**Мартин Хайдеггер**

**Положение об основании**

Перевод с немецкого О. А. Коваль

**Содержание**

Предисловие

**положение об основании**

первая лекция

вторая лекция

третья лекция

четвертая лекция

пятая лекция

шестая лекция

седьмая лекция

восьмая лекция

девятая лекция

десятая лекция

одиннадцатая лекция

двенадцатая лекция

тринадцатая лекция

доклад

глоссарий

от переводчика

**статьи и фрагменты**

богиня "Истина" Парменид, I, 22-32

стихотворение

отсутствие святых имен

основные проблемы феноменологии

что такое история философии?

**Предисловие**

Данный сборник включает в себя работу Мартина Хайдеггера «Положение об основании», а также неболь­шие тексты и фрагменты работ Мартина Хайдеггера в разные времена опубликованные в альманахе «Метафи­зические исследования»[[1]](#endnote-1).

Редколлегия сборника имела целью собрать под одной обложкой хайдеггеровские произведения, относящиеся ко всем основным периодам творчества философа. Выбор определялся и еще одним обстоятельством — а именно стрем­лением дать возможность познакомиться с хайдеггеровской мыслью читателю, еще только начинающему свой путь в философии, причем желающему освоить, прежде всего, идейные течения XX века.

Именно такому читателю адресовано предисловие к сборнику, в котором мы пытаемся дать краткий очерк фи­лософских направлений, более всего повлиявших на становление мысли Мартина Хайдеггера.

Из всего многообразия способов философствования трудно выделить направление, оказавшее на Хайдег­гера наибольшее влияние. Сам по себе отбор этих на­правлений уже представляет серьезную научную пробле­му. Мы не будем пытаться ее решать и рассмотрим те фи­лософские течения, которые предлагает уже сложившееся «хайдеггероведение».

Обычно речь идет о четырех «источниках» — это фено­менология, неокантианство, академическая философия жизни и диалектическая теология.

Основатель феноменологии как самостоятельного фи­лософского учения — немецкий мыслитель Эдмунд Гус­серль (1859-1938). Своей сверхзадачей Гуссерль считает придание философии статуса строгой науки. Он ищет путь, позволяющий объединить логичность и точность выводов науки со специфичностью философской мысли. Но это ни в коем случае не должно быть копированием есте­ственнонаучных методов. *«...философия лежит в совершен­но новом измерении,* она требует *совершенно нового исход­ного пункта* и совершенно нового метода, который прин­ципиально отличает ее от любой «естественной» науки»[[2]](#endnote-2). Таким совершенно новым исходным пунктом становится чистое сознание, а новым методом — метод «освобождения» сознания от всего того, что, по мнению Гуссерля, созна­нию не свойственно. «Трансцендентальное сознание явля­ется абсолютным бытием, по отношению к которому все остальное не более чем коррелят»[[3]](#endnote-3). И далее: «Феноменологическо-кинетический метод исследования» позволяет показать, что различные регионы реальности (материаль­ная вещь, тело, душа) коррелятивны основным видам ап­перцепции сознания»[[4]](#endnote-4). Сознание должно исключить из себя все, являющееся, с точки зрения Гуссерля, трансцен­дентным сознанию. «Первая ступень ясности только такая: реально имманентное или, что здесь означает то же самое, адекватно само собой данное, есть, несомненно, то, что я должен употреблять. Трансцендентное (а не реально им­манентное) я использовать не могу, таким образом, я дол­жен *осуществить* феноменологическую «редукцию», и ис­ключение всех трансцендентных осадков»[[5]](#endnote-5). О редукции речь впереди, сейчас немного о способе бытия трансцендентного относительно познания: «Мне не ясно, как по­знание может встретить трансценденцию... То, чего я хочу, есть *ясность,* я хочу понять *возможность* этой встречи»[[6]](#endnote-6). Собственно, вопрос заключается в следующем — как встре­чаются само собой данное, имманентное, несомненное, то есть познающее сознание и нечто внесознательное. Вопрос этот, для философии далеко не новый, в работах Гуссерля приобретает не совсем традиционное звучание. Само по­знание не рассматривается как процесс получения новых сведений о некотором, внешнем познанию, бытии. Позна­ние есть чистый феномен познания. Означает это не толь­ко отсутствие принципиального отличия познания от познаваемого, но и то, что познание есть событие, пережи­вание познающего. Редукционный метод и осуществляет­ся как очищение события познания. Гуссерль спрашива­ет: «...как могу я, этот человек, встретить в моих пережи­ваниях (Erlebnissen) бытие в себе, около меня, снаружи меня, вне меня и т.п., на место этого, с самого начала мно­гозначного и вследствие своей трансцендентной нагруженности разноцветного (schillerden) комплексного вопроса, выступает сейчас *чистый основной вопрос:* как может чис­тый феномен познания что-то встретить, что ему не имма­нентно, как может абсолютная самоданность познания ка­саться несамоданности и как следует это касание пони­мать?»[[7]](#endnote-7). Последовательно проведенная редукция (а имен­но о ней мы сейчас и говорим) должна, в результате, при­вести к чистому феномену, к чистой абсолютной данности сознания. *«Каждому психическому переживанию соответ­ствует, таким образом, на пути феноменологической ре­дукции чистый феномен, его имманентная суть (взятая единично), выставленная как абсолютная данность».*

Идеей познания как события-переживания, в явном виде впервые сформулированной Гуссерлем, будет серьез­но заниматься Хайдеггер. Но не только это заимствует хайдеггеровская онтология из феноменологии. Стремясь разработать всеохватывающее учение, Гуссерль приходит к необходимости рассмотрения предметности с точки зре­ния единства прошлого и настоящего, единства изменения и сохранения. Здесь феноменологию интересует: что явля­ется определяющим — предметное изменяющееся или фено­мен изменения. «И снова разделяется здесь, с одной сторо­ны, соответствующее предметное, которое есть и было, ко­торое продолжается и изменяется, и с другой стороны, соответствующий феномен настоящего и прошлого, феномен длительности и изменения, который есть соответственно сейчас — и в своем отображении, которое его содержит, и в своем постоянном изменении, которое познает само сей­час, приводит к явлению и представлению *временное бы­тие.* Предметное не есть реальная часть феномена, в своей временности оно имеет нечто, что даже не позволяет найти себя и себя в этом растворить, и, однако, оно себя конституирует в феномене»[[8]](#endnote-8).

