalez 1997, 37. Свой вывод автор подкрепляет второй частью своей статьи, где показывает, что Хайдеггер, интерпретируя диалог Платона, допускает ошибку. Он отождествляет автора диалога с Незнакомцем и, тем самым, подтверждает, что *и для него самого* был бы более приемлемым «ценностно нейтральный» метод Незнакомца, из-за которого тот, не предпочитая одну добродетель другой, не в состоянии удовлетворительно сформулировать различие между софистом и философом (236c-d; 264c; 268b 10). Сократ же полагает, что между философом и софистом существует качественное, *ценностное* различие, и потому метод разведения Незнакомца оказывается не подходящим. Хайдеггер же, положительно отзываясь о «Софисте» как о диалоге «более научном» по сравнению с ранними диалогами Платона «находит в Аристотеле и Незнакомце, а не в Сократе и раннем Платоне идеал того, чем должна быть философия», – Gonzalez 1997, 40-47.

Интерпретации Хайдеггера платоновского «Софиста» важны по следующим причинам:

1). Они конкретизируют понимание «теоретического» Хайдеггером в последние годы перед появлением «Бытия и времени», показывая, что отрицание теоретического, известное нам по лекциям 1919 года, не следует понимать как *полный отказ* от теории. Лекции о «Софисте» показывают также, как Хайдеггер искал аналоги своего понимания в историко-философской традиции.

2). Становится также ясно: то, как говорит о теории Хайдеггер в 1924-1925 гг. *чисто внешне* сближает его с Гуссерлем. Сходство касается: а) соотношения «теории» и «праксиса», б) возможности «жизни в теории»⁵⁹³.

3). В хайдеггеровском «Софисте» мы находим подтверждение, что и в интерпретации философии античности у Хайдеггера могла сохраниться парадигма видения истории философии, полученная им в свое время от неокантианства, причем от *фрайбургской* его школы.

4). Рассматриваемые материалы в еще большей степени проблематизируют взаимоотношение «этического» и «онтологического» в философии Хайдеггера⁵⁹⁴, что требует ответа на следующий вопрос:

Действительно ли разведение этики и онтологии
является необходимым?

⁵⁹³ Когда Гуссерль говорит: «И все же философия – такой исключительно непрактичный предмет!» (Из письма Хокингу от 3 июля 1920. См.: *Briefe* III, 163-164), его слова можно интерпретировать в обыденном смысле. Однако Гуссерль настойчиво говорит о том, что его «профессия не относится к числу практически-политических» (*Briefe* III, 181). Именно потому совет, который Гуссерль может дать Ингардену, заключается в следующем: «Живите в философии и творите ради нее, для честной и подлинной философии, как Вы это [это] уже начали» (Там же).

⁵⁹⁴ Ср. § 71.

Десять докладов под общим названием «Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и современная борьба за историческое мировоззрение» были прочитаны Хайдеггером с 16 по 21 апреля 1925 г. в городе Касселе.

До 1990 г. эти материалы были абсолютно неизвестны исследователям – они нигде не упоминались ни как текст, ни как биографический факт. По странному стечению обстоятельств, только двое из ныне живущих учеников Хайдеггера вообще знали об их существовании. Таким образом, в истории осталась запечатлена другая, менее позитивно окрашенная и более скупая на информацию оценка важности философии Дильтея для философии истории Мартина Хайдеггера, относящаяся к «Бытию и времени».

§ 87 Постановка проблемы историчности

Не найдя для себя удовлетворительной формулировки проблемы истории на основе феноменологически разворачиваемой жизни, Хайдеггер вдохновляется новой идеей: важна не «история» сама по себе, но ее подлинное – «концентрированное» – выражение: «историчность». Для Хайдеггера в этой связи обретает важность граф Йорк, перепиской которого с Дильтеем он восхищался в 1923 г. «Из переписки я взял центральную тему историчности», – пишет Хайдеггер Ротхакеру⁵⁹⁵.

По аналогии с вопросом: каким образом «фактичная жизнь» в 1920-1921 гг. превратилась в «Dasein», теперь необходимо спросить, откуда и как появляется «историчность»? Как из в общем виде сформулированной сферы интересов – «жизни и истории» – теперь вдруг становится возможным спрашивать о «смысле человеческой жизни»⁵⁹⁶ и «смысле человеческого бытия» (147)? Ни в 1919 г., ни в 1920 г. проблема не могла быть сформулирована таким образом.

Каким образом свершается это второе смещение акцента – с «истории» как таковой на «смысл исторического бытия»? Ответ становится ясным из хайдеггеровского изложения Дильтея. Говоря о борьбе за историческое мирозерцание, Хайдеггер подытоживает: «...важно вычленить (herauszuarbeiten) бытие исторического, историчность, а не историческое; бытие, а не сущее; действительность, а не действительное» (158). Можно было бы полагать, что в хайдеггеровском предпочтении «историчности» «истории» сквозит вполне обоснованная нацеленность на поиски «подлинной» истории (аналогичная поиску «живой» истории графом Йорком), и Хайдеггер пытается предостеречь от установки на ее чисто «эмпирическое исследование», которое, как он говорит дальше, даже создав картину всеобщей истории не сделало бы доступным «историчность». Однако примечательно, что с различием между историчностью и историей, действительностью и действительным соседствует еще и различие

⁵⁹⁵ Письмо от 21 сент. 1924 г. // DjB 8, 1994, S. 207.

⁵⁹⁶ Heidegger 1925 a, 144. Далее ссылки в тексте.

бытия и *сущего*. Относительно бытия уже отмечалось, что с 1921 г. оно начинает играть в философии Хайдеггера значительно более важную роль. И здесь, в «Кассельских докладах», простое перечисление через запятую этих категориальных пар ставит, по сути, на одну доску историчность (т.е. «подлинную» историю) и бытие. В результате может создаться впечатление, что интерес к *бытию* должен быть тождествен интересу к «*подлинной*» истории. К бытию ведут теперь оба пути – первый, начатый с переходом от «фактической жизни» к «Dasein», и второй – от «истории» к «историчности».

Проблема историчности – но не бытия – была сформулирована еще Дильтеем. К бытию с 1920 г. движется мышление *Хайдеггера*. Тогда ему удалось проложить путь к бытию за счет открытия онтологического измерения жизни, т.е. через Dasein. Спустя 4 года подтверждается, что «Dasein» важно для Хайдеггера именно присутствующей – на языковом уровне – темой бытия. Дильтей, по Хайдеггеру, нашел путь как раз к той реальности, «которая в подлинном смысле есть – в смысле историчного бытия – к человеческому бытию (zum menschlichen Dasein)» (158).

Но опять, как и при обращении к Аристотелю в лекциях 1921-1924 гг., изложение философии Дильтея в 1925 г. носит двойственный характер. Дильтей, безусловно, тематизировал определенную реальность – «жизнь», которая по своему характеру обнаружила себя как историчная. Потому когда Хайдеггер говорит: «Для Дильтея подлинно историческое бытие есть человеческое существование (menschliches Dasein)» (161), то воспринимающим на слух лекцию Хайдеггера нет повода сомневаться: «жизнь» и «существование» (Dasein) в определенном контексте могут быть синонимами, тем более, что Хайдеггер «приближает» «существование» к «жизни», пользуясь дополнительным определением: «*человеческое*» существование (menschliches Dasein). Однако добавка «человеческое» имеет в данном случае «*пояснительно-тактический*» характер – ведь вводя термин «Dasein» в лекциях 1923 г., Хайдеггер специально отмечает, что «Dasein» никоим образом не следует ассоциировать с какими-либо характеристиками «человеческого»⁵⁹⁷. Поэтому, приведенное выше изложение Хайдеггером философии Дильтея – слишком приблизительно, и должно быть принято с известными оговорками. Хайдеггер уже бесконечно далек от Дильтея.

Итак, мы вновь сталкиваемся с вопросом: может ли Dasein употребляться Хайдеггером как «просто» слово, или в 1921-1927 гг. оно *всегда* несет на себе нагрузку центрального понятия его философии? В пользу первого предположения говорила бы защита Хайдеггером философии Дильтея. Но как раз в этом и приходится сомневаться, если только воспроизвести последовательность мысли философа в различные годы его преподавательской деятельности. К тому же, в самих «Кассельских докладах» достаточно четко ощущается отдаленность Хайдеггера от этого философа.

Эта отдаленность проявляется и в том, что Хайдеггер практически сразу после зафиксированного им важного положения относительно «Dasein»

⁵⁹⁷ Heidegger 1923, 21.

как исторической реальности «по преимуществу», без какого-либо перехода начинает излагать свою собственную концепцию «Dasein» как бытия-в-мире.

§ 88 Хайдеггеровский вариант феноменологии времени

Анализируя структуру Dasein, Хайдеггер постоянно ведет речь о «смысле бытия человека». Этот «смысл» должен, по замыслу Хайдеггера, «выявить себя как время» (162). От изначальной данности Dasein, заключающейся в том, что человеческое бытие есть не только «всегда бытие в мире», но и такая действительностью, которая определенным образом «имеет» этот мир, Хайдеггер переходит к характеру бытия Dasein в мире. Выясняется, что бытие-в-мире есть всегда «совместное бытие» (Miteinandersein) – вне зависимости от того, окружают ли человека в каждый конкретный момент люди, или нет. «Совместное бытие» есть также бытие в окружающем мире (Umwelt), в котором человек «встречается» с самим собой, или – по выражению Хайдеггера – «дан самому себе».

На этом первом этапе, который должен привести к осознанию времени как смысла человеческого бытия, Хайдеггер задерживает внимание только на одном феномене «заботы» (Sorge), причем «забота» как феномен бытия-в-мире намеренно противопоставляется интенциональным актам переживания (164).

