

**М.Хайдеггер**  
**ПИСЬМО О ГУМАНИЗМЕ**

**Перевод В. В. Бибихина**

Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* — про-из-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего “есть”, так это бытие. Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. От-ношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке. Мысль не потому становится прежде всего действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее [1]. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение.

Мысль есть *l'engagement par l'Etre pour l'Etre* [2]. Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (*par* и *pour*) сразу, примерно таким образом: *penser, c'est l'engagement de l'Etre* [3]. Эта форма родительного падежа *de*1... призвана выразить, что родительный тут одновременно родительный субъекта и родительный объекта. При всем том “субъект” и “объект” малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние века в образе западной европейской “логики” и “грамматики” подмяла под себя истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более исходной сущност-ной структуры препоручено мысли и поэзии. Мысль — не просто *l'engagement dans l'action* [4] ради сущего и путями сущего в смысле реалий современной ситуации. Мысль есть *l'engagement* со стороны истины бытия и для нее. История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой всякую *condition et situation humaines*, всякую человеческую участь и ситуацию. Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования. Начала последнего уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля. Само мышление расценивается у них как □□□□□, процесс обдумывания на службе у действия и делания. На мысль при этом глядят уже в свете □□□□□□□□ и *poihsiz* [5]. Выходит, что мышление, взятое само по себе, не “практично”. Характеристика мышления как “теории” и дефиниция познания как “теоретической” установки достигаются уже внутри этой “технической” интерпретации мысли. Это попытка еще как-то отстоять задним числом самостоятельность мысли по отношению к действию и деланию. С

тех пор “философия” переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом “наук”. Она воображает, что всего вернее достигнет цели, подняв саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли. Философия гонима страхом потерять престиж и уважение, если она не будет наукой. Это считается пороком, приравненным к ненаучности. Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления. “Логика” возникает со времен софистики и Платона как санкция на такую интерпретацию. Люди подходят к мысли с негодной для нее меркой. Мерить ею — все равно что пытаться понять природу и способности рыбы судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше. Давно уже, слишком давно мысль сидит на сухой отмели. Уместно ли тогда называть “иррационализмом” попытки снова вернуть мысль ее стихии?

Эти вопросы Вашего письма было бы лучше, наверное, обсудить в непосредственной беседе. На письме у мысли легко пропадает подвижность. А главное, ей тут лишь с трудом удастся сохранять особую многомерность ее области. Строгость мысли в ее отличии от наук заключается не просто в искусственной, т. е. технико-теоретической, точности ее понятий. Она заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений. С другой стороны, письмо зато несет с собой целительное принуждение к обдуманной словесной формулировке. На сегодня мне хотелось бы взять только один из Ваших вопросов. Его прояснение, возможно, бросит какой-то свет и на остальные.

Вы спрашиваете: (comment redonner un sens au mot “Humanisme”? [6] Вопрос идет от намерения сохранить слово “гуманизм”. Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость. Или недостаточно еще очевидна беда, творимая всеми обозначениями такого рода? Люди, конечно, давно уже не доверяют “измам”. Но рынок общественного мнения требует все новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность. Названия вроде “логики”, “этики”, “физики” тоже возникают лишь с тех пор как подходит к концу самобытное мышление. Греки в свою великую эпоху мыслили без подобных клише. Даже “философией” они свою мысль не называли. Мысль приходит к концу, когда уклоняется от своей стихии. Ее стихия то, благодаря чему мысль может быть мыслью. Ее стихия — это в собственном смысле могущее: сама возможность [7]. Она захватывает мысль и возвращает ее таким образом ее существу. Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она — мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему. Мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью, в качестве слышаще-послушной бытию. *Мысль* есть — это значит: бытие в своей истории изначально привязано к ее существу. Привязаться к какой-либо “вещи” или “личности” в ее существе значит: любить ее, быть расположенным к ней. Это расположение бытия, если его продумать глубже, означает: дарение существенности. Расположение бытия — собственное существо возможности, могущее не только производить то или это, но и о-существлять что-либо в его изначальности, т. е. дарить бытие. “Возможность”, таящаяся в расположении бытия, есть то, “в силу” чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность

есть в собственном смысле “возможное” — то, суть чего покоится в расположении могущего. Своим расположением бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-рас-положенное есть сама “воз-можность”. Бытие как стихия есть “тихая сила” могущей расположенности, т. е. Возможного. Наши слова “возможно” и “возможность” под господством “логики” и “метафизики” мыслятся, правда, только в плане своего отличия от “действительности”, т. е. исходя из определенной — метафизической — интерпретации бытия как *actus* и *potentia*, различие между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о “тихой силе Возможного”, я имею в виду не *possibile* сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое своим расположением делает возможными мысль и тем самым о-существование человека и, значит, его отношение к бытию. Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии.

Когда мысль подходит к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что отвоевывает себе статус в качестве □□□□□, инструмента воспитания, т. е. в качестве некой школы, позднее — в качестве дела культуры. Философия понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они “занимаются философией”. В соревновании таких занятий философии публично щеголяют в виде броских “измов” и стараются перещеголять друг друга. Господство подобных клише не случайно. Оно опирается, особенно в Новое время, на своеобразную диктатуру общественного мнения. Но и так называемое “приватное существование”, со своей стороны, еще не обязательно есть подлинное, т. е. свободное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остается зависимым от нее филиалом и питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своем рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете. Оттого язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности. Последняя заранее решает, что понятно и что надо отбросить как непонятное. Сказанное в “Бытии и времени” (1927), § 27 и 35, о “людях” (*man*) призвано отнюдь не внести мимоходом вклад в социологию. “Люди” не означают и этически-экзистенциально понятого образа, противопоставленного самостной личности. Сказанное там скорее содержит продуманное в свете вопроса об истине бытия указание на изначальную принадлежность слова к бытию. Их взаимоотношение остается скрытым под господством субъективности, выступающей в качестве публичности. Но когда истина бытия становится для мысли достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус. Оно уже не может больше быть простой философией языка. Только поэтому “Бытие и время” (§ 34) содержит указание на сущностное измерение языка и затрагивает простой вопрос, каким способом бытия язык существует как он есть, в качестве языка. Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех

применениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка еще вовсе не свидетельство того, что такое разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы еще не видим опасность и-не в состоянии ее увидеть, потому что еще не встали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть при всем том не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неостановимо выпадает из своей стихии: Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активизму и служит орудием нашего господства над сущим. Последнее предстает нам как действительное внутри причинно-следственной цепи. На сущее как действительное мы реагируем расчетливо-деятельно, но также и научно, и философски, вооруженные объяснениями и обоснованиями. К объяснениям относится и вывод, что нечто не поддается объяснению. Высказав подобное, мы воображаем, что стоим перед тайной. Как если бы уже было раз навсегда решено, что истина бытия в принципе держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать.

Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаково ясно увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия.

Тогда не хлопотами ли о человеке движима эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что же еще направлена “забота” [8], как не на возвращение человека его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется все-таки насчет человечности, Humanistas; значит, это “гуманизм”: раздумье и забота о том, как бы человек стал человеческим, а не бес-человечным, “негуманным”, т. е. отпавшим от своей сущности. Однако на чем стоит человечность человека? Она покоится в его существе.

А как и из чего определяется существо человека? Маркс требует познать и признать “человечного человека”, der menschliche Mensch. Он обнаруживает его в “обществе”. “Общественный” человек есть для него “естественный” человек. “Обществом” соответственно обеспечивается “природа” человека, т. е. совокупность его “природных потребностей” (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие). Христианин усматривает человечность человека, его humanitas в свете его отношения к божеству, deltas. В плане истории спасения он — человек как “дитя Божие”, слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек — не от мира сего, поскольку “мир” в созерцательно-платоническом смысле остается лишь эпизодическим преддверием к потустороннему.