Мы немного отвлеклись от разговора о редукции. Пора вернуться к этой теме. Основная задача феноменологичес­кой редукции — проникновение к «чистому» феномену, ко­торый представляет собой имманентную сознанию, непосред­ственную и абсолютно данную предметность, существую­щую до всякого восприятия. Состоит феноменологическая редукция в «вынесении за скобки» всего того, что вообще удается исключить, в определенном смысле проигнориро­вать, не получая в итоге «пустоты». В качестве предела феноменологической редукции Гуссерль признает «данные впечатления». В процессе осуществления феноменологичес­кой редукции «за скобками» остаются акт постижения, предпосылки, даже интенциональность сознания... Редук­ция затрагивает все содержание предметного мира, вклю­чая и «психическую природу». То есть и Я как личность, как «часть мира», как человеческого субъекта. Значит, ос­тающееся в Я после редукции есть *«абсолютное сознание,* неотличимое... от его содержания; сознание, для которого не имеет смысла различение возможного и действительно­го, настоящего, прошлого и будущего»[[9]](#endnote-9).

Редукцией, и всем, с ней связанным, пытался занимать­ся и Хайдеггер. Получилось у него вот что. Если из созна­ния редукционным путем последовательно удалять конк­ретное содержание, то оно станет, скорее всего, бессодер­жательным, ничем. Но как это ничто может стать содер­жанием сознания? Стать оно должно, если пользоваться гуссерлевским термином, *горизонтом.* Горизонтом созна­ния, который только и делает сознание понимающим. То сеть Хайдеггер считает, что сознание, «оттолкнувшись» от ничто, поняв его как свой горизонт, должно «возвратиться» к себе — и любое самопонимание сознания возможно толь­ко на основе ничто[[10]](#endnote-10).

Таким образом, Хайдеггер как бы «меняет направле­ние» гуссерлевской мысли. Он идет не от понимающего сознания к бессодержательности, а, наоборот, от ничего к понимающему сознанию.

Еще одним философским направлением, знакомство с которым не прошло для Хайдеггера бесследно, было нео­кантианство, конкретно — неокантианство Фрайбургс­кой школы (В. Виндельбандт (1848-1915), Г. Риккерт (1863-1936)). Основная проблематика фрайбуржцев — методо­логия гуманитарных наук.

Гуманитарные науки («науки о духе») принципиаль­но отличаются от естествознания («наук о природе»). А различие методологий обусловлено тем, что человеческое мышление осуществляется в категориях общего и единич­ного, и ничего среднего, никакого перехода (тем более, сведения одного к другому) нет.

Категория общего воплощается в естественно-научном мышлении, категория единичного — в гуманитарно-на­учном мышлении.

Таким образом, любое историческое событие индиви­дуально, оно не может быть изучено путем подведения его под заранее открытые законы. Вообще индивидуальное событие должно не столько изучаться, сколько понимать­ся («переживаться»). Понять можно не само событие, а че­ловека, действующего в этом событии. То есть исследователь, претендующий на понимание человеческого бытия должен (по возможности) пережить чувства, настроения, цели человека, действующего определенным образом в определенной ситуации. Результат этого переживания должен быть выражен на общепонятном языке.

Фрайбургское неокантианство пытается создать все­общую методологию раскрывания индивидуального со­бытия, при этом используя терминологию и способы мыш­ления, сложившиеся в традиционном европейском рацио­нализме. Тем же путем пытается идти и так называемая «академическая философия жизни» — еще одно направле­ние европейской мысли, которое серьезно повлияло на фи­лософию М. Хайдеггера.

Если говорить о конкретных личностях, то здесь следу­ет назвать такие имена: Вильгельм Дильтей (1833-1911), Георг Зиммель (1858-1918), Йорк фон Вартенгурт (граф Йорк (1850-1900)), Освальд Шпенглер (1880-1936), Людвиг Клагес (1872-1956). В принципиальных вопросах филосо­фия жизни во многом сходна с неокантианством — также считается, что в «науках о духе» невозможно применение объективирующих методов естественных наук, любое со­бытие человеческой жизни не «объясняется», а «пережива­ется» и тому подобное.

Но трактовка «переживания» несколько отличается от неокантианской. Если для неокантианства анализ инди­видуального события является актом осуществления объективного научного анализа, то для «философии жизни» сами эти акты (направленные, прежде всего, на события прошлого и на тексты, в прошлом созданные) являются моментами формирования и осуществления **настоящего.** То сеть анализ того, что **было,** является созиданием того, что **есть** (прошлое как таковое все равно не реконструируешь, но настоящее формируется реконструированием прошло­го).

Анализом-созиданием конституируется так называе­мый «внутренний опыт». Внутренний опыт не может быть постигнут рационально, он может быть только «понят». По­нимание четко отделяется от объяснения. Объяснение применяется в естественных науках и призвано ответить на воп­рос «почему», «какая причина». Объяснение — процедура строго рациональная. Сам процесс объяснения, структу­ра объяснения, закономерности объяснения также могут рационально осмысляться.

Понимание ничего не объясняет. Понимание — это проникновение в духовный мир другого человека (в его на­дежды, желания, чаяния, страхи, смыслы и тому подобное). Прежде всего, понимание должно дать возможность вчув­ствоваться, вжиться, «войти» в систему смыслов, носите­лями которых являются предметы, события, другие люди.

Начинается понимание с акта переживания, которое развивается до осмысления. Смыслы и порождающие их переживания заставляют систематизировать получаемую информацию (по материальным отличиям, по ценностям, по иерархии). Систематизированная информация выража­ется в языке. В отличие от объяснения, понимание не мо­жет быть направлено на самое себя — понять понимание нельзя. Тем более нельзя понимание объяснить.

Своей трактовкой понимания и его роли в бытии че­ловека «академическая философия жизни» практически по­рывает с традицией европейского рационализма и откры­вает путь для введения в «философский оборот» катего­рий, которые ранее применялись в областях знания, с фи­лософией связанных, но все же, впрямую философией не являющихся. Речь идет о таких категориях как надежда, желание, вина, забота, отчаяние, страх, смерть и тому по­добных.

Последние три категории были предметом пристального внимания еще одного примечательного направления ев­ропейской мысли — диалектической теологии.

Историю диалектической теологии принято начинать с 1919 года, когда вышла программная работа Карла Бар­та «Послание к римлянам. Комментарий к посланию апостола Павла к римлянам». В 1932 году был создан печат­ный орган нового направления — журнал «Zwischen den Zeiten» («Между временами»). Просуществовал журнал десять лет — до 1933 года.

Почему теология диалектическая? В самом общем плане можно сказать, что Бог утверждается через отрицание. От­рицаний выделяется два — формальное и онтологическое.

Формально отрицается Бог, присутствующий в ре­лигии — религия вообще порочна, ибо она стремится свя­зать Бога, «не-наглядного» и «не-вещного» по своей природе, с миром человеческого интеллекта — и наглядного, и вещного. И потому религия — не связь с Богом, а созда­ние мистифицированного образа человека.