Следующим шагом становится для Хайдеггера анализ феномена смерти. «Dasein – не процесс, а смерть не есть нечто, что иногда случается в конце этого процесса, – считает Хайдеггер, – Смерть – то, что предстоит человеку, о чем жизнь знает сама» (166). Смерть понимается как возможность, заложенная в самом человеческом бытии, возможность, в которой «человеческое бытие противостоит самому себе в своей самой предельной возможности» (Ibid.). Но такую «предельную возможность» – возможность, которой человек не является *сейчас*, а будет только *потом*, по мнению Хайдеггера, можно назвать «бытием будущего» (Zukunft-Sein).

Переход ко времени осуществляется посредством анализа форм проявления-себя человеческого бытия. Так, «виновность» указывает на *прошедшее*; в *действии* Dasein находится в *настоящем*, а анализ «смерти» служит Хайдеггеру примером того, как Dasein «несет» в себе *будущее*.

«Dasein есть не что иное как бытие времени (Zeit-Sein). – Делает вывод Хайдеггер. – Время – не что-то, что случается в мире, но то, что есть я сам... *Человеческая жизнь* не протекает во времени, но *есть само время*» (курсив мой. – И.М.) (169). Сходство с формулировкой Шпенглера поразительное! Однако (и это приходится признать без особых колебаний) своеобразное отождествление «времени» и «жизни», т.е. тот самый «синтез», который по-своему осуществляли и Дильтей с Йорком – совершен Хайдеггером на совершенно иной основе.

Заключение

«Сегодня я знаю, что Хайдеггер был одним из наиболее великих людей, с которыми мне довелось говорить. Считаю ли я, что он прав? – Могу ли я? Ведь единственное, что я о нем знаю: импульс к философствованию был получен им не от интеллектуального тщеславия, и не из какой-либо теории, но родился каждый день из его собственного переживания».

Макс Хоркхаймер о Хайдеггере

В данном исследовании философия жизни и феноменология были избраны как две наиболее важные для Хайдеггера философские парадигмы мышления. Было показано, как в системах графа Йорка фон Вартенбурга и Вильгельма Дильтея создаются важные предпосылки для того, чтобы католический теолог Мартин Хайдеггер сначала обратился к богатому идейному наследию протестантской традиции (Мартин Лютер, Фридрих Шлейермахер) и пришел к важным для себя выводам относительно уникальности религиозного опыта, а затем усомнился в центральных положениях феноменологии Гуссерля.

Необычность той эволюции, которую совершает Хайдеггер, заключается в том, что первоначально (1911-1916 гг.) он находится под значительно более сильным влиянием *неокантианства* и *феноменологии*. Значимость для себя идей философии жизни Хайдеггер открывает лишь в 1916-1918 гг. Однако с той поры краткий период его заочного, происходящего еще до знакомства с Гуссерлем, *обучения* феноменологической философии подходит к концу¹, превращаясь в ведущийся на равных спор с Гуссерлем. Правда, спор этот по-прежнему остается в значительной степени заочным. Это связано с двумя обстоятельствами: 1). Почти 11 лет (с 1916 по 1927) Хайдеггер не публикует ни одной работы. «Бытие и время» становится первым произведением, документирующим изменения, которые произошли за это время в философии Хайдеггера; 2). Философ осознает, что его неудовлетворенность трансцендентальной феноменологией Гуссерля основывается в 1918-1920 гг. только на догадках и общих идеях. Между тем, требуются *позитивные* основы для возможной иной философии. Было показано, с какими трудностями связано построение этих оснований для Хайдеггера (на примере проблем истории и времени, а также проблемы бытия). Основу для собственной философии Хайдеггеру удается найти только в 1921-1922 гг.

Еще будучи молодым философом, Хайдеггер демонстрирует блестящее знание философской и теологической традиции. Однако слияние различ-

¹Тремя важнейшими произведениями становятся для Хайдеггера «Логические исследования», статья «Философия как строгая наука» и «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии».

ных мотивов не приводит к их механическому соединению или эклектичному заимствованию. Скорее, речь идет о *противоборстве* различных мировоззрений. Напряженные размышления над основными проблемами феноменологической философии выплескивается и вовне: в своих лекционных курсах Хайдеггер воссоздает полемику между Гуссерлем и Наторпом; использует неокантианца Э. Ласка для того, чтобы обосновать возможность «нетеоретичной», до-теоретичной изначальной науки; находит у Экхарта и Шлейермахера (а также у многих других современных – Р. Отто, К. Барта) идеи, помогающие ему обнаружить слабые места в феноменологической теории «предметности», «конституирования» и «данности»; создает гремучую смесь из Гегеля, Дильтея и Ясперса, заставляя феноменологию обратиться к совершенно непривычному для нее феномену – «фактической жизни».

При всей своей критичности к Гуссерлю, Хайдеггер не устает защищать *те* идеи своего главного учителя, которые кажутся ему важными и ценными. Однако «Хайдеггер не был бы Хайдеггером», если и бы и здесь он не сумел переиначить эти ключевые для феноменологии идеи и темы (формального указания, проблему «принципа») таким образом, чтобы они максимально полно соответствовали *его собственному* замыслу.

Было показано, что в ряде случаев это вынуждает философа к излишне смелым интерпретациям, существенно видоизменяющими то, что он привлекает в качестве аргументов в пользу своей позиции. Однако всякий раз симпатичным в его мысли является то, что он не стремится к упрощенному решению проблем и «облегченному» варианту философствования. Наоборот, Хайдеггер всемерно обращает внимание на трудность и тяжесть *подлинного* бытия для человека, показывает, каким образом «избегание» человеком самого себя может принимать форму *теоретической, научной деятельности*.

Что же касается радикальности интерпретаций Хайдеггера, то именно она впервые и позволяет выявить многие ключевые для философии проблемы (возможность построения универсальной науки, «герменевтичность» всякого «абсолютного» и «беспредпосылочного» начала и др.).

Наибольшее внимание было уделено тому, как Хайдеггер пытается «вырваться» из феноменологии Гуссерля. На примере отдельных проблем (окружающего мира, проблемы бытия, этического самоопределения человека) появилась возможность показать: оригинальность Хайдеггера заключается *не* в тех идеях, в которых ее зачастую принято усматривать.

Различие между философиями Гуссерля и Хайдеггера можно было бы предварительно сформулировать следующим образом:

Принципиальное согласие относительно целей и задач философии, радикальное различие в исходных позициях и методах и принципиальная омонимичность языка.

ЛИТЕРАТУРА

Список сокращений

- ВВ* Время и бытие. Статьи и выступления / Сост., пер. и комм. В. В. Библихина. М., 1993.
- ИС* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991.
- Критика* Критика феноменологического направления в современной буржуазной философии. Рига, 1981.
- Онтология* Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.
- Поворот* «Антропологический поворот» в философии XX века. Вильнюс, 1987.
- Aktualität* Zur philosophischen Aktualität Heideggers / Hrsg. v. D. Papenfuss, O. Pöggeler. Frankfurt a. M., 1991-1991.
Bd. I: Philosophie und Politik. 1991.
Bd. II: Im Gespräch der Zeit. 1990.
- Briefe* *Edmund Husserl: Briefwechsel* // Hrsg. v. K. Schuhmann. *Husserliana* // Edmund Husserl Dokumente 3/1-10. The Hague, 1994.
Bd. I: Die Brentanoschule.
Bd. II: Die Munchener Phänomenologen.
Bd. III: Die Göttinger Schule.
Bd. IV: Die Freiburger Schuler.
Bd. V: Die Neukantianer.
Bd. VI: Philosophenbriefe.
- Dilthey* Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg i. Br., 1985.
- DJb* Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Hrsg. v. Fr. Rodi. Göttingen. 1983. –
- Expressionismus* Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung. Hrsg. v. P. Raabe. Zürich, 1987.
- Faktizität* *Landgrebe L.* Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie. Hamburg, 1982.
- GA* Martin Heidegger Gesamtausgabe. Frankfurt a. M: Klostermann, 1976. –
- Gelehrtenrepublik* Gelehrtenrepublik – Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischer Bewegung. Wien, 1993.
- Graduate Faculty* Graduate Faculty Philosophical Journal. New School for Social Research. 1991. Vol. 14. № 2; Vol. 15. № 1.
- GS* Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht..
- GW* Hans - Georg Gadamer Gesammelte Werke: Bd. 1-10, Tübingen: J.S.B.Mohr, 1975–1995.
- Hua* Husserliana: *Husserl Edmund.* Gesammelte Werke. Den Haag, 19...–; Dordrecht; Boston; Lankaster, 19...–
- IPhQ* International Philosophical Quarterly.
- JBSP* Journal of the British Society for Phenomenology.

<i>JHPh</i>	Journal of the History of Philosophy.
<i>JPhpF</i>	Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung // Hrsg. v. E. Husserl u.a. 1913–1933.
<i>KS</i>	<i>Gagamer H.-G.</i> Kleine Schriften. Tübingen, 1972. Bd. 1–4.
<i>Materialien</i>	Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys // Hrsg. v. Fr. Rodi., H.-U. Lessing. Frankfurt a.M., 1984.
<i>MaW</i>	Man and World. An International philosophical Review. Dordrecht; Boston; Lankaster: Martinus Nijhoff.
<i>PhF</i>	Phänomenologische Forschungen. Freiburg i.Br.: Karl Alber, 1975 –
<i>PJb</i>	Philosophisches Jahrbuch.
<i>PhT</i>	Philosophy Today.
<i>PPhR</i>	Philosophy and Phenomenological Research.
<i>Reading Heidegger</i>	Reading Heidegger from the Start. Essays in his earlier Thought // Ed. by Th. Kisiel, J. van Buren. N. Y., 1994.
<i>RPh</i>	Research in Phenomenology.