Отчетливо и под своим именем humanitas впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. “Человечный человек”, homo humanus, противопоставляет себя “варварскому человеку”, homo barbarus. Homo

humanus тут — римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую “добродетель”, *virtus*, путем “усвоения” перенятой от греков “пайдеи”. Греки тут — греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала “круг знания”, *eruditio*, и “наставление в добрых искусствах”, *institutio in bonas artes*. Так понятая “пайдейя” переводится через *humanitas*. Собственно “римскость”, *romanitas* “человека-римлянина”, *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый “гуманизм”. Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть “возрождение римской добродетели”, *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идет о *humanitas* и тем самым о греческой “пайдейе”. Греческий мир, однако, видят опять же только в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo romanus* Ренессанса — тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бес-человечное теперь — это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится “культивирование человечности”, *studium humanitatis*, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к “гуманизму”, а именно потому, что мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно “гуманизму”.

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке “свободы” и “природы” человека, гуманизм окажется разным. Различаются и пути к его реализации. Гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возвращении к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гуманизм, поскольку согласно его учению все сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества разворачивается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они все сходятся на том, что *humanitas* искомого *homo humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, т. е. сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческого существа, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется существо человека — проявляется в том, что она “гуманистична”. Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия не может выйти на свет

иначе, чем если среди господства метафизики будет задан вопрос: “Что такое метафизика?” [9]. Больше того, всякий вопрос о “бытии”, даже вопрос об истине бытия приходится на первых порах вводить как “метафизический” [10].

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщенную “сущность” человека как нечто самопонятное. Человек считается “разумным живым существом”, *animal rationale*. Эта дефиниция — не только латинский перевод греческого  $\alpha\lambda\omicron\gamma\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ , но и определенная метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческого существа не ошибочна. Но она обусловлена метафизикой. Ее сущностный источник, а не только предел ее применимости поставлен в “Бытии и времени” под вопрос. Поставленное под вопрос прежде всего вверено мысли как подлежащее осмыслению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса.

Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. “О существе основания”, 1929, с. 8; кроме того, “Кант и проблема метафизики”, 1929, с. 225; и еще “Бытие и время”, с. 230) [11]. Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, *ratio*, живого существа, *animal*, будь то через “способность оперировать первопонятиями” или через “способность пользоваться категориями” или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбылось в своей истине. Равным образом в понятии “живого существа”,  $\alpha\lambda\omicron\gamma\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , заранее уже заложена трактовка “жизни”, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как “жизни” —  $\beta\iota\omicron\tau\eta$  и “природы” —  $\phi\upsilon\sigma\iota\sigma\iota\varsigma$ ; внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении “живого”, *animalitas*. Стоим ли мы вообще на верном пути к существованию человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*. даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существование человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него “есть”, им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него “есть” его “язык” как кров, хранящий присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция — не просто основание возможности разума, *ratio*; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Эк-зистенция может быть присуща только человеческому существу, т. е. только человеческому способу “бытия”; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенции. Потому в экзистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с “животным”, сама коренится в существе эк-зистенции. Тело человека есть нечто принципиально другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одереженными понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой “органике”, т. е. в научно объясненном теле, покоится существо человека. Это ничуть не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утаивает свое существо в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческого существа, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз это существо оказывается обойденным, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек, — т. е., на традиционном языке метафизики, “сущность” человека,— покоится в его экзистенции. Так понятая экзистенция, однако, не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. В “Бытии и времени” (с. 42) стоит закурсивленная фраза: “‘Сущность’ бытия-вот заключается в его экзистенции”. Но речь здесь не идет о противопоставлении *existentia* и *essentia*, потому что эти два метафизических определения бытия, не говоря уже об их взаимоотношении вообще, пока еще не были поставлены под вопрос. Фраза тем более не содержит какого-то универсального высказывания о наличном бытии как существовании в том смысле, в каком это возникшее в 18 веке обозначение для понятия “предмет” выражает метафизическое представление о действительности действительного. Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть “вот” Бытия, т. е. его

просвет. Это — и только это — “бытие” светлого “вот” отмечено основополагающей чертой эк-зистенции, т. е. экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в эк-зистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом *existentia* в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках, как действительность, позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть остается здесь открытым. Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть, без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней хранили существо своего бытия. Наверное из всего сущего, какое есть, всего труднее нам осмыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, оно все-таки отделено целой пропастью от нашего эк-зистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность “живого существа”, — ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным. Подобные соображения бросают на расхожую и потому всегда пока еще слишком опрометчивую характеристику человека как *animal rationale* непривычный свет. Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть “мир”, постольку у них нет языка; а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка. В этом понятии “окружающей среды” сосредоточена вся загадочность живого существа. Язык в своей сути не выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Поэтому его никогда и не удастся сущностно осмыслить ни из его знаковости, ни, пожалуй, даже из его семантики. Язык есть просветляюще-ута-ивающее явление самого Бытия.

Эк-зистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форм? с *existentia*. Эк-зистенция означает содержательно выступание в истину Бытия. *Existentia* (французское *existence*) означает, напротив, *actualitas*, действительность в отличие от чистой возможности как идеи. Эк-зистенция именуется определяющее место человека в истории истины. *Existentia* остается термином, означающим действительное существование того, чем нечто является по своей идее. Фраза “человек эк-зистирует” отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о “существе” человека. Этот вопрос мы обычно ставим одинаково непродуманным образом и тогда, когда хотим знать, что такое человек. и тогда, когда задумываемся, кто он такой. В самом деле. спрашивая кто? или что? мы заранее уже ориентируемся на что-то личностное или на какую-то предметность. Но личностное минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической экзистенции не меньше, чем предметное. В приведенной фразе из “Бытия и времени” (с. 52) слово “сущность” обдуманно поставлено поэтому в кавычки. Они указывают да то, что “сущность” теперь определяется не из *esse essentiae* и не из *esse existentiae*, а из эк-статики бытия-вот, *Dasein*. В качестве эк-

зистирующего человек несет на себе бытие-вот, поскольку делает “вот” как просвет Бытия своей “заботой”. А бытие-вот существует как “брошенное”. Оно коренится в броске Бытия как посылающе-исторического.

Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об эк-зистирующем; существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли „о Боге (“Бог есть Его бытие”, *Deus est suum esse*); ибо эк-зистенция — не актуализация сущности (*essentia*) и тем более не эк-зистенцией производится и полагается сущ-ностное (*essentielle*). Когда люди понимают упомянутый в “Бытии и времени” “проект”, “набросок” в смысле гредставляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно было бы мыслить “бытийное понимание” в области “экзистенциальной аналитики” “бытия-в-мире”. а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью затруднено, правда, тем, что при опубликовании “Бытия и времени” третий раздел первой части, “Время и бытие”, был изъят из книги (см. “Бытие и время”, с. 39). Здесь должен был произойти поворот всего целого. Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики. Доклад “О существе истины”. продуманный и прочитанный в 1930, но напечатанный лишь, в 1943, дает в известной мере увидеть ход мысли на повороте от “Бытия и времени” к “Времени и бытию”. Этот поворот — не изменение позиции “Бытия и времени”; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения,; откуда осмысливается “Бытие и время” — а именно осмысливается, из основополагающего опыта забвения бытия.

Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует “эссенции”, сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essentia* идет впереди *existentia*. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины бытия. Ведь возьмется ли философия определять взаимоотношение *essentia* и *existentia* в смысле средневековых контроверз, или в лейбницевском смысле, или как-то по-другому, прежде всего остается еще все-таки спросить, в силу какой судьбы, какого посылающего бытия мысли предстает это разделение бытия на *esse essentiae* и *esse existentiae*. Остается еще задуматься над тем, почему вопрос об этой судьбе бытия никогда не задавался и никогда не мог быть осмыслен. Или, может быть, это, т. е. такое положение дел с различием между *essentia* и *existentia*, не знак забвения бытия? Смеем предположить, что такая его судьба коренится не просто в просчете человеческой мысли, тем более — не в слабосилии ранней европейской мысли по сравнению с нынешней. Различием между *essentia*, сущностью, и *existentia*, действительностью, потаенным в своем раннем истоке, пронизаны события западной и всей определяемой Европой истории.