Онтологическое отрицание — это отрицание коммуни­кации Бога с чем-либо сущим, полагание абсолютной трансценденции божественного. Бог трансцендентен не в том смысле, что он есть бытие за пределами всего доступ­ного мысли, а трансцендентен как **отрицание** всего, небы­тие всего: конкретной вещи, явления, человека, мира в це­лом. Восприятие Бога — это не наблюдение, не интуитив­ное чувство, а переживание предельного предела, абсолют­ного ничто, прекращения цепи превращений. Человек и верить начинает, только ощутив себя предстоящим перед абсолютным ничто.

Теперь немного подробнее о конкретных личностях. Карл Барт (1886-1968) предполагает следующее. Бытие человека осуществляется в абсурдном и хаотичном мире, который не может дать никакой опоры. Человек пребыва­ет в абсолютной власти произвола, он заброшен в мир хаоса и абсурда, туда, где все обречено на небытие: вещи, процессы, сам человек. И именно осознание этого небытия наводит человека на мысль об истинном бытии. Бог как небытие всех вещей оказывается их истинным бытием.

Очевидно, здесь мы имеем дело с экстремализацией ев­ропейской традиции поиска предельного основания, веч­ного, безусловного и неизменного. Пределом безусловно­сти и неизменности как раз и может являться ничто. Но «не-бытийность» человека не только приводит последнего к Богу, но и разделяет Бога и человека, полагает между ними непроходимую границу — человек не может выйти за пределы своей конечности и войти в пределы божествен­ного бытия. Между Богом и человеком существует непреодолимая дистанция, определяемая смертностью человека. Иколь скоро эта дистанция существует, — Бог не доказы­вает свое бытие при помощи рационально-логических ме­тодов — человек должен **выбирать** Бога. Выбирать, а не познавать, вычислять, обосновывать и тому подобное. Поэтому христианская вера «всегда заново есть скачок в неизвестное, в темное, в пустоту»[[11]](#endnote-11).

В чем суть самой религиозной веры по Барту, мы раз­бирать не будем — ибо это уже тема специального иссле­дования — а перейдем к идеям еще одного теоретика диалектической теологии — Р. Бультману (1884-1976). Эта личность тем более интересна, что в 20-х годах Бультман и Хайдеггер преподавали в Марбургском университете и имели возможность обмениваться идеями.

Бультман, как и Барт, ищет новые пути истолкования бытия человека. Такой поиск приводит его к необходимо­сти отказа от терминов «сущность», «природа»[[12]](#endnote-12) и к при­нятию в качестве основных таких категорий как жизнен­ная ситуация, выбор, возможность. Человек — «истори­ческое существо», он постоянно находится в неповтори­мых жизненных ситуациях и осуществляет себя, выбирая самого себя как свою изначальную возможность. Ситуа­ции, в которых осуществляется выбор, непредсказуемы, открыты. Но непредсказуемость и открытость как таковые не осознаются человеком до тех пор, пока он не возвра­титься к своей изначальной сути. Но возвращение к ней происходит опять же «при помощи» непредсказуемости и открытости. Которые осознаются как беспокойство и тре­вога. Главным предметом, главной «целью» беспокойства и тревоги является конечное событие человеческой жизни — смерть. И подлинное свое бытие осознается человеком при осознании им своей конечности. Бог живет лишь по­стольку, поскольку человек умирает.

Конечность как таковая всегда представляла инте­рес для диалектической теологии. Ей уделяет много вни­мания последний персонаж нашего краткого очерка — Пауль Тиллих (1886-1965).

Суть человеческого бытия, по Тиллиху, — существо­вание на грани конечного и бесконечного. Предстоя не­бытию, человек испытывает страх. Но страх не эмоциональный, а экзистенциальный. Этот страх приводит к осоз­нанию бесконечности и осознанию себя как предстоящего этой бесконечности. «Небытие угрожает бытийному само­утверждению человека относительным образом в форме судьбы, абсолютным в форме смерти. Небытие угрожает духовному самоутверждению человека относительным образом в форме пустоты, абсолютным в форме бессмыс­ленности. Небытие угрожает моральному самоутвержде­нию человека относительным образом в форме вины, абсолютным в форме осуждения ("проклятия"). Обнаружение этой троякой угрозы — страх»[[13]](#endnote-13).

Сущность человека двояка — предстояние бесконечно­сти и заброшенность в выбор. Человеку предстоят утраты всего и вся, человек предстоит утратам всего и вся. Кроме того, человек обязан выбирать. Он «обречен» на выбор, «заброшен» в выбор. Человек живет, выбирая свои воз­можности и выбирая себя в них.

Предстояние бесконечности и заброшенность в выбор суть источники экзистенциального страха. Этот же страх, со своей стороны, позволяет осознать их как таковые.

Краткий обзор идейных течений, сформировавшихся на заре **XX** века не может служить исчерпывающим введе­нием в философию Мартина Хайдеггера не столько в силу своей краткости, сколько в силу масштабности мысли фрайбургского профессора. Но, еще раз повторим, обзор адресован читателю, только начинающему свое знаком­ство с внерационалистической традицией в современной европейской философии. Надеемся, что внимательное чте­ние текстов Хайдеггера углубит интерес к экзистенциаль­ному философствованию, к его истории и современному состоянию.

*Евгений Сиверцев, 1999*

**Мартин Хайдеггер**

**Положение об основании**

*Содержащиеся здесь мысли, касающиеся положе­ния об основании, входят в более широкий круг попы­ток, изображение которого требует иных форм.*

*Текст лекций (прочитанных в течение зимнего се­местра 1955-1956 гг. во Фрайбургском университете) сохранен без изменений с намерением повторить сам ход мысли.*

*Доклад был сделан 25-го мая 1956 года в Клубе города Бремена, а затем, 24-го октября 1956 года в Венском университете.*

*То, что не входило в доклад, и дополнительные ука­зания заключены в квадратные скобки.*

*Фрайбург-Брейсгау, март 1957 года*

Первая лекция

Положение об основании гласит: Nihil est sine ratione. Это переводят так: «Ничего нет без основания». То, что высказывает это положение, очевидно. Очевидное понят­но нам, и именно сразу. Наш рассудок обычно совсем не утруждает себя тем, чтобы понять положение об основа­нии. На чем это покоится? На том, что сам человеческий рассудок везде и всегда, где он деятелен, тотчас высматри­вает основание, исходя из которого то, что встречается ему, таково, каково оно есть. Рассудок высматривает основа­ние, поскольку сам он, именно рассудок, требует привести основания. Рассудок настаивает на об-основании (Ве-gründung) своих высказываний и своих утверждений. Лишь обоснованные высказывания понятны и доступны рассуд­ку. Между тем, рассудок не только требует оснований для своих высказываний, но и само человеческое представле­ние уже высматривает основания, если оно занимается тем, о чем только впоследствии должны быть сделаны выска­зывания. Человеческое представление во всем том, чем оно окружено и чем затрагивается, стремится к основаниям, ча­сто лишь к наиболее близким, порой к отстоящим несколь­ко дальше, но, в конечном итоге, к первым и последним основаниям. Это стремление к основаниям наполняет че­ловеческое представление еще до того, как оно начинает заниматься обосновыванием высказываний. Господству­ющее всюду стремление к основаниям требует проникно­вения в суть всего встречающегося.