Труды М. Хайдеггера

а) на русском языке

- 1925 *a* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни: десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) / Пер. Ал. В. Михайлова. 2 Текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 137-185.
- 1925 *b* Прологомены к истории понятия времени / Пер. Е.В. Борисова. Томск, 1998.
- 1927 Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М. 1997.
- 1929 Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М., 1997.
- 1935 Введение в метафизику / Пер. Н.О. Гучинской. СПб., 1997.
- 1953/54 Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим / Пер. В. В. Бибихина // *ВБ*. С. 273-302.
- 1949 Письмо о гуманизме / Пер. В. В. Бибихина // *ВБ*. С. 192-220.
- 1969 Мой путь в феноменологию / Пер. В. В. Анашвили // *Логос*. 1996. № 6. С. 303-309.
- Хайдеггер / Лёвину* Письмо М. Хайдеггера К. Лёвину. 20 авг. 1927 г. / Пер. А. А. Денежкина // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 353-357.

б) на немецком языке

- 1910 *a* Per mortem ad vitam // *Akademiker*. 1910, März. Jg. II. № 5. S. 72-73.
- 1910 *b* *Förster Fr.W.* Autorität und Freiheit. München // *Ibid*. № 7. S. 109-110.
- 1910 *c* Cüppers, Ad Jos, Versiegelte Lippen. Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jh. Köln // *Ibid*. 1910, Dez. Jg. III. № 2. S. 29.
- 1911 *a* *Jørgensen Joh.* Das Reisebuch. Licht und dunkle Natur und Geist. Mainz. 1910 // *Ibid*. 1911, Jan. Jg III. ¹ 3. S. 45.
- 1911 *b* Zur philosophischen Orientierung für Akademiker // *Ibid*. 1911, März. Jg. III. № 5. S. 66-67.
- 1912 *a*

- 1912 b Religionspsychologie und Unterbewußtsein // *Ibid.* 1912, März. Jg. IV. № 5. S. 66-68.
Gredt Jos. O.S.B. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae.
 Vol. I. Freiburg i. Br., o.J. // *Ibid.* 1912, März. Jg. IV. № 5. S. 76-77.
- 1912 c Der Realitätsproblem in der Modernen Philosophie // *GA* 1. 1976. S. 1-15.
- 1912 d Neuere Forschungen über Logik // *GA* 1. 1976. S. 17-43.
- 1913 Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen. Hrsg. v. Prof. Dr. O. Hellinghaus. Freiburg i. Br., 1911 // *Der Akademiker.* 1913, Jan. Jg. IV. S. 45.
- 1914 Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Dissertation. Freiburg i.Br. 1913 // *GA* 1. S. 59-188.
- 1916 a Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // *GA* 1. S. 189-411.
- 1916 b Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft [Vortrag vor der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. Am 27. Juli 1915] // *GA* 1. S. 413-433.
- 1918/19 Die philosophischen Grundlagen der Mittelalterlicher Mystik (1918/19) // *GA* 60. S. 301-337.
- 1919 a Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (1919) // *GA* 56/57. 1995 S. 1-117.
- 1919 b Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie (1919) // *GA* 56/57. 1987 S. 119-203.
- 1919 c Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (SS 1919) // *GA* 56/57. 1987. S. 205-214.
- 1919/20 Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20) // *GA* 58. 1992.
- 1920 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SS 1920) // *GA* 59. 1993.
- 1920/21 Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) // *GA* 60. 1995. S. 1-156.
- 1921 a Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921) // *GA* 60. 1995. S. 157-299.
- 1921 b Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ // *GA* 9. 1976. S. 1-44.
- 1921/22 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921/22) // *GA* 61. 1985.
- 1922 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) // *DJb* 6. 1989. S. 235-274.
- 1923 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (SS 1923) // *GA* 63. 1987.
- 1924 Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. 1924, Juli. Tübingen, 1989.
- 1923/24 Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24) // *GA* 17. 1994.
- 1924/25 Platon: Sophistes (WS 1924/25) // *GA* 19. 1992.
- 1925 a Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung // *DJb* 8. 1993.
- 1925 b Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925) // *GA* 20. 1979.

- 1925/26 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26) // GA 21. 1976.
 1926 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926) // GA 22. 1993.
 1927 a Sein und Zeit. 16. Auflage. Tübingen, 1986.
 1927 b Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927) // GA 24. 1989.
 1927 c Phänomenologie und Theologie // GA 9. 1976. S. 45-78.
 1929 a Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt, ³1965.
 1929 b Vom Wesen des Grundes // GA 9. S. 123-175.
 1931 Aristoteles. Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft // GA 33. 1981; ²1990.
 1931/32 Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet // GA 34. 1988; ²1997.
 1935 Einführung in die Metaphysik // GA 40. ⁴1976.
 1936/38 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) // GA 65. 1989.
 1937 Hölderlin und das Wesen der Dichtung // GA 4. 1981. S. 33-48.
 [1939] Vom Wesen und Begriff der $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ // GA 9. 1976. S. 239-301. [Wegmarken. ¹1967. S. 309-371].
 1941 "Wie wenn am Feiertage..." // GA 4. S. 49-77.
 1942 Parmenides // GA 54. ²1992.
 1943 Nietzsches Wort «Gott ist tot» // GA 9. S. 209-267.
 1943/44 Heraklit // GA 55. ³1994.
 1946 a Der Spruch des Anaximander // GA 9. S. 321-373.
 1946 b Die Grundfrage nach dem Sein selbst // Heidegger Studies. 1986. Vol. 2. P. 1-3.
 1949 Brief über den «Humanismus» // GA 9. S. 313-364.
 1967 Vorwort (A Letter to Richardson) // Richardson J. S.J.: Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967. P. VIII-XXIII.
 1969 a Mein Weg in die Phänomenologie // Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 81-90.
 1969 b Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage // Fragestellungen einer Akademie. München; Zürich, 1981. S. 123-124.
- Heidegger / Blochmann Heidegger/Blochmann. Briefwechsel 1918–1969. Marbach a. Neckar, 1989.
 Heidegger / Jaspers Heidegger/Jaspers. Briefwechsel 1920–1963. Frankfurt a. M., 1990.
 Heidegger / Löwith Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith / Hrsg. v. H. Titjen // *Aktualität II*. S. 27-38.

Труды В. Дильтея

а) на русском языке

- 1881 Введение в науки о духе / Пер. В. В. Библихина // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX - XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 108-135.
 1897 Описательная психология. М., 1924; СПб., ²1996.
 1905 Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная

эстетика и теория литературы. С. 135-142.

1911 Типы мировоззрения и их обнаружение в метафизических системах // Новые идеи в философии. СПб., 1912. Вып. I.

б) на немецком языке

1867 Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770-1880 (Antrittsvorlesung in Basel 1867) // GS V. ⁶1990. S. 12-27

1883 Einleitung in die Geisteswissenschaften // GS I. Göttingen. 1959.

1895/96 [Über vergleichende Psychologie] Studium der Individualität // GS V. S. 241-316.

1894 Ideen zur einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie // GS V. ⁸1990. S. 139-240.

1900 Die Entstehung der Hermeneutik // GS V. S. 317-338.

1907 Das Wesen der Philosophie // GS V. S. 339-416.

1910 Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften // GS VII. 1990.

[1911 a] Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen // GS VIII. ⁶1991. S. 1-71.

1911 b Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen // GS VIII. ⁶1991. S. 75-118.

1911 c Vorrede // GS V. S. 3-6.

B Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877–1897. Halle; Saale. 1923.

Dilthey / Haym Briefe Wilhelm Diltheys an Rudolf Haym 1861–1873 // Abhandlungen der Preussischen Akademie d. Wissenschaften. B., 1936.

Труды Гуссерля

а) на русском языке

1900 Логические исследования / Пер. под ред. С. Франка. СПб., 1909. Часть первая: Прологомены к чистой логике.

1901 a Логические исследования. Том II: Исследования по феноменологии и теории познания. Введение. / Пер. В. И. Молчанова // Логос. 1997. № 9. С. 25-41.

1901 б Логические исследования. Том. II. Исследование I. Выражение и значение / Пер. В.И. Молчанова // Логос. 1997. № 10. С. 5-64.

1901 в Логические исследования. Том. II. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их содержаниях / Пер. В.И. Молчанова // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 282-297.

[1905-1911] Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. В. И. Молчанова. М., 1994.

1911 Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 129-174.

[1922-1923] Статьи об обновлении / Пер. К. В. Бандуровского // Вопросы философии. 1997. № 7. С. 111-135.

1929 Парижские доклады / Пер. А. В. Денежкина // Логос. 1991. № 2. С. 9-30.

б) на немецком языке:

- 1900 Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Halle, ²1913.
- 1901/ II, 1 Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (I-V Logische Untersuchung). Halle. ²1913.
- 1901/II, 2 Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil II: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis Halle. ²1913.
- 1907 Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. (1907) // *Hua* II. 1950.
- 1911 Philosophie als strenge Wissenschaft // *Logos*. 1911. S. 289-341; [*Hua* XXV. 1987. S. 3 - 62].
- 1913 a Vorwort (Zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1, 1913) // *Hua* XXV. S. 63-64.
- 1913 b Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // *Hua* III. 1950.
- 1913 c Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // *Hua* IV. Den Haag, 1952.
- 1913 d Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften // *Hua* V. Den Haag, 1971.
- 1917 a Phänomenologie und Psychologie // *Hua* XXV. 1987.
- 1917 b Phänomenologie und Erkenntnistheorie // *Hua* XXV. 1987.
- [1893-1917] Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917) // *Hua* X. 1966.
- 1923/24 Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte // *Hua* VII. 1956.
- 1925 Phänomenologische Psychologie // *Hua* IX. ²1968
- 1929 a Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit // *Husserl Studies*. Dordrecht, 1994. S. 9-48. Vol. 11.
- 1929 b Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Kant und das Problem der Metaphysik // *Ibid.*, S. 49-63.

Дополнительная литература

а) на русском языке

- Арендт 1969 *Арендт Х.* Мартину Хайдеггеру – 80 лет. / Пер. К. В. Бандуровского // *Вопр. филос.* 1998. № 1. С. 126-134.
- Бабушкин 1985 *Бабушкин В. У.* Феноменологическая философия науки. М., 1985.
- Бибихин 1989 *Бибихин В. В.* К столетию со дня рождения М. Хайдеггера // *Историко-философский ежегодник*. М., 1989. С. 264 - 268.
- Бочоришвили 1979 *Бочоришвили А. Т.* О замечаниях М. Хайдеггера на статью Эдмунда Гуссерля // *Бочоришвили А. Т. Философия, психология, эстетика*. Тбилиси, 1979. С. 88-102.