Главным тезисом Сартра о первенстве *existentia* по сравнению с *essentia*, между прочим, оправдывается название “экзистенциализм” как подходящий титул для его философии. Но главный тезис “экзистенциализма” не имеет совершенно ничего

общего с приведенным выше тезисом из “Бытия и времени”; не говоря уж о том, что в “Бытии и времени” еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между *essentia* и *existentia*, потому что дело там идет о подготовке пред-посылок. Это делается там, как уже говорилось, довольно-таки беспомощно. То, что еще и сегодня лишь предстоит сказать, только и могло бы, пожалуй, послужить стимулом к тому, чтобы направить человеческое существо туда, где оно с мыслящим вниманием обратилось бы к правящему им измерению бытийной истины. Но и это делалось бы тоже только для возвеличения Бытия и ради бытия-вот, выносимого на себе эк-зистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утвердились в результате его деятельности.

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек *есть* в той мере, в какой он эк-зистирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: эк-зистенция человека есть его субстанция. Не случайно в “Бытии и времени” часто повторяется фраза: “„Субстанция” человека есть эк-зистенция” (с. 117, 212, 314). Но в бытийно-историческом свете субстанция есть уже камуфлирующий перевод слова □□□□□, которое именуется пребывание пребывающего и большей частью означает одновременно, в силу загадочной двусмысленности, само пребывающее. Если мы продумаем метафизический термин “субстанция” в этом смысле, уже маячащем в “Бытии и времени” в плане проводимой там “феноменологической деструкции” (ср. с. 25), то фраза “‘субстанция’ человека есть его эк-зистенция” будет говорить только об одном: способ, каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия. Этим сущностным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как “личности”, как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека. Тем самым мысль “Бытия и времени” противостоит гуманизму. Но противостояние это не означает, что подобная мысль скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве его “субъекта”, чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе “объективности”.

Человек, скорее, самым бытием сброшен” в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существование так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистирующий хранить истину бытия. Человек —

пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в “Бытии и времени”, когда экстатическое существование осмысливается там как “забота” (ср. § 44 а, с. 226 слл.).

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. “Бытие” — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Представляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. “Проблема бытия” вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится “критической”, неизменно впадает в колено метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию [12]. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике ведом, однако, либо только как взор пребывающего в “виде” (“идея”), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. Именно он внутри бытийной истории метафизики только и делает возможным то явление, благодаря которому присутствующее за-трагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием (□□□□□) прикоснуться к бытию (□□□□□□, Аристотель, Метафизика IX 10) [13]. Всякое рас-смотрение уже только тянется за этим явлением [14]. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в пред-ставление-перед-собой, в “восприятие” (perceptio) предмета “мыслящей вещь” (res cogitans) как “субъектом” всякой “достоверности” (certitudo).

Как же относится, если только мы вообще имеем право так прямо ставить вопрос, бытие к эк-зистенции? Бытие само есть от-ношение, поскольку оно сосредоточивает на себе и тем относит эк-зистенцию в ее экзистенциальном, т. е. экстатическом существе к себе как к местности, где эк-зистенция ищет бытийную истину посреди сущего. Поскольку, эк-зистируя в этом от-ношении, в качестве какового посылает себя само бытие, человек поднимается на ноги, экстатически вынося его на себе, т. е. принимая его с заботой, он не распознает ближайшее и держится того, что следует за ближайшим. Он даже думает, что это следующее и есть ближайшее. Но ближе, чем все ближайшее, и вместе дальше для обыденной мысли, чем ее самые далекие дали, пролегает самая близкая близь: истина Бытия.

Забывание истины бытия под напором не продуманного в своей сути сущего названо в “Бытии и времени” падением. Под этим словом подразумевается не какое-то отпадение человека, “этико-философски” переосмысленное и вместе секуляризованное; оно означает некое сущностное отношение человека к бытию внутри отношения бытия к человеческому существу. Соответственно

предварительные рубрики “подлинности” и “неподлюшости” знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не “антропологическое” различие, а впервые только еще подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, “экстатическое” отношение человеческого существа к истине бытия. Однако отношение это всегда оказывается таким, каково оно есть, не на почве и не по причине эк-зистенции, а наоборот, существо эк-зистенции экзистенциально-экстатически о-существляется благодаря истине бытия.

Единственное, чего хотела бы достичь мысль, впервые пытающаяся выговорить себя в “Бытии и времени”, это что-то простое. Как простое, Бытие остается таинственным: прямая близость ненавязчивой силы. Близость эта существует как сам Язык. Только этот Язык — не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка. Мы обычно осмысливаем язык из его соответствия сущности человека, представляемой как *animal rationale*, т. е. как единство тела-души-духа. Но как в *humanitas* “животного человека” (*homo animalis*) эк-зистенция и тем самым отношение истины бытия к человеку остаются за занавесом, так и метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе. Сообразно этому последнему язык есть о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия. Предстоит еще поэтому осмыслить существо языка из соответствия бытию, а именно как это соответствие, т. е. как жилище человеческого существа.

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистенцирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого “есть” само бытие.

Мысль не упускает из виду эти простые обстоятельства. Она ищет для них соразмерное слово внутри давнего традиционного языка метафизики с его грамматикой. Можно ли эту мысль, если вообще титулы что-то значат, все-таки еще назвать гуманизмом? Конечно нет, поскольку мышление гуманизма метафизично. Конечно нет, если он экзистенциализм и развертывает тезис, сформулированный Сартром: *precisement nous sommes sur un plan ou il ó a seulement des hommes* (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36) [15]. Вместо этого, если идти от “Бытия и времени”, пришлось бы сказать: *precisement nous sommes sur un plan ou il ó a principalement l'Etre* [16]. Откуда берется и чем является это измерение. *le plan*? *L'Etre*. бытие, и *le plan*. его измерение, — одно и то же. В “Бытии и времени” (с. 212) преднамеренно и предусмотрительно сказано: *il y a l'Etre*: “имеется” бытие. Это *il y a* — неточный перевод нашего “имеется”. “Имеет себя”, а потому может и дарить себя, само же бытие. Этим “имеет себя” обозначено дающее, хранящее свою истину существо бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью — это, собственно, и есть бытие как оно есть.

Вместе с тем это “имеется” употреблено для того, чтобы на первых порах избежать оборота “бытие есть”; ведь обычно “есть” говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие “есть” как раз не “сущее”. Если “есть” без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде “сущего” вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И все-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: □□□□□□□□□□□□□□□□, “есть, собственно, бытие”. В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, “есть” нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не “есть”. Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, “есть” ли бытие и как оно есть.

Парменидовское □□□□□□□□□□□□□□□□ до сего дня еще не продумано. Отсюда можно видеть, как обстоит дело с прогрессом в философии. Она, если не упускает из виду своего существа, вообще не делает шагов вперед. Она шагает на месте, осмысливая всегда то же самое. Шаги вперед, т. е. прочь от этого ее места, есть заблуждение, которое преследует мысль как тень, бросаемаемая ею же самой. Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в “Бытии и времени” и сказано о бытии: “оно имеет-ся”. Но об этом и у а нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это “имеется” существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи серьезных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой “систематической” мысли и рядом с ней, для иллюстрации, историографии прошлых мнений. Но есть и нечто большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно эту последнюю тоже поднять до системы. Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего как событие, не как происшествие. И что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина “Словно как в праздник...”, 1941, с. 31) [17]. Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно. Бытие, “имеет-ся” и дарит себя. Но это “имеет-ся”, осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития “духа” не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими перевертываниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит от нее, то нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначальное утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений.

Всякое опровержение в поле сущностной мысли — глупость. Спор между мыслителями это “любящий спор” самой сути дела. Он помогает им поочередно

возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

Если человек впрямь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из эк-зистенции. Эк-зистируя, он открыт судьбе бытия. Эк-зистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами случается многое. Поскольку продумывается эк-зистенция бытия-вот, Dasein, постольку для мысли в “Бытии и времени” существенно важно осмысление историчности бытия-вот.