Любое проникновение-в-суть и об-основывание (in allem Ег-gründen und Be-gründen) ведет нас к основанию. Не осознавая того, мы всегда каким-либо образом обращены, призваны к тому, чтобы принимать во внимание основания и основание.

Мы в нашем поведении и представлении оказываемся на пути к основанию, как будто это происходит само со­бой. Положение об основании словно бы постоянно зву­чит у нас в ушах: Nihil est sine ratione. «Ничего нет без ос­нования». В нашем поведении всегда учитывается то, что говорит положение об основании.

Тогда неудивительно и следующее: везде, где челове­ческое представление действует не только интуитивно, но и обдуманно, и ему со временем открывается тот факт, что оно следует за тем, что только позднее специально выска­жет предполагаемое положение об основании. Это (то, что человек есть то, что он есть благодаря положению об осно­вании) с трудом им осознается.

Поскольку человеческое представление вспоминает о том, что оно тем или иным образом везде проникает в суть и все обосновывает, положение об основании звучит в нем как мотив его поведения. Мы осмотрительно говорим: «По­ложение об основании звучит». Оно высказывается совсем не так легко и само собой понятно, как это можно было бы предположить на основании его содержания. Даже там, где человеческое представление доходит до осмысления того, как оно само осуществляется, и поддерживает это осмысление, даже там, где это осмысление поднимается до того, что с давних пор называется греческим словом φιλοσοφι’α даже в философии положение об основании в течение долгого времени лишь только звучало. Понадо­бятся столетия, прежде чем положение об основании в ра­нее упомянутой короткой формулировке будет высказано *в качестве положения.* В таком виде оно сформулировано на латыни. В этой формулировке положение об основании впервые получено и разобрано особо в рамках того осмыс­ления, которым мы, начиная с семнадцатого века, обяза­ны Лейбницу (ср. Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903, p. 515).

Философия, хотя и изменяясь, господствует на Западе уже с шестого столетия до Рождества Христова. Соответ­ственно прошло две тысячи лет, прежде чем западноевропейское мышление смогло найти и выдвинуть простое по­ложение об основании.

Как странно, что такое понятное положение, которое невысказанным образом повсюду руководит всяким чело­веческим представлением и поведением, потребовало так много столетий для того, чтобы быть специально выска­занным в этой формулировке в качестве положения. Но еще более странно то, что мы все еще не удивляемся тому, как медленно обнаруживается положение об основании. То длительное время, которое оно потребовало для этого, мож­но было бы назвать его инкубационным периодом: две тысячи триста лет для формулирования этого простого положения. Где так долго спало положение об основании и как ему могло присниться то, что еще не было продума­но в нем самом? Сейчас еще не наступил нужный момент для того, чтобы задуматься над этим. По всей вероятнос­ти, сейчас и мы не до конца проснулись, чтобы быть гото­выми к тому странному, что объявит о себе, когда мы впер­вые начнем как следует обращать внимание на необычай­но долгий инкубационный период положения об основании.

Прежде всего, мы не находим в этом ничего волнующе­го. Подобающая формулировка положения не могла быть найдена в течение долгого времени. А когда положение было высказано, в самом ходе мышления, по-видимому, не изменилось ничего существенного. Следовательно, к чему удивляться странной истории положения об основании? Не нужно обманывать себя. Положение об основании и его история совершенно не побуждают нас к тому, чтобы доль­ше на этом останавливаться. Для этого у нас есть много чего другого, что нас волнует, например, открытие новых элементов в естественных науках или изобретение часов новой конструкции, которые дадут возможность вычис­лить возраст Земли; к примеру, книга «О богах, гробни­цах и ученых»; или доклад о конструкции космического корабля.

Но положение об основании: это столь понятное выска­зывание и столь же понятная короткая формулировка — не могли быть найдены в течение столь долгого времени! Почему же нас совершенно не касается то, что нас сбивает с пути? Почему? Ответ: потому что наше отношение к по­нятному и наиболее близкому с давних пор является притупленным и смутным. Ведь путь к близкому для нас, лю­дей, в любые времена самый длинный и поэтому самый трудный.

Потому-то мы едва ли догадываемся о том, как близко к нам находится то, о чем говорит положение об основа­нии. Нет никакого чуда в том, что нас ничуть не касается то, что можно было бы назвать странной историей этого положения.

Зачем мы тогда вообще должны заботиться о таких пу­стых положениях, как положение об основании? Ведь оно пустое, потому что в нем не существует ничего наглядно­го, того, что можно было бы увидеть, ничего, что можно было бы схватить рукой, и даже ничего, что можно было бы постичь рассудком. Мы перестаем иметь дело с положе­нием об основании, едва услышав его. И все-таки, пожа­луй, положение об основании — самое загадочное из всех положений, которые только возможны. Если это так, то было бы хорошо, если бы мы обращались с ним более внима­тельно, чем до сих пор. Если мы готовы к этому, то необходи­мо только один раз внимательно вслушаться в то, что гово­рит положение и в то, как оно говорит то, что высказывает.

Nihil est sine rations. «Ничего нет без основания». Ниче­го, т.е. здесь имеется в виду: ничто из всего того, что каким-либо образом существует, не существует без основания. В этой формулировке положения об основании сразу броса­ется в глаза то, что оно содержит два отрицания: Nihil — sine; ничего — без. Двойное отрицание дает в итоге одно Утверждение: ничто из того, что как-либо существует, не существует без основания. Это означает, что любое суще­ствующее, всякое как-либо сущее имеет основание. В ла­тинской формулировке это звучит так: omne ens habet rationem.

Обыкновенно мы как в том, что касается вещей, так и в отношении языка, предпочитаем утверждающую фор­му положения отрицающей. В здесь приведенной форму­лировке положения об основании дело обстоит иначе. Каким образом?

