

М. ХАЙДЕГГЕР

К ВОПРОСУ О НАЗНАЧЕНИИ ДЕЛА МЫШЛЕНИЯ*

Сегодня мы слышали, что Людвиг Бинсвангер, врач и ученый, в течение своей жизни касался различных этапов и направлений развития философской мысли нашего столетия.

Каждая наука покоится на основаниях, которые остаются принципиально недоступными для рефлексии внутри нее самой, поскольку она использует привычные способы постановки вопросов и методы исследования. Однако каждый исследователь способен обратиться с критической рефлексией к таким основаниям, если его разум не заостенел и рискует вступить в диалог с философией. Эта готовность была присуща человеку, делу которого посвящено наше собрание.

Поэтому я позволю себе сказать несколько слов из той сферы мышления, к которой принадлежит философия. Слова эти в силу своего происхождения не могут не иметь форму вопроса. Итак, мы вопрошаем: чем является и чем определяется в нашу эпоху дело мышления?

Дело — означает то, что руководит мышлением и чем оно тем самым определяется. Собственно говоря, достаточно было бы в ряде случаев отметить некоторые моменты, имеющие отношение к этой теме. Пусть это будет вкладом в сегодняшнее торжество.

То обстоятельство, будет ли поставлен вопрос об определении дела мышления и как он будет поставлен, решает, как мне кажется, судьбу мышления. Но это решение принимается не нами (правда, наше участие необходимо).

Тот, кто говорит о подобном решении, предполагает, что мышление (в том, что касается определения его дела) находится в состоянии кризиса. В чем же смысл этого кризиса? По всей вероятности, в том, что мышление, в той его форме, которая пришла к нам из глубин веков, достигло своего предела. Если это действительно так, то при этом оказалась решена и судьба философии, но не судьба самого мышления, ибо возможно и

* Перевод выполнен по изданию: *Heidegger M. Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* / Hrsg. von H. Heidegger. St. Gallen, 1971.

то, что в конце философии таится начало нового мышления. Только что сказанное можно считать недоказанным утверждением. И, тем не менее, все это – вопросы, требующие ответа.

Сюда же относится вопрос о том, правомерно ли для мышления требование обязательности научных доказательств. То, что невозможно доказать, тем не менее, может быть обосновано. Но и само обоснование теряет под собой почву в том случае, когда дело мышления более не носит характер основания и, следовательно, не может быть делом философии.

Поэтому, прежде всего, нужно выяснить, действительно ли философия приблизилась к своему концу.

Когда мы говорим о конце чего-либо, то имеем в виду, что нечто больше не движется вперед, т.е. перестает существовать. Конец рассматривается как нечто ущербное и трагическое. Конец – это бессилие и упадок.

Однако такие языковые обороты как «из конца в конец», «во все концы» содержат иное значение слова «конец». Оно означает не что иное как «место». Под «концом» мы в дальнейшем понимаем место, где нечто концентрируется в своей последней возможности и полностью себя исчерпывает.

В «конце» философии выполняется то назначение, которому философское мышление следовало на протяжении всей своей истории. В «конце» философии вопрос о последней возможности ее мышления приобретает особое значение. Можно показать это на примере процесса, который легко обрисовать несколькими словами.

Философия распадается на самостоятельные науки: логику, семантику, психологию, социологию, культурную антропологию, политологию, технологию. Распадающаяся философия заменяется новым объединением вновь возникающих и уже существовавших ранее наук. Их единство заявляет о себе тем, что различные предметные области наук развиваются с ориентацией на некое единое целое. Возникает необходимость понимать это явление как управление и информацию. Наука, объединяющая все остальные под знаком нового единства, называется кибернетикой. В том, что касается прояснения ее понятий и включения их во все области знания, она находится еще в начале своего развития. Но ее господство предрешено, так как она сама управляется той силой, которая придает не только наукам, но и всей человеческой деятельности качество планируемости и управляемости.