Но разве не в “Бытии и времени” (с. 212), там, где идет речь об “имеет-ся”, сказано: “Лишь пока есть бытие-вот, имеется Бытие”? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное “вот”, просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не означает: человеческое бытие в традиционном смысле как *existentia* и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из *ego cogito*, есть то сущее, которым только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к “Бытию и времени” (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: “Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле”. Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и далекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно — сам по себе просвет. Из-за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение “бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле” собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светило до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предварительных подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать все сначала, объявив всю предшествующую философию ложной. Но угадана ли уже этим определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с. 230 и сказано, что лишь от “смысла”, т. е. от истины бытия можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в эк-статическом “проекте”, наброске мысли. Но бытие не создается этим “проектом”.

Сверх того, “проект”, набросок смысла, в своей сути “брошен” человеку. “Бросающее” в “проекте”, выбрасывании смысла — не человек, а само Бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как в существо человека. Событие этого вызывающего посылаания — просвет бытия, в качестве которого оно *есть* [18]. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося “Вот” обитает человек как эк-зистирующий, хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им. Близость Бытия, в качестве которой существует “вот” человеческого бытия, продумывается исходя из “Бытия и времени” в речи о гёльдерлиновской элегии “Возвращение домой” (1943); услышанная в ясном сказе певца, она названа “родиной” из опыта

забвения Бытия. “Родина” продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека. Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел внутри метафизики найти из нее никакого другого выхода, кроме перевертывания метафизики. Это, впрочем, верх безысходности. Гёльдерлин в своей поэтической речи о “возвращении домой” озабочен тем, чтобы его “соотечественники” вернулись к существу “родины”. Он ищет последнюю никоим образом не в эгоизме своего народа. Он видит ее скорее в принадлежности к судьбе Запада. Но и Запад тут мыслится не регионально, не в отличии от Востока, не просто как Европа, а в свете мировой истории, как близость к истоку. Мы едва еще только начали осмысливать те таинственные отношения с Востоком, которым Гёльдерлин дал слово в своей поэзии (см. “Истр”, затем “Паломничество”, строфы 3 и слл.). О “германском” говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через судьбоносную принадлежность к народам стали с ними участниками истории мира (см. о стихотворении Гёльдерлина “Воспоминание” в тюбингенском юбилейном сборнике, 1943, с. 322) [19]. Родина этой исторической обители — близость к Бытию.

В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своем присутствии Бог и боги и сгустится ли ночь; займется ли, и как именно, день Священного; сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов и как именно сможет. Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в своем свечении только тогда, когда сначала в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека.

Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием. Она признак забвения бытия. Вследствие его забытости истина бытия остается непродуманной. Забвение бытия косвенно дает о себе знать тем, что человек рассматривает и обрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как “наиболее общее” и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего абсолютного субъекта. Вдобавок “бытие” исстари именуется “сущим”, и наоборот, “сущее” — бытием, оба словно кружась в загадочной и еще не осмысленной подмене.

Бытие как событие, посылающее истину, остается потаенным. Но судьба мира дает о себе знать в поэзии, хотя еще и не открывает себя в качестве истории бытия. Поэтому мысль слушавшего судьбу мира Гёльдерлина, нашедшая слово в стихотворении “Воспоминание”, сущностно ближе к истоку и тем самым ближе к будущему, чем всепонимание “гражданина мира” Гёте. По тем же причинам отношение Гёльдерлина к греческому миру есть нечто существенно иное, чем гуманизм. Поэтому молодые немцы, знавшие о Гёльдерлине, думали и испытывали перед лицом смерти нечто другое, чем то, что общественность выдавала за мнение немцев.

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не признает сущности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом.

Для этого, конечно, нужно еще сначала, чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, якобы призванных его сразить. Существо материализма заключается не в утверждении, что все есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда. Новоевропейско-метафизическое существо труда вчерне продумано в гегелевской “Феноменологии духа” как самоорганизующий процесс всеохватывающего изготовления, т. е. опредмечивания действительности человеком, который почувствовал в себе субъекта. Существо материализма кроется в существовании техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существовании бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к “техне” греков, но и в истории своего развертывания происходит из “техне” как определенного способа “истинствования”, □□□□□□□□□□, т. е. раскрытия сущего [20]. В качестве определенного образа истины техника коренится в истории метафизики. Последняя сама есть некая отличительная и до сих пор единственно обозримая фаза истории бытия. Можно занимать разные позиции перед лицом коммунистических учений и их обоснования; бытийно-исторически ясно, что в коммунизме дает о себе знать стихийный опыт чего-то такого, что принадлежит истории мира. Кто рассматривает “коммунизм” только как “партию” или “мировоззрение”, тот так же не додумывает, как люди, видящие за словом “американизм” только некий специфический жизненный стиль, да еще и принижающие его. Опасность, к которой все определеннее скатывается прежняя Европа, состоит, пожалуй, прежде всего в том, что ее мысль — некогда ее величие — отстает от сущностного хода наступающей мировой судьбы, которая сохраняет тем не менее в основных чертах своего сущностного истока европейский отпечаток. Никакая метафизика, будь она идеалистическая, будь она материалистическая, будь она христианская, не способна по своей сути, а не только в уже предпринятых ею попытках напряженного саморазвертывания встать вровень с событиями, т. е.: увидеть, осмысленно и продуманно охватить то, что в полном смысле “бытия” теперь *есть*.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему.

Национализм настолько же мало доходит и подтягивается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм — путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм довершает ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить односторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо. “Больше” здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой “эк-зистенциальности”. Это “больше” значит тут: изначальное и потому принципиально сушностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек существует в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом “меньше” человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи эк-зистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия.

Но, наверное. Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* настоящего *homo humanus*? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в ее решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это “гуманизм” в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с ее историей и эк-эистенция человека? Так оно и есть.

В “Бытии и времени” (с. 38) говорится, что все философское вопрошание “возвращается к экзистенции”. Только экзистенция здесь — не действительность самоутверждающегося его *cogito*. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путем приходящих к самим себе. “Эк-зистенция” в фундаментальном отличии от всякой *existentia* и *existence* есть эк-статическое обитание вблизи бытия. Она пастушество, стража, забота о бытии. Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно дается представлению, какое традиционно выдает себя за философию. Трудность, однако, состоит тут не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путанные понятия; она заключается в том шаге назад, который заставит мысль опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения.

Люди часто держатся того мнения, что опыт, предпринятый в “Бытии и времени”, якобы зашел в тупик. Оставим это мнение в покое. Дальше “Бытия и времени” мысль, пробно делающая несколько шагов в работе под таким заголовком, еще и сегодня не ушла. Возможно, правда, она тем временем несколько глубже вникла в свое дело. Пока философия, со своей стороны, занята только тем, что постоянно отгораживается от самой возможности быть захваченной собственным делом мысли, т. е. истиной бытия, она надежно стоит вне опасности разбиться однажды о трудность своего дела. Поэтому “философствование” о провале целой пропастью отделено от провала мысли. Если бы такое посчастливилось какому-то человеку, никакой беды бы не произошло. Ему достался бы единственный подарок, какой мысль может получить от Бытия.

Но правда и другое: возвращения к делу мысли не получится, если теперь пойдет в ход болтовня об “истине бытия” и о “бытийной истории”. Все зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуется тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько простое молчание. Только кто из нас, нынешних, дерзнет вообразить, что его мыслительным опытам сродни тропы молчания? Было бы еще очень хорошо, если бы нашим удалось хотя бы указать на истину бытия, да и то как на задачу осмысления. Мысль тогда по крайней мере ушла бы от пустых догадок и домыслов и отдалась ставшему теперь таким редким руко-делью письма. Дельные вещи, в которых что-то есть, пусть они и не предназначены для вечности, даже в самое запоздалое время приходят все-таки еще своевременно.