Утверждающее высказывание «Всякое сущее имеет ос­нование» звучит как констатация. Оно отмечает, что лю­бое сущее снабжено основанием. Констатацию можно про­верить при помощи того, соответствует ли действительно­сти установленное и насколько. Можем ли мы теперь пере­проверить, имеет ли основание любое сущее? Чтобы про­вести дополнительную проверку, мы должны были бы вся­кое сущее, которое когда-либо и где-либо есть, было и бу­дет, поместить перед собой, чтобы затем посмотреть, каким образом оно имеет при себе основание для себя. Такая до­полнительная проверка человеку не доступна. В любой мо­мент нам известны лишь секторы различных сфер сущего, да и их-то мы знаем далеко не во всех отношениях, а только их отдельные слои и определенные уровни. Наша констата­ция «Любое сущее имеет основание» находится, так ска­зать, в шатком положении. Даже если мы допустим, что в состоянии проверить все действительно сущее на предмет того, имеет ли оно основание, то все еще остается откры­тым поле того, чего в действительности нет, и что все-таки, поскольку оно возможно, существует. Хотя это возможное, возможным образом сущее (dieses Mögliche, das möglicher-weise Seiende) относится к сущему в более широком смысле и имеет некое основание своей возможности. Но кто может позволить себе хоть сколько-нибудь окинуть взглядом все то, что возможно и возможным образом действительно?

Между тем, кто-нибудь вероятно уже сказал себе, что положение об основании в формулировке «Любое сущее имеет основание» вовсе не является лишь голой констатацией, а потому оно и не нуждается в том способе перепро­верки, что обычная констатация. Если бы положение об основании было лишь констатирующим положением, то в уточненной формулировке оно должно было бы гласить: «Любое сущее, насколько оно до сих пор могло быть наблюдаемо, имеет основание». Однако же положение об основании значит больше, а именно то, что в общем, т.е. как правило, любое сущее имеет какое-либо основание для того, чтобы существовать и чтобы существовать так, как оно существует. Однако насколько действенно это прави­ло? Действенность правила едва ли легче перепроверить, чем правильность констатации. Кроме того, бывают ис­ключения из правил. Однако положение об основании просто говорит: «Любое сущее имеет основание». То, что устанавливает положение, оно устанавливает в качестве того, у чего не может быть исключений. Положение об ос­новании не является ни констатацией, ни правилом. То, что оно устанавливает, оно устанавливает как нечто не­обходимое. Оно выговаривает это посредством двойного отрицания — «ничего... без» — в качестве чего-то не-избежного (Un-umgängliches).

Отрицающая форма положения говорит более ясно, чем утверждающая. Надлежащим образом последняя должна гласить: «Любое сущее *с необходимостью* имеет основание». Однако какого рода эта необходимость? На чем она покоит­ся? На чем основывается положение об основании? В чем само положение об основании имеет свое основание? Спрашивая таким образом, мы задеваем уже каверзность и необъясни­мость этого положения. Правда, загадочность положения об основании можно, не встречая особого сопротивления, устранить одним ударом. Себя подстраховывают тем, что то, что высказывает положение, непосредственно очевид­но; оно вовсе не нуждается ни в дополнительной провер­ке, ни в доказательстве. Именно перед лицом таких поло­жений философия наиболее охотно склоняется к тому, что­бы апеллировать к непосредственно очевидному. Однако же никто не отваживался утверждать, что положение об ос­новании безоговорочно является непосредственно очевид­ным в том, что оно высказывает. Для того чтобы нечто стало очевидным и, значит, засветилось, должен пролить­ся именно некий свет. Сияние этого света — решающее Условие того, что сказанное в положении светится таким образом, что легко схватывается нами, становится для нас очевидным.

Тогда в каком свете положение об основании является очевидным положением? Какой свет требуется положению, чтобы оно засветилось? Видим ли мы этот свет? И если мы его видим, то не опасно ли всегда видеть в свете? По-види­мому, мы сможем найти свет, при котором положение об основании становится очевидным, лишь тогда, когда вы­ясним, к какому роду положений относится это положе­ние об основании?

О положенческом характере положения об основании уже кое-что было упомянуто. Мы различили отрицающую и утверждающую формы его формулировки. Иные найдут, что мы уже достаточно говорили о форме этого положе­ния, что, должно быть, настало время без дальнейших про­волочек подробно остановиться на содержании положения об основании. Начнут утверждать, что рассмотрение фор­мы положений принадлежит грамматике и логике.

Эта точка зрения, вероятно, имеет право на существо­вание. Она даже правомерна везде, где речь идет о выска­зываниях и положениях, в которых важно исключительно содержание положения, а прежде него то, к чему относит­ся само содержание положения. Это имеет место во всех выс­казываниях, которые продиктованы нашими соображени­ями, планами, разбирательствами и расчетами. Тот же са­мый стиль высказываний обнаруживают и рассмотрение, и исследование (das Betrachten und Forschen) наук. Они ссы­лаются непосредственно на данную предметную область. Даже там, где науки специально включают соответству­ющую отнесенность к своему предмету в научно-методи­ческие расчеты, отношение к предмету представляется как нечто непосредственно данное. Это имеет силу даже в та­ких сферах, где отношение познающего субъекта к объек­ту существенно изменяется, как, например, в современной атомной физике. Пока лишь мимоходом задевается тот факт, что в современной атомной физике готовится перемена, касающаяся отнесенности к предметам, перемена, ко­торая в русле современной техники повлечет за собой из­менения в целом в способе представления человека.

Однако и этот изменившийся род представления и под­чиняющиеся ему высказывания все еще остаются разоб­щенными из-за некой пропасти в способе cказывания, ко­торый запирает в себе положение об основании. Это по­ложение в отношении его характера ни разу не удалось вернуть на плоскость употребительных положений, или даже на плоскость научных положений. Правда, на пер­вый взгляд и при первом прослушивании это положение ничем не отличается от всех других положений: «Любое сущее с необходимостью имеет основание». «У любого де­рева есть корни». «Пять плюс семь равняется двенадцати». «Гете умер в 1832 году». «Перелетные птицы осенью от­правляются на юг».

Вышеуказанные положения в общих чертах граммати­чески выстроены одним и тем же способом. Это простые выс­казывания. В этом отношении мы, прежде всего, и услышали положение об основании. До тех пор, пока это отноше­ние удерживается в качестве единственного, служащего мерилом отношения, мы не сможем освободить положение об основании из округи этой положенческой формы.