- Васильева* 1981 *Васильева Т. В.* Философский лексикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера // Античная философия в интерпретациях буржуазных философов. М., 1981. С. 118-134.
- Габитова* 1972 а *Габитова Р. М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М., 1972.
- Габитова* 1972 б — Хайдеггер и античная философия // Вопр. философии. 1972. № 11. С. 144-149.
- Гадамер* 1960 *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. под ред. Б. Н. Бессонова. М., 1998.
- Гадамер* 1991 а — — О круге понимания / Пер. Ал. В. Михайлова // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72-82.
- Гайдено* 1966 *Гайдено П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистическая концепция трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966. С. 77-107.
- Гайдено* 1971 — — Проблема времени в онтологии М. Хайдеггера // Философия марксизма и экзистенциализма. М., 1971.
- Гайдено* 1987 — — От исторической герменевтики к «герменевтике бытия». Критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопр. философии. 1987. № 10. С. 124-133.
- Гайдено* 1997 — — Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
- Губман* 1980 *Губман Б. Л.* Проблема исторического познания в экзистенциализме М. Хайдеггера // Методологические вопросы социального познания. Калинин, 1980. С. 198-210.
- Джиоев* 1988 *Джиоев О. И.* Мартин Хайдеггер и новая онтология // Философия, культура, человек. Тбилиси, 1988. С. 82-93.
- Доброхотов* 1986 *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Земляной* 1977 *Земляной С. Н.* Анализ «понимания» в работах Вильгельма Дильтея // История философии и современность. М., 1977. С. 95-115.
- Какабадзе* 1966 *Какабадзе З. М.* Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Эдмунда Гуссерля. Тбилиси, 1966.
- Кандинский* 1911 *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М., 1992.
- Калиниченко* 1988 *Калиниченко В.* Онтологические основания научного познания // *Онтология*. С. 44-61.
- Калиниченко / Огурцов* 1984 *Калиниченко В. В.; Огурцов А. П.* Методология гуманитарных наук в трудах Вильгельма Дильтея // Вопр. философии. 1988. № 4. С. 128-134.
- Кассирер* 1910 *Кассирер Э.* Познание и действительность. СПб., 1912.
- Конрад-Мартиус* [1988] *Конрад-Мартиус Х.* Трансцендентальная и онтологическая феноменология // *Онтология*. С. 321-328.
- Кошарный* *Кошарный* Феноменология Гуссерля и опыт герменевти-

- 1989 а С. А. ческого основоположения гуманитарного знания в историческом наукоучении В. Дильтея // *Философская и социологическая мысль*. 1989 № 8. С. 72-81.
- Кошарный* 1989 б — — Феноменология Гуссерля... // Там же. 1989. № 9. С. 88-95;
- Кошарный* 1990 а — — Феноменология Гуссерля... // Там же. 1990. № 8. С. 95-110;
- Кошарный* 1990 б — — Феноменология Гуссерля... // Там же. 1990. № 9. С. 83 - 96.
- Кузьмина* 1979 *Кузьмина Т. А.* Некоторые проблемы онтологии и метафизики в феноменологии Э. Гуссерля // Об особенностях развития современной буржуазной философии. М., 1979. С. 88-101.
- Кузьмина* 1988 — — Проблема субъективности и способ ее анализа в современной буржуазной философии // *Онтология*. С. 10-28.
- Кулис* 1981 *Кулис Р. Р.* Проблема историзма в философии М. Хайдеггера и феноменологии Э. Гуссерля // *Критика*. С. 141-163.
- Кулис* 1988 — — Проблемы бытия и истории в немецкой «философии жизни» // *Онтология*. С. 29-43.
- Куле* 1981 *Кулэ М. Х.* Феноменология и герменевтика: сходство и различие методов // *Критика*. С. 74-98.
- Куле* 1988 — — Проблема онтологии в западногерманской герменевтике // *Онтология*. С. 226-240.
- Кутлуни* 1986 *Кутлуни А. Г.* Немецкая философия жизни: критический очерк. Иркутск, 1986.
- Кьеркегор* 1843 *Кьеркегор С.* Страх и трепет // С. Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993. С. 15-112.
- Кьеркегор* 1844 — — Понятие страха // С. Кьеркегор. Страх и трепет. С. 115-248.
- Кьеркегор* 1849 — — Болезнь к смерти // С. Кьеркегор. Страх и трепет. С. 251-350.
- Кьеркегор* [1995] — — Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Ч. 2. Гл. 3. / Пер. Т. В. Шитцовой // *Философский поиск*. 1995. № 1. С. 98-115.
- Лёзов* 1996 *Лёзов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.
- Матьюс* 1990 *Матьюс Ю.* Понятие метода в дофеноменологической философии Мартина Хайдеггера // Учен. зап. Тартусского гос. ун-та. Тарту, 1990. Вып. 25. С. 123-134.
- Михайлов А. А.* 1981 *Михайлов А. А.* Идеалы науки и философская рефлексия: К критике феноменологии Э. Гуссерля // Идеалы и нормы научного исследования. Минск, 1981. С. 181-205.
- Михайлов А. А.* 1985 — — К вопросу об эволюции взглядов М. Хайдеггера от трансцендентальной феноменологии к герменевтике // *Философия и научный коммунизм*. Минск, 1985. Вып. 12. С. 148-158.

- Михайлов А. А. — — Современная философская герменевтика. Минск, 1984.
- Михайлов А. В. Михайлов А. В. Комментарии к переводу: Мартин Хайдеггер. Кассельские доклады // 2 текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 192-201.
- Михайлов И. Михайлов И. А. Был ли Хайдеггер феноменологом? // Логос. 1995. № 5. С. 283-302.
- Молчанов 1981 Молчанов В. И. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критика. С. 120-140.
- Молчанов 1987 — — Хайдеггер и Кант: проблема сознания и проблема человека // Поворот. С. 72-91.
- Молчанов 1988 а — — Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988.
- Молчанов 1988 б — — Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Онтология. С. 81-100.
- Мотрошилова / Соловьев 1964 Мотрошилова Н. В. / Соловьев Э. Ю. От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма: Философская эволюция Э. Гуссерля и немецкий экзистенциализм // Вопр. философии. 1964. № 5. С. 95-103.
- Мотрошилова 1968 Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.
- Мотрошилова 1976 — — Возникновение феноменологии Гуссерля и ее историко-философские истоки // Вопр. философии. 1976. № 10. С. 93-106.
- Мотрошилова 1988 — — Феноменология Э. Гуссерля и «натуральные» науки: противопоставление или сотрудничество? // Специфика философского знания и проблема человека в истории философии. М., 1988. С. 91-94.
- Ознобкина 1987 Ознобкина Е. В. Научное познание и проблема истины в интерпретации М. Хайдеггера // Проблема истины в современной западной философии науки. М., 1987. С. 46-66.
- Ознобкина 1989 — — К хайдеггеровской интерпретации философии И. Канта // Историко-философский ежегодник '89. С. 125-139.
- Плотников 1995 Плотников Н. С. Жизнь и история. Философское наследие: предисловие к публикации // Вопр. философии. 1995. № 5. С. 108-116.
- Подорога 1986 Подорога В. А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 34-48.
- Подорога 1993 — — Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. М., 1993.
- Подорога 1995 — — Выражение и смысл. М., 1995.
- Подорога 1995 — — Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., 1995.
- Пшиготижев 1970 Пшиготижев И. Ш. Мартин Хайдеггер и неогумбольдтианство // Вестн. Московского ун-та. 1970. № 3. С. 53-60.

- Решетник* 1989 *Решетник М. Д.* Специфика феноменологического метода // Проблемы философии. Киев, 1989. Вып. 82. С. 121-126.
- Рильке* 1910 *Рильке Р. М.* Записки Мальте Лауридса Бригге. М., 1988.
- Риккерт* 1896 *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1903, ²1997
- Риккерт* 1920 — — Философия жизни // *Г. Риккерт* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 206-342.
- Розенвальд* 1980 *Розенвальд Ю. И.* Проблема внешнего мира и возникновение мюнхенско-геттингенской школы в феноменологическом направлении // Вопросы экономического, социального и культурного развития социалистического общества. Рига, 1980. С. 83-91.
- Розенвальд* 1984 — — Борьба в феноменологическом направлении по проблемам сознания // Методологические проблемы критики современной буржуазной философии. Рига, 1984. С. 121-135.
- Розенвальд* 1988 — — Феноменологическая онтология мюнхенско-геттингенской школы // *Онтология*. С. 121-140.
- Рорти* 1996 *Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. / Пер. Р.З. Хестанова. М., 1996.
- Рубене* 1981 *Рубене М. А.* Учение Гуссерля о времени // *Критика*. С. 99-119.
- Рубене* 1988 — — Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера // *Онтология*. С. 141-157
- Рубенис* 1988 *Рубенис А. А.* Проблема онтологии и трансцендентальный идеализм // *Онтология*. С. 62-80.
- Руткевич* 1985 а *Руткевич А. М.* Фундаментальная онтология М. Хайдеггера и психоанализ // *Вестн. Моск. ун-та*. 1985. № 4. Сер. 7. Философия. С. 69-79.
- Руткевич* 1985 б — — От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985.
- Савельева / Полетаев* 1997 *Савельева И. М. / Полетаев А. В.* История и время. М., 1997.
- Сартр* 1946 *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. А. А. Санина // *Сумерки богов*. М., 1990. С. 319-344.
- Свердиолас* 1987 *Свердиолас А.* Проект «герменевтики жизни» В. Дильтея // *Поворот*. С. 26-46.
- Сейферт* 1997 *Сейферт Й.* Философия как строгая наука // *Логос*. 1997. № 9. С. 54-76.
- Содейка* 1987 *Содейка Т.* Антропология, трансцендентализм и онтология у М. Хайдеггера // *Поворот*. С. 92-111.
- Соловьев* 1988 *Соловьев Э. Ю.* Попытка обоснования новой философии истории в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // *Новые тенденции в западной социальной философии*. М., 1988. С. 11-50.
- Тавризян* 1982 *Тавризян Г. М.* Габриель Марсель: Между христианским экзистенциализмом и «новым орфизмом» // *Философия Религия Культура*. М., 1982.