Тупик ли область истины бытия или она тот простор, где свобода хранит свое существо, — пусть каждый об этом судит, сам попытавшись пройти указанным путем или, что еще лучше, лучшим, т. е. проторив путь, соразмерный вопросу. На предпоследней странице “Бытия и времени” (с. 437) стоят фразы: “Спор относительно истолкования бытия (т. е., стало быть, не сущего, а также не бытия человека) не может быть улажен, потому что он еще даже не разгорелся. И в конце концов, его невозможно вызвать по желанию; но разгорающийся спор потребует уже какого-то оснащения. К этому единственно движется настоящее исследование”. Сказанное тут остается в силе еще и сегодня, спустя два десятилетия. Останемся же и в грядущие дни на этом пути как паломники в область, соседствующую с бытием. Вопрос, который Вы ставите, поможет прояснению пути.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot “Humanisme”? “Каким способом можно вернуть смысл слову “гуманизм”?” Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово “гуманизм”, но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл.

Оно его потеряло из-за осознания того, что существо гуманизма метафизично и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку упорствует в забвении бытия. Однако как раз мысль, ведущая к этому прозрению в проблематичность существа гуманизма, подтолкнула нас к более изначальному осмыслению человеческого существа. В виду этой более сущностной humanitas старого homo humanus представляется возможным вернуть слову “гуманизм” бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счету. Такое возвращение не надо понимать так, будто слово “гуманизм” вообще бессмысленно, что оно пустое

колебание воздуха, *flatus vocis*. *Humanum* внутри этого слова указывает на *humanitas*, на существо человека. “Изм” указывает на то, что это существо человека надо брать в сущностном плане. Такой смысл слово “гуманизм” имеет в качестве слова. Вернуть ему смысл — это может означать только одно: определить смысл слова заново. Для этого требуется, во-первых, изначально осмыслить существо человека; во-вторых, показать, насколько это существо по-своему событийно. Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, г. е. в собственном бытийном плане сводится все, потому что бытие о-существляет человека как экзистирующего, присваивая его себе, чтобы он был стражем истины бытия. “Гуманизм” будет означать тогда, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека существенно для истины бытия, однако так, что все сводится как раз не просто к человеку как таковому. У нас на уме в таком случае “гуманизм” странного рода. Из слова получилось понятие, похожее на *lucus a non lucendo* [21].

Следует ли этот “гуманизм”, говорящий против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающийся рупором негуманности, все еще называть “гуманизмом”? И это лишь для того, чтобы, приобщившись к употреблению модной рубрики, можно было плыть в одном потоке с господствующими течениями, задохнувшись в метафизическом субъективизме и погрязшими в забвении бытия? Или мысль должна попытаться, открыто противопоставив себя “гуманизму”, рискнуть и стать камнем преткновения, чтобы, может быть, эта *humanitas* извечного *homo humanus* вместе с ее обоснованием вызвала, наконец, какую-то настороженность? Тогда, возможно, все-таки проснулось бы — если уж сам момент мировой истории к тому не подталкивает — внимание не только к человеку, но к “природе” человека, и не только к природе, но, еще изначально, к тому измерению, в которое погружено как в свою среду существо человека, определяемое самим Бытием. Не следует ли скорее пойти на то, чтобы еще в течение некоторого времени терпеть, давая им понемногу перемалывать самих себя, те неизбежные недоразумения, которые до сих пор преследуют мысль, идущую своим путем в стихии бытия и времени? Эти недоразумения — естественное перетолкование прочитанного у автора или просто приписанного ему в то, что люди считают себя уже знающими до всякого чтения. Все эти недоразумения обнаруживают одинаковую структуру и одинаковую почву.

Поскольку что-то говорится против “гуманизма”, люди пугаются апологии антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность?

Поскольку что-то говорится против “логики”, люди уверены, что выдвинуто требование отречься от строгости мысли, вместо которой воцаряется произвол инстинктов и страстей, а тем самым истиной провозглашается “иррационализм”. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что тот, кто говорит против логики, защищает алогизм?

Поскольку что-то говорится против “ценностей”, люди приходят в ужас от этой философии, дерзающей пренебречь высшими благами человечества. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что мыслитель, отрицающий ценности, должен с необходимостью объявить все никчемным?

Поскольку говорится, что бытие человека есть “бытие-в-мире”, люди заключают, что человек тут принижается до чисто посюстороннего существа, вследствие чего философия тонет в позитивизме. Ведь что может быть “логичнее” вывода, что тот, кто утверждает включенность человеческого бытия в мир, признает только посюсторонность, отрицает потустороннее и отрекается от всякой “трансценденции”?

Поскольку цитируются слова Ницше о “смерти Бога”, люди объявляют подобный поступок атеизмом. Ведь что может быть “логичнее” чем вывод, что осмысливший “смерть Бога” — безбожник?

Поскольку во всем перечисленном сплошь говорится против того, что человечество признает высоким и священным, эта философия учит безответственному и разрушительному “нигилизму”. Ведь что может быть “логичнее” чем вывод, что человек, так огульно отрицающий истинно сущее, становится на сторону не-сущего и тем самым проповедует чистое Ничто в качестве смысла действительности?

Что тут происходит? Люди слышат разговоры о “гуманизме”, о “логике”, о “ценностях”, о “мире”, о “Боге”. Люди слышат разговоры о какой-то противоположности этому. Люди знают и воспринимают все названное как позитив. А все то, что неким — при восприятии понаслышке не очень точно осмысленным — образом выступает против всего названного, люди сразу принимают за его отрицание, отрицание же — за “негативизм” в смысле деструктивности. Говорится же ведь где-то в “Бытии и времени” определенным образом о “феноменологической деструкции”. Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на “рацио”, что все непозитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены “логикой”, что тотчас перечисляют на счет предосудительной противоположности асе, что идет против привычной сонливости мнения. Все, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая все отрицает, а потому впадает в Ничто и приходит к полному нигилизму. На этом логическом пути люди топят все в нигилизме, который сами себе изобрели с помощью логики.

Но разве то “против”, которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму? Так получается только тогда — и тогда уж, разумеется, неизбежным и окончательным образом, т. е. без свободы выхода к чему-либо иному, — когда люди заранее выставляют то, что в их мнении ценно, за “позитив” и с его точки зрения выносят абсолютно определенное и вместе негативное решение о всей области предположительных противоположностей своему позитиву. За подобным образом действий скрывается нежелание подвергать рискованному осмыслению этот заранее принятый “позитив” вместе с актом полагания и воинственностью, которая, ему кажется, его спасает. Постоянной апелляцией к логике люди создают видимость, будто они вот-вот примутся мыслить, тогда как они отреклись от мысли.

Что противоположность “гуманизму” ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы, можно было бы кое в чем прояснить.

“Логика” понимает мышление как представление сущего в его бытии, как оно подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с осмыслением самого по себе бытия, т. е. с мыслью, думающей об истине бытия? Эта мысль впервые достигает изначального существа “логоса”, которое у Платона и Аристотеля, основателя “логики”, уже затемнено и упущено. Думать наперекор “логике” не значит идти крестовым походом в защиту алогизма, это означает лишь: задуматься о логосе и о его явившемся в раннюю эпоху мысли существе; это означает: позаботиться для начала хотя бы только о подготовке подобного осмысления. Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики, если они заранее и даже не ведая, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы только поставить вопрос о существе “логоса”? Если отвечать упреком на упрек, что, конечно, неплодотворно, то с большим основанием можно было бы сказать: иррационализм как отречение от *ratio* исподволь и безраздельно царит в апологии “логики”, воображающей, будто она вправе уклониться от осмысления “логоса” и коренящегося в нем существа *ratio*.

Мысль, идущая наперекор “ценностям”, не утверждает, что все объявляемое “ценностями” — “культура”, “искусство”, “наука”, “человеческое достоинство”, “мир” и “Бог” — никчемно. Наоборот: пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как “ценности” лишает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Она оставляет сущему не быть, а — на правах объекта оценки — всего лишь считаться. В своих странных усилиях доказать во что бы то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда “бога” в конце концов объявляют “высшей ценностью”, то это принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит поэтому выступать с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины.

