

**Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. / М. Хайдеггер.// Время и бытие. – М., 1993. – С. 197-202.**

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 ....., 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”, □□□□, заранее уже заложена трактовка “жизни”, неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как “жизни” — □□□ и “природы” — □□□□□; 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 существу 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 существо 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 проповедают великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми 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 экзистенции, 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 “существовании” 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; существование 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 представляющего 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 существовании

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 контrovers, или в лейбницевском смысле, или как-то по-другому, прежде всего остается еще все-таки спросить, в силу какой судьбы, какого посыла 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 экзистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утверждались 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 экзистирует. 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, экзистирова 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 существо так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистировающий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в “Бытии и времени”, когда эк-статическое 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. Пред-ставляя 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 колею 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” (“идее”), 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 рассмотрение уже только тянется за этим явлением [14]. Второе препоручает себя первому, когда внимание превращается в представление-перед-собой, в “восприятие” (*perceptio*) предмета “мыслящей вещью” (*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.

[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).