- С. 158-188.
- Фишер 1853 Фишер К. История философии. СПб., 1887. Т.1.
- Хестанов 1996 Хестанов Р.З. Трансцендентальная феноменология и проблема истории // Логос. 1991. № 1. С. 67-75.
- Хестанов 1996 — — Утопическое экспериментирование Ричарда Рорти // Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. / Пер. Р.З. Хестанова. М., 1996.
- Шварц 1964 Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964.
- Шелер 1917 Шелер М. Феноменология и теория познания (1917) // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 195-258.
- Шлегерис 1983 Шлегерис А. Бытие и сознание в философии М. Хайдеггера // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. С. 122-133.
- Шлейермахер 1799 Шлейермахер Фр. Речи о религии // Шлейермахер Фр. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. М., 1994. С. 43-344.
- Шпенглер 1919 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993. Т.1.
- Ярошевский 1970 Ярошевский Т. Концепция «подлинной жизни» Мартина Хайдеггера // Филос. науки. 1970. № 5. С. 117-126.
- б) на других языках
- Acham 1964 Acham К. Zum Problem des Historismus bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger. Graz, 1964.
- Apel 1985 Apel К.-О. Diltheys Unterscheidung von «Erklären» und «Verstehen» im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie // Dilthey, S. 285-347.
- Aschenberg 1978 Aschenberg H. Phänomenologische Philosophie und Sprache. Tübingen, 1978.
- Bambach 1995 Bambach Ch. R. Heidegger, Dilthey and the crisis of Historicism. Cornell Univ. Press, 1995.
- Barasch 1988 Barasch J. Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning. Dordrecht. 1988.
- Barash 1989 — — Über den geschichtlichen Ort der Wahrheit. Hermeneutische Perspektiven bei Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger // Martin Heidegger: Innen- und Aussenaussichten. Frankfurt a.M., 1989. S. 58-74.
- Barash 1994 — — Heidegger's Ontological «Destruction» of Western Intellectual Traditions // Reading Heidegger. P. 111-122.
- Barth 1919 Barth К. Der Römerbrief. Zweite Fassung. ¹⁴1989.
- Barth 1954 — — Kurze Erklärung des Römerbriefes. München. 1964.
- Bernasconi 1994 Bernasconi R. Repetition and Tradition // Reading Heidegger P. 123-136.
- Bernet 1987 — — Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger // Heidegger Studies. 1988. Vol 3/4, S. 89-104.
- Bernet 1989 Bernet R., Kern I., Marbach E. Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989.

- Bernet 1994 — — Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject // *Reading Heidegger*. P. 245-268.
- Berthold-Bond 1991 *Berthold-Bond D.* A Kierkegaardian Critique of Heidegger's Concept of Authenticity // *MaW*. 1991. Vol. 24. P. 119-142.
- Betti 1962 *Betti E.* Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen, 1962.
- Bianko 1985 *Bianko F.* Dilthey und das Problem des Relativismus der Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 211-229.
- Biemel 1968 *Biemel W.* Einleitende Bemerkungen zum Briefwechsel Dilthey-Husserl // *MaW*. 1968. Vol. 1. № 3. P. 428-466.
- Biemel 1973 — — Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck bei Hamburg, 1973.
- Bock 1966 *Bock I.* Heideggers Sprachdenken. Meisenheim a.G., 1966.
- Bokhove 1991 *Bokhove N.W.* Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. Utrecht, 1991.
- Boehlen 1975 *Boelen B.* Martin Heidegger as a Phenomenologist // Phenomenological Perspectives. The Hague, 1975. S. 93-114.
- Bollnow 1936 *Bollnow O.-F.* Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie. Leipzig / B., 1936.
- Bollnow 1982 — — Studien zur Hermeneutik. Freiburg; München, 1982. Bd. I: Zur Philosophie der Geisteswissenschaften.
- Bollnow 1983 — — Ibid. Freiburg; München, 1983. Bd. II: Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps.
- Bossert 1973 *Bossert P.J.* A Note on Heidegger's "Opus One" // *JBSPh*. 1973. Vol. 4. S. 61-63.
- Braig 1908 *Braig C.* Was soll der gebildete Mensch von dem Modernismus wissen? // Frankfurter Zeitgemäße Broschüren. 1908. Bd. 28/1. S. 1-27
- Braun 1970 *Braun H.* Zum Verhältnis von Hermeneutik und Ontologie. // Hermeneutik und Dialektik. Tübingen, 1970. Bd. II. S. 201-218.
- Broekman 1963 *Broekman J.* Phänomenologie und Egologie. Den Haag, 1963.
- Brogan 1994 *Brogan W.* The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology // *Reading Heidegger*. P. 213-227.
- Brogan 1997 — — Plato's Dialectical Soul: Heidegger on Plato's Ambiguous Relationship to Rhetoric // *RPh* 1997. Vol. XXVII. P. 3-15.
- Buchner 1977 *Buchner H.* Fragmentarisches // Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen. 1977. S. 47-51.
- Buhr 1977 *Buhr H.* Der weltlicher Theolog // Erinnerungen an Martin Heidegger. S. 53-59.
- Buren 1994 a *Buren J. van* Martin Heidegger, Martin Luther // *Reading Heidegger*. P. 159-174.
- Buren 1994 b — — The Young Heidegger. Bloomington; Indianapolis, 1994.

- Campbell* 1992 *Campbell R.* Truth and Historicity. Oxford, 1992.
- Caputo* 1977 *Caputo J.* The Question of Being and Transcendental Phenomenology // *RPh.* 1977. Vol. VII. P. 84-105.
- Caputo* 1993 — — Demythologizing Heidegger. Indianapolis, 1993.
- Caputo* 1994 — — Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factual Life and the Categories of the Heart // *Reading Heidegger.* P. 327-344.
- Carr* 1984 *Carr D.* Time-consciousness and Historical Consciousness // Philosophy and Science in a Phenomenological Perspective. Den Haag, 1984. P. 31-44.
- Carr* 1985 — — Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimension bei Husserl, Dilthey und Heidegger // *Dilthey.* S. 415-436.
- Carr* 1986 a — — Time, Narrative and History. Bloomington, 1986.
- Carr* 1987 a — — Interpreting Husserl. Dordrecht, 1987.
- Carr* 1974 — — Phenomenology and the Problem of History. Evanston, 1974.
- Cho* 1985 *Cho K. K.* Verstehen in kosmischen und akosmischen Perspektiven Wissenschaftstheorie // *Dilthey.* S. 231-283.
- Cretella* 1994 *Cretella H.* The Theologie of Heidegger // *MaW.* 1994. Vol. 27. ¹ P. 71-87.
- Crowell* 1994 *Crowell S. G.* Making Logik Philosophical Again (1912-1916) // *Reading Heidegger.* P. 55-72.
- Cunningham* 1976 *Cunningham S.* Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl. The Hague, 1976.
- Dahlstrom* 1994 a — — Heidegger' Critique of Husserl // *Reading Heidegger.* P. 231-244.
- Dahlstrom* 1994 b — — Heidegger's Kant-Courses in Marburg // *Ibid.* P. 293-308.
- Dahlstrom* 1994 c — — Heidegger's Method. Philosophical Concepts as Formal Indications // *Reveiw of Metaphysics.* 1994. Vol. 47. № 4. P. 775-795.
- Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Göttingen; Stuttgart, 1960.
- Deutsche Kriegsreden. Hrsg. v. K. Pinthus. München; B., 1916.
- Dreyfus* 1978 *Dreyfus H. / Haugeland J.* Husserl and Heidegger: Philosophy's Last Stand // Heidegger and Modern Philosophy. L., 1978. P. 222-238.
- Droysen* 1868 a *Droysen J.G.* Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte // Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Darmstadt, 1937; ³1958. S. 1-316.
- Droysen* 1868 b — — Historik // Historik. Darmstadt, ³1958. S. 317-428.
- Ebbinghaus* 1895 *Ebbinghaus H.* Über erklärende und beschreibende Psychologie // *Materialien.* S. 45-87.
- Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild. Freiburg; München, 1988.
- Edschmidt* 1917 *Edschmidt K.* Über den dichterischen Expressionismus // Über