Только то, что устанавливает положение об основании и как оно это устанавливает, способ, благодаря которо­му оно, мысля строго, и есть положение, не позволяет сравнивать его со всеми другими положениями. Мы утвержда­ем это. В случае если это утверждение истинно, оно уже сейчас указывает на сомнение, касающееся того, является ли положение об основании вообще положением в смысле грамматически понятного высказывания. Предполагает­ся, что то, что оно говорит и как оно это говорит, могло бы привести нас к совершенно другому способу сказывания. Поэтому мы уже сейчас, при первой зондирующей попытке разобрать положение об основании, должны бо­лее отчетливо, хотя и все еще достаточно грубо, указать на его характерную особенность. Прежде это означало, что положение об основании не содержит в себе никакой голой констатации, что оно высказывает не только некое правило, допускающее исключения. Положение говорит нечто, что с необходимостью обстоит, таким образом, как оно обстоит: «Любое и все сущее с необходимостью имеет основание». Положение говорит нечто такое, от чего мы не можем уклониться. Положение говорит нечто обязатель­ное. Положение высказывает, как мы обычно говорим, нечто основополагающее (etwas Grundsätzliches). Положе­ние об основании есть основоположение. Пожалуй, мы могли бы зайти даже еще дальше в своем утверждении и сказать: *«Положение об основании есть основоположение всех основоположений».* Это указание едва заметным уда­ром отсылает нас к той загадочности, которая открывает­ся в этом положении и, значит, в том, что оно говорит.

Утверждение, касающееся того, что положение об осно­вании является *каким-то* основоположением, предполагает, прежде всего то, что положение об основании не является ос­новоположением наряду с большинством других, и что оно, пожалуй, есть самое высшее, в соответствии с рангом — пер­вое из всех основоположений. «Каких основоположений?» — хотели бы мы сразу спросить. Мы придерживаемся основоположений в различных сферах представления, воления и чувствования (Wollen und Fühlen). Если положение об основании должно быть высочайшим из всех основоположений, то под этим большинством основоположений мы подразумеваем те, самые первые основоположения, ко­торые служат мерилом и являются направляющими для вся­кого человеческого представления. В качестве таких пер­вых основоположений известны положение тождества, положение различия, положение противоречия, положение об исключенном третьем. К этим положениям идущая от Лейбница философская традиция недвусмысленным обра­зом причисляет также и положение об основании. Однако это положение недействительно в качестве высочайшего основоположения (также и для самого Лейбница) и даже в качестве просто основоположения. Силу высочайшего из всех первых основоположений имеет положение тождества. Часто это положение выражают формулой: А = А. Но равенство есть нечто иное, чем тождество. Ведь то, что соб­ственно означает тождество, вовсе не определено ясно и однозначно. Тождество может означать, что нечто есть оно само, и ничто большее, чем оно само: оно само есть то же самое, то же самое относительно себя самого. Часто вместо этого неточно говорят, что «быть тождественным» озна­чает «быть равным самому себе». Но равное существует только там, где есть большее. Но быть тем же самым отно­сительно себя самого может любое отдельное само по себе, любое единичное.

Другие определяют тождественность иначе. Тожде­ственность означает взаимопринадлежность (Zusammen-gehörigkeit) чего-то различного в одном и том же, или, вы­ражаясь яснее, взаимопринадлежность различного на ос­новании одного и того же. На основании? «Одно и то же» вступает здесь в игру как основание взаимопринадлежности. В тождестве говорит характер основания как то, на чем и в чем (worauf und worin) покоится взаимопринадлеж­ность различного.

Уже исходя из этого мы видим, хотя и только приблизи­тельно, что тождество в том, что оно есть, не обходится без основания. Но основание является темой положения об основании. Следовательно, положение тождества могло бы основываться на положении об основании. Таким обра­зом, не положение тождества, а положение об основании было бы высочайшим основоположением всех первых ос­новоположений.

Возможно также, что положение об основании — это только primus inter pares, первое среди первых основополо­жений, которые, в сущности, не отличаются друг от друга по рангу. Во всяком случае, утверждение, что положение об основании есть высочайшее основоположение, не цели­ком взято из воздуха. Впрочем, это утверждение противо­речит традиционному учению об основоположениях. Ведь это учение в том, что касается его мнимой ясности и пра­вомерности, также в большей степени обеспечивается простирающейся вспять привычкой представления, нежели мышлением, чьим предприятием и местопребыванием яв­ляется сомнительное, спорное, достойное вопрошания. Однако не нужно полагать, что найти это сомнительное мы можем, лишь только забредя в глубокие дебри мышления.

Но, конечно, вопрос о высочайших основоположениях и об их иерархии будет блуждать в тумане до тех пор, пока не будет внесена ясность относительно того, что же такое основоположение. Ответ на этот вопрос требует, чтобы мы достаточно четко знали, во-первых, что такое основание, и, во-вторых, что такое положение. Где и как мы можем получить надежные сведения о том, что такое основание? Предположительно, при помощи положения об основании. Однако примечательно, что темой положения об основа­нии вовсе не является основание как таковое. Напротив, положение об основании гласит: «Любое сущее с необхо­димостью имеет основание». Положение об основании, со своей стороны, предполагает, что уже определено, что та­кое основание, что ясно, в чем покоится сущность основа­ния. Положение об основании основывается на этой предпосылке. Но можно ли тогда всерьез рассматривать поло­жение, которое предполагает нечто столь существенное, как основоположение, да еще и как высочайшее основоположение. Положение об основании не слишком помога­ет нам в попытке прояснить, в чем состоит сущность такой вещи, как основание. Здесь это, однако, необходимо, если мы при обсуждении основоположения не хотим утонуть в туманном представлении того, что такое осново-положение (ein Grund-Satz).

Но равным образом необходимо прояснить и то, что же такое положение. Грамматика учит, что простое предло­жение (der einfache Satz) состоит из связи субъекта предло­жения с его предикатом. Этот последний, предикат, согла­суется с субъектом, высказывается им. Однако что озна­чает субъект? Латинское subjectum, греческое ‘υποκει’μενον означает «лежащее в основании» (das zu Grunde Liegende), то, что имеется в качестве основания, а именно в качестве основания для высказывания о том, основанием чего оно является. Следовательно, и то, что такое положение, мож­но прояснить лишь в том случае, если мы уже до этого вы­яснили, в чем покоится сущность основания.

Что такое осново-положение, остается невыясненным. Что такое положение об основании как высочайшее осно­воположение по-прежнему находится под вопросом. Такое можно утверждать только при условии, что мы отучим себя от того, чтобы быстренько, словно бы на глазок, представ­лять себе то, что обсуждается под титулом «основоположе­ние» для того, чтобы после заняться более важными вещами.

Куда бы мы не бросили взгляд, обсуждение положения об основании с первых же шагов погружается во тьму. Тут уж ничего не поделаешь. Ведь мы хотели прояснить поло­жение об основании. Между тем, ясное нуждается в тем­ном, а свет — в тени, иначе нечего было бы прояснять. Гете однажды упоминает (Sprüche in Prosa, ed. R. Steiner, S. 365) фразу Иоганна Георга Гамана, друга Гердера и Канта. Она гласит: «Ясность есть надлежащее распределение све­та и тени». И Гете добавляет коротко и емко: «Слушайте: это — Гаман!»