Сейчас уже ясно, что благодаря основным понятиям кибернетики – информации, управления, обратной связи – те категории, которые доныне были в науке определяющими: основание и следствие, причина и действие, – изменяются прямо-таки трагическим образом. Кибернетику

нельзя считать обосновывающей наукой. Единство тематических областей более не представляет собой единство основания. Это единство, в строгом смысле, техническое. Кибернетика стремится везде обнаружить до конца управляемые процессы. Та безграничная сила, которую требует такой поиск, определяется особенностями современной техники; кибернетика же ускользает от всех попыток представить эту силу техническими средствами. Все яснее вырисовывающийся технический характер науки, очевидно, проявляется в том способе, каким она толкует категории, которые ограничивали и расчленяли ее тематическую область, а именно, инструментально. Категории трактуются как оперативные модельные представления. Их истинность измеряется тем эффектом, которого они позволяют достичь в ходе исследования.

Научная истина отождествляется с действительностью этого эффекта. Ныне науки сами всякий раз берут на себя формирование необходимых модельных понятий. Их технически-кибернетическая функция признается, тогда как всякое онтологическое содержание отрицается. Философия становится излишней. Упрек (который порой еще встречается) — философия хромает позади наук — потерял свой смысл.

Кибернетическое понятие информации, кроме всего прочего, слишком широко, чтобы когда-нибудь подчинить себе исторически ориентированные науки о духе. Отношение современного человека к историческому преданию зримо превращается в чисто информационную потребность. Но до тех пор, пока человек воспринимает себя в качестве свободного исторического существа, он, конечно же, будет сопротивляться тому, чтобы предназначение человека рассматривалось только через призму кибернетического мышления. Ведь и кибернетика признает, что здесь она наталкивается на серьезные проблемы. Но она считает их принципиально разрешимыми, а человека рассматривает как «фактор помех» в кибернетических расчетах. Между тем кибернетика может быть уверена в своем деле — рассматривать все, что существует, в качестве управляемых процессов, — так как уже формируется идея, что и свободу человека можно понимать как планируемую, то есть управляемую свободу. Ведь именно такая свобода обеспечивает возможность существования человека индустриального общества во все более решительно технизирующемся мире.

Знаком конца философии стало превращение ее дисциплин в самостоятельные науки, новое объединение которых наметилось в кибернетике. Но если распад философии на отдельные науки и ее замену кибернетикой рассматривать только как явление упадка, то мы не сумеем достичь правильного понимания того, что есть конец философии.

Наше заключение было бы преждевременным и потому, что до сих пор мы лишь называли признаки конца философии, но не продумали своеобразие этого конца.

Это размышление может оказаться успешным, если мы, хотя бы на минуту, обратимся к вопросу: каково же собственное дело философии, к которому она призвана с начала своего существования? То мышление, которое позднее назовут философией, было с самого начала призвано видеть прежде всего то, что нас удивляет, и говорить о том, что сущее существует и как оно существует. То, что мы достаточно неопределенно и путано называем сущим, греческие философы знали как присутствующее (*Anwesen*), ибо бытие открывалось им как присутствие. А в нем одновременно мыслится переход (движение) от присутствия к отсутствию, от становления к уничтожению.

В процессе истории философии изменилось истолкование «присутствования присутствующего». Конец философии можно считать достигнутым, когда это изменение исчерпает все свои возможности. История этого изменения и его завершения до сих пор еще не осознана по причине того, что греческому мышлению приписывали представления, присущие Новому Времени. Классическим примером такого подхода остается гегелевское толкование истории философии.

Присутствование в смысле «опредмеченности» вещей осталось неизвестно греческому мышлению. Для греков присутствующее никогда не выступало как объект. Присутствование в смысле «объектности» становится возможным для философской мысли только тогда, когда присутствующее (греч. *ὑποκειμενον*), само по себе наличествующее (лат. *subiectum*) обнаруживается Декартом: *Ego sum* как части *Ego cogito*. Тем самым Я человека, сам человек, становится предметом как таковым, который впредь требует использования имени субъекта исключительно для себя. Поэтому с тех пор субъективность образует такую область, в которой и для которой только и мыслится объективность.