- den Expressionismus in der Literatur und die neue Dichtung. Berlin, 1919. S. 39-78.
- Edschmidt* 1918 — — Über dichterische deutsche Jugend // Über den Expressionismus in der Literatur und die neue Dichtung. S. 1-38.
- Eley* 1962 *Eley L.* Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Haag. 1962.
- Elliston* 1977 *Elliston R.* Phenomenology Reinterpreted // *PhT.* 1977. Vol. XXI. № 3/4. P. 273-282.
- Farber* 1973 *Farber M.* On subjectivism and the world problem // *PPHR* 1973. Vol. XXXIV. № 1. P. 134-141.
- Feher* 1990 *Feher I. M.* Identität und Wandlung der Seinsfrage // Mesotes. Supplementband. Martin Heidegger. 1990. S. 105-119.
- Feher* 1994 — — Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers // *Reading Heidegger.* P. 73-89.
- Fellmann* 1982 *Fellmann F.* Phänomenologie und Expressionismus. Freiburg; München, 1982.
- Fink* 1933 *Fink E.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie. Den Haag. 1966, S. 79-156.
- Fink* 1939 — — Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls // *Ibid.* S. 179-223; [также в: *Revue internationale de Philosophie.* 1939. Prem. Ann. № 2. P. 226-270]
- Fink* [1950/51] — — «Sein und Mensch». Freiburg i. Br., 1977.
- Fischer-Barnicol* 1977 *Fischer-Barnicol H. A.* Spiegelungen-Vermittlungen // *Erinnerungen an Martin Heidegger.* S. 87-103.
- Fuchs* 1991 *Fuchs Y.* Philosophy of Methodology in Heidegger's «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» // *JBSP.* 1991. Vol. 25. № 3. P. 229-240.
- Funke* 1973 *Funke G.* Phenomenology and History // *Phenomenology and Social Sciences.* Vol.2. Evanston. 1973. P. 3-101.
- Fynsk* 1986 *Fynsk C.* Heidegger: Thought and Historicity. Ithaka, 1986.
- Gadamer* 1959 a *Gadamer H.-G.* «Geschichtlichkeit» // *Religion in Geschichte und Gesellschaft.* Tübingen, 1959. 1496-1498.
- Gadamer* 1959 b — Vom Zirkel des Verstehens // *Kleine Schriften.* Tübingen, 1977. Bd. IV.
- Gadamer* 1960 — Wahrheit und Methode // *GW I.* 1990.
- Gadamer* 1970 — Martin Heidegger und der Marburger Theologie // *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes.* Köln; B., 1970.
- Gadamer* 1974 — Zur Aktualität der Husserlischen Phänomenologie // *GW III.* 1987. S. 160-171.
- Gadamer* 1977 — Sein Geist Gott // *GW III.* S. 320-332.
- Gadamer* 1981 — Die religiöse Dimension // *GW III.* S. 308-319.
- Gadamer* 1983 — Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik // *GW X.* S. 100-109.
- Gadamer* 1985 a — Die Kehre des Weges // *GW X.* S. 71-75.

- Gadamer 1985 b — Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren. (Zwischen Romantik und Positivismus) *Wissenschaftstheorie // Dilthey*. S. 157-182.
- Gadamer 1986 a — Vom Anfang des Denkens // *GW* III. S. 375-393.
- Gadamer 1986 b — Der eine Weg Martin Heideggers // *GW* III. 417-430; [Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahresgabe. 1986]
- Gadamer 1986 c — Erinnerungen an Heideggers Anfänge // *GW* X. 1995. S. 3-13.
- Gadamer 1989 a — Heidegger und die Griechen // *Aktualität I*, S. 57-74.
- Gadamer 1989 b — Hermeneutik und ontologische Differenz // *GW* X. 1995. S. 58-70.
- Gadamer 1990 a — Heidegger und die Sprache // *GW* X. S. 14-30.
- Gadamer 1990 b — Heidegger und die Griechen // *GW* X, S. 31-45.
- Gadamer 1991 — Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule // *GW* X, S. 185-205.
- Gerlach 1984 Gerlach H.-M. Geschichte oder Geschichtlichkeit? // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität*. Jena, 1984. Bd. 33. 1. S. 127-132.
- Gethmann 1987 Gethmann C.-F. Philosophie als Vollzug und als Begriff. // *DJb* 4. 1986-87. S. 27-53.
- Gethmann 1993 — — Dasein: Erkennen und Handeln. B., 1993.
- Gibson 1928 Gibson W.R. From Husserl to Heidegger. Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W.R.Gibson. / Ed. by H. Spiegelberg // *JBSP* 1971. Vol. 2. № 1. P. 58-82.
- Gonzalez 1997 Gonzalez F. J. On the Way to *Sophia*: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics and *Sophist* // *RPh* 1997. Vol. XXVII. P. 16-60.
- Gorland 1981 Gorland I. Transzendenz und Selbst. Frankfurt a. M., 1981.
- Gorner 1990 Gorner P. Heidegger on Husserl // *JBSP*. 1990, Jan. Vol. 21. № 1. P. 86-91.
- Graeser 1993 Graeser A. The Hermeneutic *Als* // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 1993. Vol. 47. P. 559-572.
- Grondin 1994 a Grondin J. The Ethical and Young Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity // *Reading Heidegger*. P. 345-357.
- Grondin 1994 b — — Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, 1994.
- Grossheim 1991 Grossheim M. Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz. Bonn; B., 1991.
- Growell 1995 — — Heidegger's phenomenological decade // *MaW*. 1995. Vol. 28. № 4. P. 435-448.
- Gründer 1970 Gründer K. Zur Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Göttingen, 1970.
- Gudopp 1983 Gudopp W.-D. Der Junge Heidegger. Frankfurt a. M., 1983.
- Gundolf 1918 Gundolf Fr. Über das neue Pathos des Expressionismus // *Expressionismus*, 163-170.
- Häffner 1981 Häffner G. Heideggers Begriff der Metaphysik. München, 1981.
- Hartmann 1977 Hartmann K. Self-Evidence // *JBSP*. 1977. Vol. 8. № 2. P. 79-93.
- Herrmann 1981 Herrmann F.- Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und

- Herrmann* 1992 — — *W. von Husserl*. Frankfurt a. M., 1981.
Herrmann 1992 — — *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt a. M., 1992.
Hodge 1994 *Hodje J.* *Heidegger. Early and Late. The Vanishing of the Subject Between Ambiguity and Duplicity // JBS* 1994. Vol. 25. P. 263-287.
Hogemann 1987 *Hogemann Fr.* *Heidegges Konzeption der Phänomenologie // DJb* 4. S. 54-71.
Hohl 1962 *Hohl H.* *Lebenswelt und Geschichte*. München. 1962.
Hoy 1978 *Hoy D. C.* *History, Historicity and Historiography in Being and Time // Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven; L., 1978. P. 329-353.
Hufnagel 1976 *Hufnagel E.* *Einführung in die Hermeneutik*. Stuttgart, 1976.
Hülsmann 1964 *Hülsmann H.* *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. München, 1964.
Hünemann 1967 *Hünemann D.* *Der Durchbruch des Geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien, 1967.
Hyde 1994 *Hyde M.J.* *The Call of Conscience. Heidegger and the Question of Rhetoric // Philosophy and Rhetoric*. 1994. Vol. 27. P. 374-396.
Ingarden 1968 b *Ingarden R.* *Erinnerungen an Husserl // Husserl E. Briefe an Roman Ingarden*. Hrsg. v. R. Ingarden. Den Haag. 1968.
Jacob 1924 *Jacob H. E.* *Zur Geschichte der deutschen Lyrik seit 1910 // Expressionismus*, 194-211.
Jaeger 1992 *Jaeger Fr. / Rüsen J.* *Geschichte des Historismus*. München, 1992.
Jamme 1987 *Jamme Ch.* *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik // DJb* 4. S. 72-90.
Jamme 1992 — — *Der Verlust der Dinge. Césanne-Rilke-Heidegger // Martin Heidegger. Kunst Politik Technik*. München, 1992. S. 105-118.
Jaspers 1919 *Jaspers K.* *Psychologie der Weltanschauungen*. München, 1978.
Jaspers 1953 — — *Philosophische Autobiographie*. München, ²1984.
Jaspers [1928-1964] — — *Notizen zu Martin Heidegger*. München; Zürich, 1978.
Jordan 1968 *Jordan R. W.* *Husserl's Phenomenology as a «History» of Science // Social Research*. Vol. 35. № 2. 1968, Summer. P. 245-259
Kearney 1994 *Kearney R.* *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester; N.Y., 1994.
Kisiel 1973 *Kisiel Th.* *The Mathematical and the Hermeneutical // Martin Heidegger: In Europe and America*. The Hague, 1973. P. 109-120.
Kisiel 1983 — — *Heidegger (1907-1927): The Transformation of the Categorical // Continental Philosophy in America*. Pittsburgh, 1983. P. 165-185.
Kisiel 1988 — — *The missing link in the early Heidegger // Hermeneutic Phenomenology*. Washington, 1988. P. 1-40.

- Kisiel* 1989 — — Why the first draft of Being and Time was never published // *JBSP*. 1989. Vol. 20. № 1. P. 3-22.
- Kisiel* 1992 a — — The Genesis of «Being and Time» // *MaW*. Vol. 25. P. 21-37.
- Kisiel* 1992 b — — Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie // *PJb*. 1992. Bd. 99. S. 105-122.
- Kisiel* 1993 — — The Genesis of Heidegger's Being and Time. California, 1993.
- Kisiel* 1994 — — Heidegger (1920-21) on becoming a Christian // *Reading Heidegger*. P. 175-192
- Kisiel* 1995 a — — Genealogical Supplements: A Reply to Sorts // *RPh*. 1995. Vol. XXV. P. 240-246.
- Kisiel* 1995 c — — Kisiel Th. Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask // *MaW*. 1995. Vol. 28. № 3. P. 197-240.
- Kockelmans* 1977 *Kockelmans J.* Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology In *Being and Time* // *RPh*. 1977. Vol. VII. P. 106-137.
- König/ Plessner* *König J./ Plessner H.* König / Plessner. Briefwechsel 1923–1933 // Hrsg. v. H.-U. Lessing, Freiburg; München, 1994.
- Köstler* 1980 *Köstler M.* Heidegger schreibt an Grabmann // *PJb* 1980. V. 87. S 96-109.
- Kovacs* 1990 *Kovacs G.* The Question of God in Heidegger's Phenomenology. Evanston, 1990.
- Kovacs* 1992 — — The Leap (Der Sprung) for Being in Heidegger's «Beiträge zur Philosophie» (Vom Ereignis) // *MaW*. 1992. Vol. 25. P. 39-59.
- Kovacs* 1994 — — Philosophy sa Primordial Science in Heidegger's Courses of 1919 // *Reading Heidegger*. P. 91-107.
- Kraft* 1932 *Kraft J.* Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie. Frankfurt a. M.; Hamburg, 1977.
- Krell* 1994 *Krell D. F.* The «Factual Life» of Dasein // *Reading Heidegger*. P. 361-379.
- Kusch* 1989 *Kusch M.* Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. Dordrecht, 1989.
- Kuspit* 1971 *Kuspit D. B.* Hegel and Husserl on the Problem of the Difficulty of Beginning Philosophy // *JBSP*. 1971, Jan. Vol. 2. № 1. P. 52-57.
- Kwan* 1982 *Kwan Tze-wan* Die hermeneutische Phänomenologie und das Tautologische Denken Heideggers. Bonn, 1982.
- Landgrebe* 1966 *Landgrebe L.* Das philosophische Problem des Endes der Geschichte. 1966 // *Faktizität*. S. 137-156).
- Landgrebe* 1967 — — Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh, 1967.
- Landgrebe* 1971 — — Das Problem des Anfangs der Philosophie in der Phänomenologie Husserls // *Faktizität*. S. 21-37
- Landgrebe* 1973 — — Der phänomenologische Begriff der Erfahrung. // *Ibid*. S. 58-70.
- Landgrebe* 1974 — — Meditation über Husserls Wort «Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins». 1974 // *Ibid*. S. 38-57.