Указание на “бытие-в-мире” как на основополагающую черту в *humanitas* “человечного человека”, *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно “мирское” существо в христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от “трансценденции”. Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но “мир” в рубрике “бытие-в-мире” вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к “мирскому” в отличие от “духовного”. “Мир” означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он экзистенцирует. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в “заботу”. Брошенный таким образом человек стоит “в” открытости бытия. “Мир” есть просвет бытия, в

который человек вступает своим брошенным существом. “Бытие-в-мире” — название сути эк-зистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место “эк-статичность” экзистенции. Осмысленный через эк-зистенцию “мир” есть известным образом как раз “потустороннее” внутри экзистенции и для нее. По ее сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве “субъекта”, все равно, понимать ли этот субъект в виде “я” или в виде “мы”. Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существе эк-зистирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою то “между”, внутри которого “отношение” субъекта к объекту может “существовать”.

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительно того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о “бытии Божиим” или о его “небытии”, равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. Эта произвольная квалификация, кроме того, говорит еще и о недостаточной внимательности чтения. Людей не тревожит, что уже с 1929 г. в работе “О существе основания” (с. 28, прим. 1) стоит следующее: “Онтологической интерпретацией человеческого бытия как бытия-в-мире не выносятся ни позитивного, ни негативного решения относительно возможного бытия при Боге. Однако благодаря прояснению трансценденции впервые добывается *достаточное понятие бытия-вот* (Dasein), в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением бытия-вот к Богу” [22]. Если теперь еще и это замечание люди привычным образом додумают только до половины, то вынесут приговор: вот философия, не высказывающаяся ни за, ни против бытия Божия. Она остается тут индифферентной. Стало быть, религиозный вопрос ей безразличен. А подобный индифферентизм скатывается к нигилизму.

Но учит ли приведенное замечание индифферентизму? Почему же тогда отдельные слова, и не первые попавшиеся, даны в приведенном замечании курсивом? Все-таки только для того, чтобы подчеркнуть, что мысль, исходящая из вопроса об истине бытия, спрашивает изначальное, чем это возможно для метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся осмыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Святыни можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”. Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. эк-зистирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упустил вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже

и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда.

Однако указанием на это мысль, ориентирующаяся на истину бытия как на дело мысли, никоим образом не заставляет сделать выбор в пользу теизма. Теистической она так же не может быть, как и атеистической. Но это не от равнодушного безразличия, а от уважения к границам, которые поставлены мысли как таковой, причем поставлены именно тем, что пред-послано ей как дело мысли,— истиной бытия. Беря на себя свою задачу, эта мысль пытается в нынешний момент судьбы мира указать человеку на изначальное измерение его исторического местопребывания. Поскольку мысль дает слово истине бытия, она веряет себя чему-то более сущностному, чем все ценности и любое сущее. Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись еще выше, перешагивает через нее и “снимает” ее, куда-то “поднимая”, а тем, что спускается назад в близость Ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занесся высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъем. Спуск ведет в нищету эк-зистенции “человечного человека”, *homo humanus*. Эта эк-зистенция покидает сферу “разумного живого существа”, *homo animalis* метафизики. Господство этой сферы — исподволь и далеко действующая причина ослепленности и произвола того, что называют биологизмом, а также и того, что имеет хождение под титулом “прагматизм”. Думать об истине бытия значит одновременно думать о *humanitas* человеческого человека, *homo humanus*. Речь идет о *humanitas* на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле.

Если, однако, *humanitas* так полновесно входит в поле зрения мысли о бытии, то не следует ли дополнить “онтологию” “этикой”? Не в высшей ли степени тогда уместны Ваши усилия, о которых Вы говорите во фразе: “*Ńa que je cherche a faire, depuis longtemps deja, c'est preciser le rapport de Fontologie avec une ethique possible*” [23].

Вскоре после выхода “Бытия и времени” один молодой друг спрашивал меня: “Когда Вы напишете этику?” Коль скоро существо человека осмысливается настолько бытийно, а именно единственно из вопроса об истине бытия, причем, однако, человек никоим образом не возводится в средоточие сущего, то неизбежно возникает потребность в общеобязательном нормировании, в правилах, говорящих, как должен исторически жить человек, понятый из его эк-зистенции, выступления в Бытие. Желание иметь этику тем настойчивее понуждает к своему удовлетворению, что потерянности человека, будь то очевидная, будь то утаиваемая, разрастается до неизмеримости. Связыванию человека этическими нормами должна быть вроде бы посвящена вся забота, потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному постоянству только через соразмерное технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.

Кто вправе не замечать этого бедственного положения? Разве не обязаны мы щадить и упрочивать существующие нравственные нормы, пусть даже они лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада? Разумеется. Но снимает ли эта нужда ответственность с мысли за продумывание

того, что во всяком случае остается делом мысли и, в качестве бытия, обеспечением и истиной всего сущего? Смеет ли мысль хотя бы в самом малом уклониться от осмысливания бытия, после того как оно таилось в долгом забвении и вместе с тем в нынешний момент мира дает о себе знать потрясением всего сущего?

Прежде чем пытаться точнее определить отношение между “онтологией” и “этикой”, мы должны спросить, что такое сами “онтология” и “этика”. Нам придется задуматься, соразмерно ли и близко ли то, что, по-видимому, стоит за обоими этими титулами, задаче мысли, которая в качестве мысли должна прежде всего помыслить истину бытия.

Если явно пошатнулась как “онтология”, так и “этика” вместе со всем мышлением, движущимся в колее философских дисциплин, что требует от нашей мысли еще больше дисциплинированности, то как обстоит дело с вопросом об отношениях между двумя вышеназванными дисциплинами?

“Этика” впервые появляется, рядом с “логикой” и “физикой”, в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в “философию”, философии — в □□□□□□□□ (науку), а науке — в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, восходит наука, уходит мысль. Мыслители ранее той эпохи не знают ни какой-то отдельной “логики”, ни какой-то отдельной “этики” или “физики”. Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А “фюсис” продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая “физика” никогда уже не сумела достичь. Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение допустимо, с большей близостью к истокам хранят “этос” в своем поэтическом слове, чем лекции Аристотеля по “этике”. Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса.

Изречение Гераклита гласит (фр. 119): □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□. В общепринятом переводе это значит: “Свой особенный нрав — это для каждого человека его даймон”. У такого перевода современный, не греческий ход мысли. □□□□□ означает местопребывание, жилище. Словом “этос” именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его “даймон”, Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. С этим изречением Гераклита согласуется одна история, о которой сообщает Аристотель (“О частях животных” А 5, 645 а 17). Она гласит: “Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его греющимся у духовки. Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: „Здесь ведь тоже присутствуют боги!””

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть.

Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желающих видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется



тем самым упускает из виду, что есть более строгое мышление, чем понятийное. Мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, в скудости первого прорыва дала слово лишь очень мало чему из совершенно другого измерения. Ее язык еще к тому же и фальшивил, потому что ему не удалось, используя существенно необходимую подмогу феноменологического видения, отбросить тем не менее неуместную ориентацию на “науку” и “исследование”. Впрочем, для того чтобы сделать этот опыт мысли внятными и вместе понятными внутри существующей философии, вначале и нельзя было говорить иначе как из горизонта существующих понятий, употребляя привычные для него рубрики.

С тех пор я имел повод убедиться, что как раз сами эти рубрики непосредственно и неизбежно вводили в заблуждение. Эти рубрики и приспособленный к ним понятийный язык не переосмысливались читателем из сути дела, которую следовало сначала еще продумать, а наоборот, суть дела представлялась исходя из рубрик, за которыми удерживались расхожие значения.

Мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия и сосредоточиваясь на нем, не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы. Тем не менее Ваш вопрос, продуманный до его более глубоких истоков, имеет смысл и сущностную весомость.

Надлежит, собственно, спросить: если мысль, продумывая истину бытия, определяет существо *humanitas* как экзистенцию из ее принадлежности к бытию, то остается ли эта мысль только лишь теоретическим представлением о бытии и о человеке или же из такого познания можно извлечь также ориентиры для деятельной жизни и дать их ей для руководства?