В наше время присутствование присутствующего также потеряло смысл «объективности и предметности». Присутствующее затрагивает современного человека лишь как вновь произведенное. Присутствование (пусть даже едва в этом качестве мыслимое и вербализируемое) обнаруживает черты безусловной произведенности всего и всех.

Присутствующее более не возникает и не существует в форме предметов. Оно распадается на части, которые должны быть в любое время и для любых целей воспроизводимыми, доступными и взаимозаменяемыми. Эти части в зависимости от потребности располагаются по новым планам. Поэтому они интересны только со стороны их структуры. Час-

тям более не присуща устойчивость в смысле постоянного, неизменного присутствия. Способ существования этих частей — их воспроизводимость, возможность непостоянства, возможность все более нового и наилучшего.

Но для кого же существует такого рода данность? Конечно не для отдельных людей, которые в качестве субъектов противостоят объектам. Воспроизводимость частей ориентируется на потребности индустриального общества и регулируется ими. Правда, последнее все еще выступает как предоставленная самой себе субъективность, авторитетная для самой себя, соотнесенная с объективностью продуктов и институтов всемирной технической цивилизации. Индустриальное общество, с требованиями и институтами которого социологическое мышление хочет соотнести все сущее, продолжает мыслить себя тем самым в качестве субъекта в субъект-объектной схеме, то есть в качестве объяснительного принципа для всех явлений. Однако индустриальное общество не есть ни субъект, ни объект. Напротив, оно, вопреки видимости самоавторитарной самостоятельности, приведено к покорности той же властью, которая превратила ранее существовавшую предметность объектов в простую воспроизводимость наличных частей.

Также и природа естественных наук выступает как воспроизводимая наличность. Данность (*Anwesenheit*) природы в предметной области ядерной физики невысказима до тех пор, пока она (природа) представляется как объективность, а не воспроизводимость. Изменение присутствия присутствующего по направлению от предметности к воспроизводимости выступает в качестве предпосылки возникновения кибернетического способа мышления, с его притязаниями на универсальность.

Так как кибернетика, сама того не зная и не помышляя, подчинена этому изменению, ее появление может рассматриваться как один из признаков конца философии. Глубинная же причина в том, что вместе с воспроизводимостью достигнута последняя возможность в изменении присутствующего. Благодаря этому самые разнообразные области присутствующего становятся доступными деловому мышлению. Отдельные дисциплины мышления, направленные на присутствующее, могут теперь самостоятельно обратиться к его изучению. Единство философии представляет собой особую задачу; единство ныне заменяется кибернетикой.

То, что философия вступает в свою последнюю фазу, — вполне закономерный процесс. Это соответствует тому принципу, по которому она вообще начала свое бытие, поскольку последовала велению мыслить присутствие присутствующего в соответствии с тем, как само присутствующее обращается к мышлению.

Изменение присутствия присутствующего не основывается на смене взглядов философов. Напротив, они сами суть мыслители только потому, что могут соответствовать изменениям требования присутствия. Говоря об этом соответствии, мы как раз и затрагиваем тот момент, который позволяет соприкоснуться с вопросом о назначении дела мышления.

Эта же самая связь осознается, когда мы начинаем размышлять о том, что осталось вне нашего поля зрения в предыдущем рассмотрении присутствия как воспроизводимости. Вопрос звучит так: действительно ли воспроизводимость является последней фазой в истории изменения содержания присутствия? Ни один человек не может предугадать, будут ли в будущем дальнейшие изменения? Будущего мы не знаем. Тем не менее, не требуется пророческого дара, чтобы определить воспроизводимость в качестве последней фазы в историческом развитии присутствующего. Достаточно лишь пристального взгляда на настоящее, если, конечно, не заниматься констатирующими описаниями состояния мира и места человека в нем, но попытаться понять в единстве присутствие человека по отношению к вещам. Тогда оказывается, что в господстве воспроизводимости присутствующего выявляется власть, которая и самого человека ставит перед необходимостью упрочить эту воспроизводимость.