Вторая лекция

Было бы полезно, если бы мы уже с первых шагов, ко­торых потребовал от нас путь размышлений этих лекций, обратили внимание на то, чем мы руководствуемся и в какие края ведет нас это движение. Этот путь направля­ется к положению об основании, к тому, что говорит это положение, о чем оно говорит и как оно это говорит. По­ложение об основании гласит: Nihil est sine ratione; «Ниче­го нет без основания». Мы не останавливались подробно на содержании этого положения. Наш взгляд тотчас сворачивал с этого привычного направления пути. Напро­тив, мы вспомнили о том, к какому роду положений отно­сится положение об основании. Философия причисляет его к высочайшим основоположениям, которые также назы­вают принципами. Когда мы размышляем о положении об основании как об основоположении, та путеводная нить, которая подхватывается нами прежде всего, ведет нас словно бы снаружи, вдоль этого положения. Мы избегаем движения прямым путем к содержанию положения, к его глубинам. Поражает в этом положении то, что даже путь, не затрагивающий глубин, дает более чем достаточно по­водов для размышлений. Позднее должно выясниться, пра­вильно ли мы поступили, что избрали этот метод, т.е. на­сколько этот метод приближает нас к тому, что вмещает в себя положение об основании, и даже способствует этому в большей степени, чем, если бы мы прямо сейчас попыта­лись разобрать его содержание.

Поэтому мы не хотели бы преждевременно отказывать­ся от подхваченной в первой лекции путеводной нити. Она должна привести нас к месту, лишь оттолкнувшись от которого, мы достигнем когда-нибудь более подробного зна­ния о том, как положение об обосновании выделяется на фоне всего западноевропейского мышления. Таким обра­зом, мы впервые знакомимся с положением об основании как с основоположением. Из этого знания возникает не­кое понимание нашего привычного отношения к положе­нию об основании. Но одновременно с этим пониманием проливается свет и на нас самих и на обычный для нас способ мышления. Тогда могло бы оказаться, что положе­ние об основании, продуманное таким образом, одновре­менно способствует некоторому разъяснению нашей соб­ственной сущности, даже тогда, когда мы сами собой не занимаемся.

Независимо от того, знаем мы это или не знаем, обра­щаем ли внимание на это знание или не обращаем, повсю­ду наше местопребывание в мире, наше движение по земле есть путь к основаниям и к основанию. То, что встречает­ся нам, мы часто исследуем очень поверхностно, иногда рискуем даже заглянуть на задний план, и лишь крайне редко отваживаемся подойти вплотную к самому краю бездны мышления. Однако мы требуем, чтобы приводимые нами высказывания о том, что нас окружает и чем мы зат­рагиваемся, были обоснованы. Проникновение в суть и обосновывание определяют наши действия и побуждения (unser Tun und Lassen).

От чего зависит то, что дело с нами обстоит именно та­ким образом? Является ли это лишь фактом, с которым нам не обязательно считаться? Мир и жизнь идут своим чере­дом, и мы при этом не вспоминаем о положении об основа­нии. Наши действия и побуждения однажды воодушеви­лись тем, чтобы обосновать и проникнуть в суть всего ка­ким-либо образом. Однако единственно и именно потому, что наши действия и побуждения таким образом вооду­шевились, мы можем также спросить следующее: на каком основании наши действия и побуждения являются обосно­вывающими и проникающими в суть?

Ответ на этот вопрос содержит в себе положение об основании. Да, оно содержит ответ, но не дает, а утаивает его в том, о чем оно говорит. Положение об основании в краткой формулировке гласит: Nihil est sine ratione; «Ниче­го нет без основания». В утверждающей формулировке это означает следующее: «Все, что каким-либо образом суще­ствует, с необходимостью имеет основание». То, что гово­рит это положение, понимается сразу. Мы согласны с его высказыванием; однако отнюдь не только потому, что по­лагаем, будто положение об основании до сих пор всюду себя оправдывало и впредь в любые времена также будет себя оправдывать. Мы согласны с положением об основа­нии потому, что у нас, как говорится, есть верное чутье относительно того, что само положение должно быть пра­вильным.

Достаточно ли того, что мы таким довольно легкомыс­ленным способом только признаем положение об основа­нии? Или же это признание на самом деле является грубейшим пренебрежением самим положением? Ведь положе­ние об основании в качестве некоего положения не есть ничто (ist nicht nichts). Само положение — это Нечто (selber Etwas). Поэтому оно есть нечто такое, что, согласно соб­ственному высказыванию положения, должно иметь осно­вание. Какое основание имеет положение об основании? Само положение взывает к нам в этом вопрошании. Од­нако с одной стороны, мы противимся тому, чтобы продол­жать спрашивать в том же духе, потому что по отношению к простому положению об основании такой вопрос кажется провокационным и каверзным вопросом. С дру­гой стороны, мы благодаря самому положению об основа­нии обязаны спрашивать об основании и, сообразно, ему даже в отношении него самого. Как нам выбраться из это­го затруднения?

Мы стоим перед двумя возможностями, которые в рав­ной мере возбуждают наше мышление. Либо: положение об основании является тем положением, вообще тем единственным Нечто, чего не касается то, о чем говорит поло­жение: «Все, что каким-либо образом существует, с необ­ходимостью имеет основание». В таком случае наибольшей странностью оказалось бы то, что именно положение об основании — и оно единственное — не подпадает под область своей собственной действенности; положение об основании осталось бы без основания.

Либо: положение об основании также, и притом с необ­ходимостью, имеет основание. Но это — тот случай, когда такое основание, по всей вероятности, не может быть так­же и только каким-либо одним основанием наряду со мно­гими другими. Скорее, мы можем ожидать, что положение об основании, при условии, что оно говорит со всей своей значимостью, именно себе самому выдвинет высочайшее требование на обоснование. Основанием для положения об основании стало бы тогда основание, превосходящее все прочие, нечто такое, как основание основания.

Но где мы очутились, когда поймали положение об ос­новании на его собственном слове и таким образом дошли до основания основания? Не потребует ли основание основания сверх себя еще и основание основания основания? Если мы будем продолжать спрашивать в том же духе, то где же окажется остановка и откуда сможет открыться вид на основание? Если мышление пойдет к основанию этим путем, то неудержимо попадет в безосновательность (ins Grundlose).

Таким образом, хотелось бы предостерегающе заметить: тот, кто идет к основанию таким путем, рискует при этом подвергнуть гибели свое мышление. Это предостережение может содержать в себе глубокую истину. Но оно также может оказаться лишь беспомощной обороной против тре­бований мышления. В любом случае обнаруживается, что с положением об основании и его обоснованием, с этим по­ложением как основоположением, дело обстоит особым образом. В одном отношении это положение понимают сразу и не подвергают его проверке. В другом оно, по-ви­димому, опрокидывает наше мышление в безоснователь­ность, едва мы в отношении самого положения начинаем применять то, что оно само же и говорит.