- Landgrebe* 1974 — — Faktizität und Individuation // *Ibid.* S. 102-116.
- Landgrebe* 1976 a — — Philosophische Anthropologie – eine empirische Wissenschaft? // *Ibid.* S. 1-20.
- Landgrebe* 1976 b — — Faktizität als Grenze der Reflexion und die Frage des Glaubens // *Ibid.* S. 117-136.
- Landgrebe* 1982 — — Reduktion und Monadologie – die Umstrittenen Grundbegriffe von Husserls Phänomenologie // *Ibid.* S. 88-101.
- Lehmann* 1963 *Lehmann K.* Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916) // *PJb.* 71. 1963-1964. S. 331-357.
- Macann* 1993 *Macann Ch.* Four phenomenological Philosophers. Husserl. Heidegger. Sartre. Merlau-Ponty. Routledge, 1993.
- Macquarrie* 1955 *Macquarrie J.* Heidegger and Christianity. N. Y. 1955
- Macquarrie* 1965 — An existentialist theology, a comparison of Heidegger and Bultmann. N.Y.; Evanston. 1965.
- Macquarrie* 1972 — Existentialism. L., 1972.
- Makkreel* 1985 *Makkreel R.A.* Lebenswelt und Lebenszusammenhang // *Dilthey.* S. 381-413.
- Makkreel* 1990 — — The Genesis of Heidegger's Phenomenological Hermeneutics and the Prediscovered 'Aristotle Introduction' of 1922 // *MaW.* 1990. Vol. 23. P. 305-320.
- Mall* 1973 *Mall R. A.* Experience and Reason. The Hague, 1973.
- Maly* 1977 *Maly K.* To Re-awaken the Matter of Being // *RPh.* 1977. Vol. VII. P. 282-298.
- Margolis* 1989 *Margolis J.* Reinterpreting Interpretation // *Journal of Aesthetics and Art Criticism.* 1989. Vol.47. № 3. P. 237-251.
- Marten* 1991 *Marten, R.* Heidegger lesen. München, 1991.
- McEwen* 1995 *McEwen C.* On formal Indication: Diskussion of *The Genesis of Heidegger's Being and Time* // *RPh.* 1995. Vol. XXV. P. 227-237.
- McNeill* 1994 *McNeill, W.* The First Principle of Hermeneutics // *Reading Heidegger.* P. 393-408.
- Misch* 1923 *Misch G.* Vorbericht des Herausgebers. 1923. (zu: *Die Geistige Welt.* // *GS.* V, S. VII - CXVII.
- Misch* [1929-1930] — — Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Freiburg; München, 1994.
- Misch* 1931 — — Lebensphilosophie und Phänomenologie. Leipzig; B., 1931.
- Misch* 1947 — — Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys. Frankfurt a. M., 1947.
- Motroschilowa* 1989 *Motroschilowa N.* Delineation and Analysis of Objectivities (Gegenständlichkeiten) in Edmund Husserl's Phenomenology // *Analecta Husserliana.* 1989. Vol. XXVII. The Hague, S. 91-144.
- Natorp* 1912 *Natorp P.* Kant und die Marburger Schule. Berlin. 1912.
- Natorp* 1918 — — Husserls «Ideen zu einer reinen Phänomenologie» (1917/1918) // *Logos.* 1917-1918. S. 36-60.

- Nietzsche* [1885-1887] *Nietzsche F.* Nachgelassene Fragmente 1885-1887 // Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Bd. 12.
- Nitta* 1990 *Nitta Y.* Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren // *Aktualität II*, S. 43-54.
- Olafson* 1995 *Olafson F. A.* What is a human being. A Heideggerian view. Cambridge, 1995.
- Orth* 1984 *Orth E.-W.* Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert // *PhF* 16. 1984. S.7-23.
- Orth* 1985 — — Dilthey und die Gegenwart der Philosophie Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 7-27.
- Orth* 1992 — — Martin Heidegger and der Neukantianismus // *MaW*. 1992. Vol. 25. P. 421-441.
- Ott* 1988 *Ott H.* Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M., 1988.
- Ott* 1991 — — Preface to «Martin Heidegger's Contributions to 'Der Akademiker'» // Graduate Faculty Philosophy Journal. 1991. Vol. 15. № 1. 481-485.
- Otto* 1917 *Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München, 1987.
- Otto* 1984 *Otto S.* Dilthey und der Begriff des empirischen Apriori. // *PJb*. 1984. Bd. 91. 2. S.376-382.
- Oudemans* 1994 *Oudemans Th.* Heidegger: Reading against the Grain // *Reading Heidegger*. P. 35-52.
- Pannenberg* 1983 *Pannenberg W.* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen, 1993.
- Pfafferot* 1985 *Pfafferot G.* Die Bedeutung des Begriffes Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 351-380.
- Plessner* 1949 *Plessner H.* Lebensphilosophie und Phänomenologie // *DJb* 7. 1990-91. S. 289-312.
- Plessner* 1959 — — Husserl in Göttingen. Rede zur Feier des hundertsten Geburtstages Edmund Husserls. Göttingen, 1959.
- Pöggeler* 1963 *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1990.
- Pöggeler* 1969 — — Ernst Tugendhats 'Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger' // *PJb*. 1969. Bd. 76. S. 376-385.
- Pöggeler* 1979 — — Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs // *PhF* 9. 1979. S. 124-162.
- Pöggeler* 1982 a — — Heidegger und die hermeneutische Theologie. // *Verifikationen*. Tübingen, 1982. S. 475-498.
- Pöggeler* 1982 b — — Neue Wege mit Heidegger // *Philosophische Rundschau* 1982. Bd. 29.
- Pöggeler* 1983 — — Zeit und Sein bei Heidegger // *PhF* 14. 1983. S. 152-191.
- Pöggeler* 1985 — — Dilthey und die Phänomenologie der Zeit // *DJb* 3. 1985. S. 105-139.
- Pöggeler* 1987 — — Heideggers Begegnung mit Dilthey // *DJb* 4. 1986-1987. S. 121-160.
- Pöggeler* 1988 — — Bergson und die Phänomenologie der Zeit // *Arato Cor-*

- na Messoria. Beiträge zur europäischen Wissensüberlieferung. Bonn, 1988. S. 153-167.
- Pöggeler 1989 a — Destruktion und Augenblick // Destruktion und Übersetzung. Weinheim, 1989. S. 9-30.
- Pöggeler 1989 b — Heideggers logische Untersuchungen // Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten. S. 75-100.
- Pöggeler 1990 — — Einleitung // *Aktualität II*. S. 9-26.
- Pöggeler 1992 — — Neue Wege mit Heidegger. Freiburg; München, 1992.
- Pöggeler 1994 — — Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg; München, 1994.
- Pöggeler 1996 — — Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie // Edith Steins Jahrbuch. Würzburg, 1996. S. 15-30. Bd. 2. Das Weibliche.
- Ponsetto 1978 Ponsetto A. Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Meisenheim a. Glan, 1978.
- Presas 1974 Presas M. A. Von der Phänomenologie zum Denken des Seins // Zeitschrift für philosophischen Forschung. 1974. Bd. 28. Hf. 2. S. 180-213.
- Rampley 1994 Rampley M. Meaning and Language in early Heidegger. From «Duns Scotus» to «Being and Time» // *JBSP*. 1994. Vol. 25. P. 209-228.
- Richardson 1967 Richardson J S.J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1967.
- Rente-Fink 1964 Rente-Fink L. Geschichtlichkeit. Göttingen, 1964.
- Richardson 1963 Richardson W. Through Phenomenology to Thought. The Hague, 1963.
- Rickert 1912 — — Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlenbegriffs // *Logos*. 1911-1912. V. 2. S. 26-78.
- Rickert 1925 — — Vom Anfang der Philosophie // *Ibid*. 1924-1925. Bd. 13-14. S. 121-162.
- Rodi 1969 Rodi Fr. Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode Diltheys Ästhetik. Stuttgart, 1969.
- Rodi 1983 — — Dilthey, Gadamer and «Traditional Hermeneutics» // *Reports on Philosophy*. 1983. Vol. 7. P. 3-12.
- [Rodi] 1984 Rodi Fr. / Lessing, H.-U., Hg. Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hrsg., einget. v. Fr. Rodi, H.-U. Lessing. Frankfurt a. M. 1987.
- Rodi 1985 — — Dilthey, die Phänomenologie und Georg Mischs // *Dilthey*. S. 125-155.
- Rodi 1987 a — — Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von «Sein und Zeit». // *DJb* 4. 1987. S. 161-177.
- Rodi 1987 b — — Die Rolle von Artikulationsdruck und Artikulationsrahmen in Entstehungsprozess philosophischer Theorien // *Disiecta Membra. Studien Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*. Basel, 1989. S. 95-107.
- Rodi 1987 c — — Dilthey's concept of 'structure' within the context of nineteenth-century science and philosophy // *Dilthey and Phenomenology*. Ed. by R. Makkreel et al. Lanham, 1987. P. 107-121.