Ответ гласит: эта мысль не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения. Эта мысль есть — поскольку она есть — память о бытии и сверх того ничто. Принадлежащая бытию, ибо брошенная бытием на сбережение своей истины и требующаяся для нее, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Она удовлетворяет своему существу постольку, поскольку она есть. Но она есть постольку, поскольку говорит свое дело. Делу мысли отвечает исторически каждый раз только один, соразмерный сути дела сказ [24]. Строгость, с которой он держится дела, намного более обязывающая, чем требования научности, потому что эта строгость свободнее. Ибо она допускает Бытие — быть.

Мысль устраивается в том доме бытия, в качестве которого расположение бытия в его истории располагает существо человека к обитанию в истине бытия. Это обитание есть существо “бытия-в-мире” (см. “Бытие и время”, с. 54). Имеющееся там указание на “внутри-бытие” как на “обитание” вовсе не этимологическая игра. Упоминание в докладе 1936 г. гёльдерлиновского “Всеzasлуженно, и все ж поэтично / Человек обитает на этой земле” — вовсе не украшательство мысли, спасающейся из науки в поэзию. Разговор о доме бытия — вовсе не перенос образа “дома” на бытие; скорее наоборот, из существа бытия, продуманного так, как требует дело, мы только и сможем однажды осмыслить, что такое “дом” и “обитание”.

Однако дом бытия никогда не создается мыслью. Мысль сопровождает историческую экзистенцию, т. е. *humanitas* подлинного *homo humanus*, в область восхода Целительного.

Вместе с Целительным в просвете бытия сразу является злое. Его существо состоит не просто в дурном человеческом поведении, но покоится в злобном коварстве ярости. То и другое, целительное и яростное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора. В нем таится сущностный источник отказа. В чем отказано, то высвечивается как Ничего. К нему может быть обращено наше “нет”. “Ничего” происходит никоим образом не из отрицательного слова “нет!”. Всякое “нет”, не лжеистолковывающее себя как своенравная заносчивость полагающей мощи субъективности, но остающееся тем “нет”, каким эк-зистенция допускает бытию быть. отвечает на вызов высвечивающегося отказа. Всякое Нет есть лишь Да тому “ничего”. Каждое Да покоится на признании. Признание позволяет тому, на что оно идет, прийти к себе. Люди думают, будто “ничего” нигде не обнаруживается в самом сущем. Это верно, пока люди отыскивают “ничего” как нечто сущее, как некое присущее сущему свойство. Но, ведя такие поиски, люди ищут не Ничего. Бытие — тоже не какое-то свойство, которое можно было бы констатировать у сущего. Тем не менее бытие более сущее, чем любое сущее. Ни-что пребывает в самом бытии, поэтому мы никогда не можем опознать его как сущее в сущем. Указание на эту невозможность совершенно никак не доказывает происхождение отказа из нашего “нет”. Это доказательство, похоже, держится только если сущее противопоставляют как объективное субъективному. Люди заключают тогда от противного, что всякое Ничто, раз оно никогда не обнаруживает себя как нечто объективное, неизбежно должно создаваться актом субъекта. Но высказываемым ли “нет” полагается Ничто как нечто всего лишь помысленное или, наоборот, бытийным Ни-что вызывается к жизни наше вторичное “нет”, которое мы должны сказать, чтобы позволить определенному сущему быть, — этого, конечно, никогда не решить путем субъективной рефлексии над мышлением, уже учредившим себя в качестве субъективности. В такой рефлексии измерение для требуемой делом постановки вопроса вообще еще не достигнуто. Остается спросить, не выступает ли уже всякое “да” и “нет” в истину бытия там, где мысль послушно принадлежит эк-зистенции. Если это так, то “да” и “нет” сами по себе уже послушны бытию. Как его послушники они никогда не в состоянии делать продуктом своего полагания то, чему обязаны послушанием.

Ни-что коренится в самом бытии и никоим образом не в бытии человека, если последнее мыслится как субъективность, опирающаяся на его cogito. Бытие-вот (Dasein) нетствует никак не потому, что человек как субъект производит отрицание в смысле отвержения; нет, человеческое бытие-вот отказывает, поскольку как существо, в которое человек эк-зистирует, само принадлежит к существу бытия. Бытие есть Ни-что — как бытие. Потому в абсолютном идеализме Гегеля и Шеллинга ничто как отрицательность отрицания обнаруживается в самом существе бытия. Последнее, однако, мыслится там в образе абсолютной действительности как безусловная воля, которая волит сама себя, а именно в качестве воли к знанию и к любви. В этой воле таится — пока — бытие как воля к власти. Почему, однако, негативность абсолютной субъективности “диалектична” и почему из-за этой диалектики Ни-что хотя и обнаруживается, но одновременно затемняется в своем существе, разбирать здесь не место.

Нетствующее в бытии есть существо того, что я называю *ничто*. Потому, что мысль мыслит бытие, она мыслит ни-что.

Лишь бытие дает Целительному восхождение в милости, и зловещий напор — ярости.

Лишь поскольку человек, эк-зистируя в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Предназначить по-гречески —  $\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square\square$  не просто закон, но в более изначальной глубине предназначение, таящееся в миссии бытия. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать. Иначе всякий закон остается просто поделкой человеческого разума. Существеннее всякого устанавливания правил, чтобы человек нашелся в истине бытия как своим местопребыванием. Лишь пребыванием в этой местности дается опыт надежной уместности поведения. Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания “кровом”. Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Оттого язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа. Только потому, что язык жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их махинаций.

Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она переходит за всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и разворачиваться теоретическое видение. Эта мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рас-каз о бытии в язык как жилище экзистенции. Таким образом, мысль есть действие. Но действие, которое одновременно переходит за всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего без-результатного осуществления.

В самом деле, мысль лишь дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия.

Употребленный здесь оборот “дает слово” надо взять теперь совершенно буквально. Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказать-ся экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия.' Только так язык впервые начинает *быть* своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом. Поскольку тем самым в полноте возвращенный своему существу язык историчен, бытие сберегается в памяти. Эк-зистенция мысляще обитает в доме бытия. И все это происходит так, как если бы из мыслящего слова ничего не выходило.

Только что, впрочем, перед нами прошел пример этого неприметного делания мысли. А именно, просто осмысливая подсказанный речи оборот “дать слово”, только это и ничего больше, храня помысленное как впредь всегда требующее осмысления под призором языка, мы дали слово чему-то существенному в самом бытии.

Отчуждающее в этом мышлении бытия — его простота. Именно это не подпускает нас к нему. Ведь мы ищем мысли, под названием “философия” обладающей своим всемирно-историческим престижем, в виде чего-то сверхобычного, доступного только посвященным. Одновременно мы представляем

себе мысль по образцу научного познания с его исследовательским производством. Мы мерим действие меркой впечатляющих и результативных практических достижений. Но действие мысли и не теоретично, и не практично; не есть оно и сочетание двух этих способов поведения.

Простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным. Когда мы, однако, сдруживаемся с непривычностью простоты, то нас начинает теснить другая тревога. Появляется подозрение, что это мышление подвластно произволу; ведь оно не может придерживаться сущего. Где тогда мысль возьмет себе критерии? Каков закон ее действия?

Здесь заставляет услышать себя третий вопрос Вашего письма:

Comment sauver Felement d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophic une simple aventuriere? [25] Лишь походя упомянем здесь поэзию. Она стоит перед тем же вопросом и таким же образом, что и мысль. Но по-прежнему верно мало пока еще продуманное слово Аристотеля в его "Поэтике" о том, что поэзия истиннее, чем сведения о сущем.

Однако мысль - это une aventure [26] не только в смысле искания и вопрошающего проникновения в области, не освоенные мышлением. Мысль в своем существе как мышление бытия захвачена этим последним. Мысль несет себя бытию как захватывающему (l'avenant). Мысль как таковая привязана к этому наступлению бытия, к бытию в качестве наступающего. Бытие заранее уже пред-послало себя мысли. Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей.

Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли. Поэтому существенные мыслители всегда говорят то же самое. Что, однако, не значит: говорят одинаково. Конечно, они говорят это только тому, кто допускает себя задуматься вслед за ними. Поскольку мысль, храня историческую память, внимательна к судьбе бытия, она заранее обязала себя той уместностью, которая отвечает судьбе. Скрыться бегством в одинаковость безопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность. Грозят перетолкование и прямая вражда [27].