Правда, успехи неукротимого развития техники вызывают иллюзию того, что человек — властелин природы и техники. В действительности же он раб той силы, которая пронизывает все техническое производство. Эта сила вовлекает человека в поле своего притяжения, использует его для своих целей, превращая тем самым в обычного, отработанного смертного. Эта сила, царящая в присутствии присутствующего, нуждается в человеке. В самой этой необходимости проявляется связь присутствия с человеком. Как раз в этой связи присутствие присутствующего и проявляет себя как сущность того дела, которое ускользает от философского мышления.

Ему же предопределено — с начала его существования и на протяжении всей истории — мыслить присутствующее в отношении его присутствия, но отнюдь не само присутствующее в отношении к тому, что определяет его в этом качестве. Вопрос об этом предназначении принадлежит той области, которая остается недоступной философскому мышлению: онтологическому, трансцендентальному и диалектическому.

Тем самым не только мышление становится иным, но меняется и смысл, и способ назначения его дела. Чем четче мы понимаем, что господство воспроизводимости присутствующего закрывает путь к позна-

нию происхождения этой власти, тем насущнее становится вопрос о назначении дела мышления.

Конец философии имеет двоякий смысл. С одной стороны, он означает завершение определенного типа мышления, а именно философского, которому присущее открывается как воспроизводимость. С другой стороны, как раз сама форма присутствия содержит в себе самой указание на ту силу, чье предназначение требует другого мышления, для которого присутствие оказывается под вопросом, так как оно приносит нечто такое, что ранее не мыслилось, что ускользает от философского мышления.

Но немислимое в присутствии не чуждо, собственно говоря, философскому мышлению, начиная с самых ранних этапов его развития. Но оно, это немислимое, не только не познано философией, а и сама сущность его оказалась искажена, т.е. абсолютно неверно истолковано то, что философия понимает под именем «истины».

Но, может быть, мы рискуем недооценить размах и мощь греческого мышления? Когда Платон усматривает присутствие присутствующего в его внешнем образе (*εἶδος, ἰδέα*), который дает нам возможность видеть присутствующее как таковое, то он одновременно связывает это видение со светом, который и позволяет видению осуществиться. Это свидетельствует о том, что он имеет в виду прежде всего то, что господствует в присутствии как таковом. Таким образом, он оказывается в русле всего лишь одного из основных подходов греческого мышления к сущности присутствующего.

Вспомним, однако, Гомера, который так же, и даже как бы произвольно, связывал присутствие присутствующего со светом. В сцене ухода Евмея Афина предстает в образе прекрасной юной женщины, но сын его, Телемах, не видит в ней богиню, и поэт говорит: «Не всем являются боги» (*οὐ γάρ πᾶσι πάντες θεοὶ φαίνονται ἑναυρεῖς*). Слово «*ἑναυρεῖς*» переводят как «видимое». Однако, *ἀγρός* означает «блестящий». То, что блестит, бытует само по себе. И Одиссей, и Телемах видят одну и ту же женщину. Но воспринимает присутствие богини только Одиссей. Позднее римляне перевели это слово как *evidentia* (*evidere* значит «делаться видимым»). Очевидность — эвиденция исходит из человека как видящего, тогда как *ἑναυρεῖα* и есть характеристика присутствующих вещей самих по себе.

По Платону, эти вещи становятся видимыми благодаря внутреннему свету. Обычно связь идей и света понимают как метафору. Тем не менее, возникает вопрос: что же именно содержится в сущности присутствия, что допускает такой метафорический перенос? Мыслителей давно тревожил вопрос о том, насколько такие категории, как одинаковость,

инаковость, самосущность, движение (которые принадлежат к присутствию присутствующего), могут так же пониматься, как идея. Не скрывается ли за всем этим некоторое состояние вещей, которое стало нам полностью недоступно вследствие того произошедшего в Новое Время переосмысления *idēa* в направлении от выявления присутствования к *receptio*, к представлению, образуемому человеческим Я?