- Rodi 1990 — — Erkenntnis des Erkannten. Frankfurt a.M., 1990.
- Rodi 1997 — — Die Stellung des Grafen Paul Yorck von Wartenburg zwischen Dilthey und Heidegger // Im Druck.
- Rombach 1980 Rombach H. Das Phänomen Phänomen // *PhF* 9. 1980. S.7-32.
- Rombach 1991 — — Das Tao der Phänomenologie // *PJb*. 1991. 1.Hlb., S. 1-17.
- Rorty 1984 Rorty R. The Priority of Democracy to Philosophy // Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Vol. I. 1991. P. 175-196.
- Rorty 1985 a — — Solidarity or Objectivity? // *Ibid*. P. 21-34.
- Rorty 1985 b — — On ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz // *Ibid*. P. 203-210.
- Rosen 1995 Rosen S. Question of Being: Reversal of Heidegger. Yale, 1995
- Rothaker 1926 Rothaker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften // Handbuch der Philosophie. München, 1926.
- Ruin 1994 Ruin H. Yorck von Wartenburg and the Problem of Historical Existence // *JBSP*. 1994. Vol. 25. P. 111-130.
- Ruin 1994 — — Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works. Stockholm, 1994.
- Safranski 1994 Safranski R. Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. München; Wien, 1994.
- Sallis 1988 Sallis J. Imagination and the Meaning of Being // Heidegger et l'idée de la phénoménologie. Dordrecht, 1988. P. 127-194.
- Schalow 1988 Schalow F. A Pre-Theological Phenomenology: Heidegger and Scheler // *IPhQ*. 1988. Vol. XXVIII. ' 4. P. 393-465.
- Schalow 1991 — — The Anomaly of the World: From Scheler to Heidegger // *MaW*. 1991. Vol. 24. P. 75-87.
- Schalow 1994 — — The Kantian Schema of Heidegger's Late Marburg Period // *Reading Heidegger*. P. 309-327.
- Scharff 1997 Scharff R. C. Heidegger's «Appropriation» of Dilthey before *Being and Time* // *Journal of the History of Philosophy*. 1997. Vol. XXXV. ' 1. P. 105-129.
- Schöfer 1962 Schöfer E. Die Sprache Heideggers. Pfullingen, 1962.
- Scholtz 1994 Scholtz G. Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»? // *DJb* 8. 1994. S. 93-122.
- Schuhmann 1977 Schuhmann K. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls // *Hua* [Dokumente] I. 1977.
- Schuhmann 1990 Schuhmann K. Husserl's Concept of Philosophy // *JBSP*. 1990 Vol. 21. № 3. P. 274-283.
- Schweppenhäuser 1988 Schweppenhäuser H. Studien über die Heideggersche Sprachtheorie. München, 1988.
- Seebohm 1983 Seebohm T. M. Die Begründung der Hermeneutik // *Dilthey*. S. 97-124.
- Seeburger 1976 Seeburger F. Heidegger and the phenomenological reduction // *PPhR*. 1975-1976. Vol. XXXVI. P. 212-221.
- Sepp 1988 Sepp H.-R. Annäherungen an die Wirklichkeit.

- Phänomenologie und Malerei nach 1900 // Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Freiburg; München, 1988. S. 77-93.
- Sepp 1993 — — Praktische Transzendentalität oder transzendente Praxis? // *Gelehrtenrepublik*. S. 189-207.
- Sheehan 1979 Sheehan Th. The «Original Form» of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* // *JBSP* 1979, May. Vol. 10. № 2. P. 78-83.
- Sheehan 1980 — — Heidegger's *Introduction to the phenomenology of Religion* 1920-21 // *Personalist*. 1979-1980. Vol. 55. P. 312-324.
- Sheehan 1981 — — Heidegger's Early Years: Fragments for a philosophical Biography // Heidegger: The Man and the Thinker. Chicago, 1981. P. 3-19.
- Sheehan 1988 — — Heidegger's *Lernjahre* // *The Collegium Phenomenologicum*. Dordrecht, 1988. P. 77-137.
- Sheehan 1995 — — Heidegger's New Aspekt. On In-Sein, Zeilichkeit and the Genesis of *Being and Time* // *RPh*. 1995. Vol XXV. P. 207-225.
- Smid 1982 Smid R.N. «Münchener Phänomenologie» // *Pfänder-Studien*. The Hague, 1982. S.109-153.
- Smith 1967 Smith J.E. Heidegger's Kant Interpretation // *PhT*. 1967. Vol. XI. № 4/4. P. 257-264.
- Smith 1969 — — Time, Times, the «Right Time»: *Chronos* and *Kairos* // *The Monist*. 1969. Vol. 53. P. 1-13.
- Sokolowski Sokolowski R. Timing // *Review of Metaphysics*. 1982. Vol. 35. P. 687-714.
- Spiegelberg 1969 a Spiegelberg H. *The Phenomenological Movement*. The Hague, 3. Edit. 1982. Vol. I
- Spiegelberg 1969 b — — 3. Edit. 1971. Vol. II.
- Spiegelberg 1982 — — EPOCHE und Reduktion bei Pfänder und Husserl // *Pfänder-Studien*. S.3-34.
- Stawrides 1952 Stawrides M. *The Concept of Existence in Kierkegaard and Heidegger*. N. Y., 1952.
- Steinbock 1994 Steinbock A.J. The project of Ethical Renewal and Critique: Edmund Husserl's Early Phenomenology of Culture // *The Southern Journal of Philosophy*. 1994. Vol. XXXII. P. 449-464.
- Stewart 1979 Stewart R. M. The Problem of Logical Psychologism for Husserl and the early Heidegger // *JBSP*. 1979. Vol. 10. № 3. S. 184-193.
- Ströker 1985 Ströker E. Systematische Beziehungen der Husserlischen Philosophie zu Dilthey Wissenschaftstheorie // *Dilthey*. S. 63-96.
- Ströker 1987 — — Husserls Transzendente Phänomenologie. Frankfurt a.M., 1987.
- Ströker 1988 — — Husserl and Philosophy of Science // *JBSP*. 1988. Vol. 19. № 3. P. 221-234.
- Ströker/Janssen Ströker E. / Phänomenologische Philosophie. Freiburg; München, 1989.

- 1989 *Janssen P.*
- Susman 1918 *Susman M.* Expressionismus // *Expressionismus*, 153-153.
- Taminiaux *Taminiaux J.* Heideggers and Husserls Logical Investigations // *RPh*. 1977. Vol. VIII. P. 58-83.
- Taminiaux 1994 — — The Husserlian Heritage in Heidegger's Notion of Self // *Reading Heidegger*. P. 269-290.
- Tapper 1986 *Tapper M.* The Priority of Being or Consciousness for Phenomenology // *Metaphilosophy*. 1986. Vol. 17. № 2/3. P. 153-161
- Thöma 1990 *Thöma D.* Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Frankfurt a.M., 1990.
- Thurnher 1993 *Thurnher R.* Husserls *Ideen* und Heideggers *Sein und Zeit* // *Gelehrtenrepublik*. 1993. S. 145-168.
- Tillman 1976 *Tillman M.* Dilthey and Husserl // *JBSP*. 1976. Vol. 7. № 2. S. 123-130.
- Veziñ 1988 *Veziñ F.* Übersetzung ala phänomenologische Arbeit // *Heidegger Studies*. 1987/88. Berlin, S. 123-137.
- Viskur 1994 *Viskur R.* Dropping. The Subjekt of Authenticity. *Being and Time* on Dissappearing Existentials and True Friendship with Being // *RPh*. 1994. Vol. 24. P. 133-158.
- Volpi 1994 *Volpi F.* *Being and Time*: A «Translation» of the *Nicomachean Ethics*? // *Reading Heidegger*. P. 195-211.
- Vycinas 1961 *Vycinas V.* Earth and Gods. The Hague, 1961.
- Wartenburg [1897 a] *Wartenburg P.* Italienisches Tagebuch. Darmstadt, 1927.
- Wartenburg [1897 b] — Bewusstseinstellungen und Geschichte. Hamburg, 1991.
- Waterhouse 1981 *Waterhouse R. A* Heidegger Critique. New Jersey, 1981.
- Watson 1971 *Watson J. R.* Heidegger's Hermeneutic Phenomenology // *PhT*. 1971. Vol. 15. P. 30-43.
- Weatherston 1992 *Weatherston M.* The Rigour of Heidegger's Thought // *MaW*. 1992. Vol. 25. P.181-194.
- Westfal 1997 *Westfal M.* Heideggers theologische «Jugendschriften» // *RPh*. 1977. Vol. XXVII. P. 247-261.
- Williams 1977 *Williams J. R.* Martin Heidegger's Philosophy of Religion. Waterloo [Canada], 1977.
- Wood 1993 *Wood D.* Reiterating the Temporal: Toward a Rethinking of Heidegger on Time // *Reading Heidegger*. Bloomington, 1993. P. 136-159.
- Zöckler 1975 *Zöckler Ch.* Dilthey und die Hermeneutik. Stuttgart, 1975.

Научное издание

Игорь Анатольевич Михайлов

Ранний Хайдеггер:

Между феноменологией и философией жизни.

Научный редактор:

д-р филос. наук, проф. Н. В. Мотрошилова

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. В. И. Молчанов

канд. филос. наук, Е.В. Ознобкина

Редактор: В. С. Егорова

Корректор: В. С. Егорова

Оригинал-макет: И. А. Михайлов

Дом интеллектуальной книги
ЛР № 071525 от 23 октября 1997
Прогресс-Традиция
119820 Москва. Оболенский пер., д. 10, тел.: (095) 245 19 52
ЛР № 065292 от 17 июля 1997

Подписано в печать: 17.12.98 Формат 60×90/16 Бумага офсетная № 1
Печать офсетная. Печ. л.: 18,5 (18,0+0,5 вкл.)
Тираж 1000 экз. Зак. 6903

Отпечатано с оригинал-макета
в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.
тел. 554-21-86