Первый закон мысли есть уместность речи о бытии как о событии истины, не правила логики, которые только и могут стать правилами, когда идут от закона бытия. Внимание к уместности мыслящей речи, однако, включает в себя не только то, чтобы мы каждый раз обдумывали, *что* сказать о бытии и *как* это сказать. Так же существенно подумать, *следует ли* сказать продумываемое, в какой мере сказать. в какой момент бытийной истории, в каком диалоге с ней и по какому требованию. Те три вещи, которые упоминались в предшествующем письме, в своей взаимосвязи обусловлены законом уместности бытийно-исторической мысли: строгость осмысления, тщательность речи, скупость слова.

Пришло время, чтобы люди отучились переоценивать философию и оттого перегружать ее требованиями. Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, больше внимания к мысли: меньше литературы, больше соблюдения буквы [28].

Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чье имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не

сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название “любви к мудрости” и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое оказывание. Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом неприметные борозды в языке. Они еще неприметнее, чем борозды, которые медленным шагом проводит по полю крестьянин.

### Примечания

Это просмотренный для публикации и в некоторых местах расширенный текст письма французскому философу Жану Бофре, который сразу после выхода брошюры Ж.-Л. Сартра “Экзистенциализм это гуманизм” (*Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme. P., 1946*) спрашивал Хайдеггера о перспективах обновления смысла этого стершегося понятия. Первая публикация — *Heidegger I. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief fiber den Humanismus. Bern. 1947, S. 53 — 119.*

[1] Бытие таково, что воздействовать на него или распорядиться им невозможно. Человеческое действие идет от полноты или, наоборот, от пустоты бытия, но направлено всегда только на сущее.

[2] “Захваченность Бытием для Бытия” (*франц.*).

[3] “Мысль есть захваченность бытия” (*франц.*)

[4] “Вовлеченность в действие” (*франц.*)

[5] У Платона есть места (“Соперники” 137 ab), где философия противопоставляется практическому искусству, *техне*. Это противопоставление показывает, однако, какому контексту принадлежит платоновское понимание философии. С другой стороны, подлинная философия у Платона опять же *техне* особого рода, занятие чистой истиной, приносящее мало практической пользы (Филеб 58 с). У Аристотеля философия тоже *техне* (Метафизика XII, 8, 1074 b 11; Этика Никомахова I 1, 1094 a 7; 18; Политика III 12, 1282 b 14) и мышление рассматривается в контексте *пойэсис*, художественно-технического изготовления, и *праксис*, действий и поступков (Метафизика VII 7, 1032 b 15 слл.; Этика Евдемова II 11, 1227 b 30).

[6] “Каким образом можно вернуть какой-то смысл слову “гуманизм”?” (*франц.*)

[7] *Vermogen*, возможность, способность (*нем.*). Ср. имя первого начала у позднего Николая Кузанского — *posse, могу* (*Николай Кузанский. О вершине созерцания // Николай Кузанский. Сочинения, Т. 2. М.: Мысль, 1980, с. 419 слл.*).

[8] В “Бытии и времени”, § 39 “забота” — исходная составляющая человеческого бытия-в-мире.

[9] См. с. 16-41.

[10] Ср. метафизический вопрос о ничто, развертываемый в “Что такое метафизика?” (с. 16). Привязка к метафизике необходима “бытийно-исторической мысли”, преодолевающей метафизику, чтобы “сделать себя -понятной” (см. с. 177).

[11] Ничто подобно бытию, поскольку в обоих нет сущего. Одинаковое лицо ничто и бытия делает это последнее “онтологически отличным” от сущего. Но бытие не ничто в смысле *nihil negativum* отрицательного пустого ничто, а онтологическая разница между бытием и сущим не ограничивается понятийным

разграничением (*Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, S. 123*). “Бытие — не сущее — ‘имеет-ся’ лишь поскольку есть истина. А она *есть* лишь постольку и до тех пор, пока есть присутствие (*Dasein*). Бытие и истина равнозначальны. Это значит: бытие ‘есть’, хотя его тем не менее следует отличать от всего сущего” (“Бытие и время” § 44).

[12] О том, что сцена, на которой субъект ведет свою охоту за объектами, устроена не субъектом, см. “Вопрос о технике”, с. 228.

[13] Аристотель, *Метафизика IX 10, 1051 b 17—1052 a 11*: первое простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу, к нему можно только “прикоснуться” и “сказать” его (□□□□□□□□□□□□□□□□), но о нем ничего нельзя высказать; кто не “прикоснулся”, тот его не знает.

[14] Теория есть рас-смотрение, последующе-устанавливающая обработка действительности (см. “Наука и осмысление”, с. 244).

[15] “Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеют место только человеческие существа” (*франц.*).

[16] “Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеет место прежде всего Бытие” (*франц.*).

[17] “Исторические даты’ — это всего лишь пристегнутые помочи, на которые человеческий расчет нанизывает происшествия. Происшествия громоздятся всегда только на переднем плане истории, единственно доступном для разузнавания (□□□□□□□□). ‘Историография’, однако, никогда не есть собственно история. История редка. История есть только там, где выносятся изначальное решение о существе истины” (*Heidegger M. “Wie wenn am Feiertage...” // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4. Eriauterungen zu Holderlins Dichtung. Frankfurt a. M., 1981, S. 76. Маргиналия к этому месту: “О Самом Бытии”*).

[18] “Оно” можно отнести и к событию, и к бытию.

[19] “Непреходящим готовится то историческое место, где человечество немцев должно сперва научиться узнавать свой дом, чтобы, когда настанет пора, оно смогло пребывать в пребывании уравновешенной судьбы” (*Heidegger M. “Andenken” // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4, S. 150*).

[20] См. *Аристотель, Этика Никомахова VI 3, 1139 b 15—17*: “будем считать, что наша душа истинствует в своем утверждении или отрицании, полагаясь на пять вещей: это — искусство (техне), наука, разумение, мудрость, ум”.

[21] Слово *lucus* “роща” якобы происходит от *lucere* “светиться”, см. Сервий, Комментарий к “Энеиде” I 445: “Считают, что так говорится по антифрасису (стилистический прием, употребление слова в противоположном смысле.— В. Б.), потому что роща вовсе не светится”.

[22] Вот абзац, к которому относится процитированное Хайдеггером примечание: “Сущее, скажем, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы открыться, если бы не нашло *случая* войти в мир... И лишь когда совершается эта пра-история, трансценденция, т. е. когда в среду сущего вторгается определенное сущее, имеющее характер бытия-в-мире, лишь тогда имеется возможность откровения сущего (в том числе Бога.— В. Б.)” (*Heidegger M. Vom Wesen des Grundes... S. 55*).

[23] “Что я пытаюсь сделать уже в течение долгого времени, так это уточнить отношение онтологии к возможной этике” (франц.)

[24] См. “Слово”, с. 312.

[25] “Как спасти элемент приключенчества, присущий всякому философскому исследованию, не превращая философию в простую авантюристку?” (франц.).

[26] “Приключение, предприятие, авантюра”. Хайдеггер слышит в этом французском слове родство с l’avenant, “наступающее, захватывающее”.

[27] В первых изданиях (1947, 1954) окончание этого абзаца было другим: “Поскольку мысль, памятливая к событиям, внимает судьбе бытия, она уже связала себя уместностью, отвечающей судьбе. И все же авантюрное, а именно как постоянная опасность мысли, остается. Как прикажете, чтобы простейшее — конечно, не в себе, но для человека не оказывалось опаснейшим? Будем все-таки всегда помнить слово Гёльдерлина о языке в его фрагменте 'В хижинах обитает человек...'. Поэт называет его 'опаснейшим из даров'”.

[28] Как двумя абзацами выше (примеч. 27), цитата (скрытая) из Гёльдерлина (гимн “Патмос”): “Отец же любит,— над всеми властвующий, — превыше всего. чтобы соблюдалась прочная буква”.