Присутствование присутствующего как таковое не имеет отношения к свету в смысле «освещенности». Но присутствование неотделимо от света (*Licht*) в смысле просвета (*Lichtung*).

Один пример, если мы хорошо его продумаем, может показать нам, что скрыто в этом слове. Поляна в лесу (*Waldlichtung*) есть то, что она есть не из-за света, который освещает ее днем. Просвет существует и ночью. Это означает: лес в этом месте расступился, он проходим. Светлота (*das Lichte*) в смысле освещенности и светлота просвета различаются не только в действительности, но и в слове. *Lichten* означает «освобождать, отпускать», *lichten* значит «что-то делать легким», т.е. облегчать, устранять все напряжение, придавать чему-либо свободу от сопротивления. Освободить якорь (*Anker lichten*) означает освободить от облекающей его субстанции морского дна и поднять его на воздух.

Присутствование неразрывно связано с просветом в смысле придания ему свободы. Возникает вопрос: что высвечивается в просвете, когда высвобождается присутствование как таковое?

Не является ли наше рассуждение о просвете всего лишь метафорой, пробужденной просветом в лесу? Но ведь и сам он есть нечто присутствующее в этом уже существующем лесу. Сам просвет в качестве придания свободы присутствующему не есть нечто присутствующее, не есть какое-то свойство присутствования. Просвет и то, что он просветляет, остается таковым для мышления, как только возникает вопрос о сущности присутствования как такового.

Размышление о том, дает ли просвет свободу присутствованию и как это происходит, принадлежит к вопросу о назначении дела мышления, которое, если оно хочет соответствовать этому делу и внутренне присущему ему содержанию, обречено на изменение. Содержанием этого размышления как раз и выступают пространство и время, которые с незапамятных времен связаны для мышления с присутствованием присутствующего. Но лишь только исходя из просвета можно определить своеобразие пространства и времени в их отношении к присутствованию как таковому.

Пространство простирается. Оно и убирается. [...] Оно высвобождает, а именно: даль и близь, узость и ширину, места и расстояния. В простирации пространства виден просвет.

Время временует. Оно высвобождает свободу экстатического единства бывшего, будущего и настоящего. В движении времени виден просвет.

Ну, а единство пространства и времени?

Их соединение не пространственно и не временно. Но в их соединении, также, наверное, господствует просвет. Но существует ли он в себе, над и рядом с пространством и временем? Или же просвет просветляет только на путях пространства и времени и их загадочного единства? Или же просвет все-таки никоим образом не исчерпывается простиранием пространства и временованием времени?

Это именно те вопросы, которые философское мышление даже не может правильно поставить, не говоря о том, чтобы дать на них ответы. Ведь такие вопросы начинают теснить наше мышление только тогда, когда присутствие как таковое ставится под вопрос.

Возможно, поэтому в данный момент было бы разумно указать на просвет как окончательный признак иного мышления. Четыре десятилетия назад аналитическая герменевтика бытия начала говорить в «Бытии и времени» о просвете, исходя из намерения развить вопрос о природе Бытия. Позднее, в связи с понимаемой таким образом аналитикой человеческого бытия (Dasein), появился анализ человеческого бытия (Daseinsanalyse), ориентированный на прояснение основ психиатрии.

Но понадобились десятилетия блуждания впотьмах, чтобы понять, что наше положение: «Бытие человека и есть его просвет» (§ 28 «Бытие и время»), может быть уже предвосхищало дело мышления, но еще не было достаточно продумано, во всяком случае, не сформулировано как вопрос, достигающий самой сущности вещей.

Бытие человека и есть просвет для присутствия как такового и одновременно не является им в силу того, что просвет вначале и есть бытие человека, то есть просвет и позволяет ему существовать в этом качестве. Аналитика человеческого бытия еще не достигает подлинности в просвете и совсем не касается той области, которой просвет со своей стороны принадлежит.

Необходимое изменение мышления в связи с тем, что оно начинает связываться с совсем иным, а указание на окончание и внутренний предел философского мышления не означает умаления значения философии, как если бы это другое (поначалу еще в значительной неопределенное) мышление выходило за границы философии. Речь не идет ни о переоценке значения философии, ни о какой-либо трансцендентальной постановке вопроса, ни об углублении фундамента философии в смысле «возвращения к основаниям метафизики».

Напротив, необходимым является шаг назад — от философии. Этот шаг будет возвращением в ту область, на которую лишь слегка указывает просвет, туда, где мы, собственно говоря, постоянно находимся. Но там же находятся и вещи — присущим нам способом.

Но, делая этот шаг, мы не отказываемся от философии, тем более не предаем ее забвению. Такая опасность исходит действительно — и во все возрастающей степени — со стороны позитивных наук и их кибернетико-технической организации как составной части мировой цивилизации. Этим шагом целостность философии в ее историческом завершении не снимается в гегелевском смысле диалектического движения истории. Но именно благодаря этому шагу и возникает возможность привести философию к ее подлинному назначению. Таким способом она и достигает, в конечном счете, своего изначального места, в котором для будущего диалога всегда наготове все богатое наследие мыслителей.

Требование, предъявляемое к мышлению, — «вернуться к самим вещам» — только тогда будет иметь смысл и прочное основание, когда мы предварительно зададим вопрос, каково же собственное дело мышления, и откуда оно черпает свое предназначение. Обсуждение этого вопроса очень быстро приводит нас к пониманию конечности всякого мышления. Его конечность имеет своим источником не только ограниченность человеческих способностей, но, прежде всего, конечность самого дела мышления. Познать эту конечность намного труднее, чем впопыхах постулировать некий абсолют. Трудность же заключается в невоспитанности мышления, обусловленной самой его природой и поэтому закономерной. На нее обратил внимание Аристотель в «Метафизике». Там это место звучит так: «Невоспитанностью (в мышлении) является неразличение того, в связи с чем доказательство необходимо и в связи с чем оно не требуется» («ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀλόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ») (см. прим. 1). Эта невоспитанность велика в современном мышлении. Еще более велика она перед лицом задачи, состоящей в том, чтобы правильно поставить и в достаточной мере развернуть вопрос о назначении дела мышления. Поэтому слова Аристотеля требуют тщательного осмысления. Ведь до сих пор еще непонятно, как может то, что не требует доказательств, для того чтобы стать достойным предметом мышления, быть постижимым и выразимым.

Происходит ли это с помощью диалектического опосредования? Не является ли требование диалектического опосредования абсолютным, несмотря на то, что видимость являет нам противоположное, и забвение (*Verkennen*) конечности мышления? Или же постижение дела мышления происходит через первичное, являющееся конечным обоснованием со-

зерцание того, что не может быть опосредовано? Не является ли обращение к такой интуиции именно претензией на абсолютное знание? И не оказываются ли опосредование и непосредственное одинаковым образом связанными с опосредованием?

Не требует ли дело мышления такого типа мысли, основной чертой которого не являлась бы ни диалектика, ни интуиция? Только вопрос о назначении дела мышления мог бы подготовить ответ.

Но как быть, если ответ на этот вопрос явится всего лишь другим вопросом?

Примечания

1. Русский перевод звучит так: «...ведь это невежество не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует». *Аристотель*. Метафизика. Кн. 4. Гл. 4, 1006 а, 5 // *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 1, М., 1975. С. 126. Греческое ἀτακτεία в немецком тексте переведено как Ungezogenheit – буквально «невоспитанность», оно включает в себя основу «пαιδ-», которую мы находим в слове «педагогика» – «вождение, воспитание детей». Русский перевод делает акцент на невежестве-незнании.