Итак, положение об основании есть то, что сразу же бро­сает странный свет на путь к основанию и тем самым показывает, что мы попали в удивительно сумеречный, что­бы не сказать, опасный край, когда допустили основопо­ложения и принципы.

Этот край известен иным мыслителям, хотя они с пол­ным правом говорят об этом лишь очень немногое. Нам, стоящим в самом начале пути к основоположению осно­вания, нам, которые чужие в этом краю, могло бы помочь кое-что из того немногого. Тогда при разборе положения об основании мы остерегались бы как необдуманных и завышенных требований, так и невзыскательности одоле­ваемого усталостью мышления.

Известно, что Декарт хотел привести все человеческое знание к незыблемому основанию (fundamentum inconcussum), что он, прежде всего, сомневался во всем и признавал в качестве надежного познания лишь то, что пред­ставляется ясным и отчетливым. В ответ на это Лейбниц замечает, что тот не дает решения относительно того, в чем же заключается ясность и отчетливость представления, яс­ность и отчетливость, которые имеют для Декарта силу ведущих принципов. Согласно Лейбницу, в этом пункте Декарт недостаточно сомневался. Поэтому в своем письме Иоганну Бернулли от 23-го августа 1696 года Лейбниц говорит: «sed ille dupliciter peccavit, nimis dubitando et nimis facile a dubitatione discedendo»; «но тот (а именно Декарт) двойным образом ошибся: из-за того, что слишком сомне­вался и потому, что слишком воздерживался от сомнений».

Чему учат нас слова Лейбница? Тому, что для пути к основанию и для местопребывания в краю основоположений и принципов нужно одновременно две составляющие: смелость мышления и сдержанность — но каждая в нуж­ном месте.

Поэтому уже Аристотель в четвертой главе четвертой книги «Метафизики», темой которой является то, что по­зднее было названо основоположением противоречия, и обоснование этого основоположения, замечает следующее: ’ε'στι γα'ρ ’απαιδευσι'α το' μη' γιγνω'σκειν τι'νων δει ζητειν ’απο'δειξιν και' τι'νων ’ου δει («Метафизика», Г 4, 1006а 6 sq). «Имеется именно недостаток в παιδει'α, если не знают, для чего нужно искать доказательства, а для чего — не нужно».

Греческое слово παιδει'α, еще наполовину сохранивше­еся в нашем слове «педагогика», невозможно перевести. Под ним подразумевается деятельный и пригодный смысл для того, что, так или иначе, является подходящим и непод­ходящим (der wache und bereite Sinn für das jeweils Geeignete und Ungeeignete).

Чему учат нас слова Аристотеля? Тому, что παιδει'α не­обходима тому, кто отправляется в край основоположений, для того, чтобы не слишком завышать требования к осно­воположениям и не слишком их переоценивать. Или мы можем сказать иначе: παιδει'α — это дар распознавания того, что пристало делать при обычном обстоянии дел, а что — нет.

Если мы хотим еще более осознанно продумать слова Лейбница и Аристотеля, мы должны свыкнуться с мыслью, что привычное мнение содержит в себе слишком много спор­ного, отговариваясь тем, что первые основоположения и высочайшие принципы должны быть для мышления непос­редственно очевидными, абсолютно ясными и совершенно успокаивающими.

Новалис, поэт, который в то же время является и боль­шим мыслителем, осознавал это иначе. В одном фрагменте он говорит (Minor III, S. 171; Wasmuth III, n. 381):

Должен ли высочайший принцип содержать в своей задаче и высочайший парадокс? т.е. быть положением, которое ре­шительно бы не давало покоя, которое всегда бы и притягивало, и отталкивало, всегда бы вновь становилось непонят­ным всякий раз, когда бы его понимали? Сделало ли оно нашу деятельность нескончаемо активной — чтобы она не была столь усталой, столь привычной? Согласно древним мистическим сагам, бог — это нечто подобное для духов.

Чему учат нас слова Новалиса? Тому, что в краю вы­сочайших принципов принцип, вероятно, выглядит совер­шенно иначе, чем хотело бы допустить общепринятое уче­ние о непосредственной очевидности высочайших осново­положений.

Положение об основании всюду соблюдается и исполь­зуется нами в качестве подпорки и костыля; но в то же вре­мя, едва мы начинаем размышлять о нем в его же наиболее собственном смысле, как оно опрокидывает нас в безосно­вательность.

Итак, над положением об основании уже достаточно сгустились тени. И они становятся все темнее, коль скоро мы констатируем, что положение об основании вовсе не является произвольным положением наряду со всеми про­чими положениями. Оно обладает силой основоположения. Согласно нашему утверждению, оно должно быть поло­жением всех положений. Говоря наиболее радикально, это означает, что положение основания есть основание поло­жений. Положение основания — это основание положения.

Раз уж мы достигли этого, давайте придерживаться не­которое время достигнутого: положение основания — это основание положения. Здесь нечто вращается в себе самом. Здесь нечто завивается в самом себе, впрочем, не только за­пираясь, но одновременно и отпираясь. Здесь существует кольцо, живое кольцо, подобное змее. Здесь нечто ловит самого себя за свой собственный хвост. Здесь некое нача­ло, которое уже есть завершение.

Положение основания как основание положения — это странное отношение приводит в смущение наше привыч­ное представление. Это не может не поразить, если пред­положить, что внезапно охватившее нас смущение имеет подлинный исток. Правда, в этом можно было бы усом­ниться и указать на то, что наше смущение возникло лишь потому, что мы играем словами «основание» и «положе­ние», которые составляют название основоположения ос­нования. Однако эта игра слов немедленно прекратится, когда мы сошлемся на латинскую формулировку положе­ния об основании. Она гласит: Nihil est sine ratione. Но как звучит соответствующее латинское название? Лейбниц называет положение об основании principium rationis. To, что означает здесь principium, мы лучше всего узнаем из сжатой дефиниции, которую дает в своей онтологии Христиан Вольф, самый талантливый ученик Лейбница. Он говорит (§70): «principium dicitur id, quod in se continet rationem alterius». Согласно этому, principium является тем, что содержит в себе ratio для другого. Тем самым principium rationis представляет собой ничто иное, как ratio rationis: основание основания. Даже латинское название положе­ния об основании повергает нас в то же смятение и вызы­вает то же затруднение: основание основания; основание поворачивается назад к самому себе, как это возвещается в положении основания в качестве основания положения. Таким образом, дело заключается не в дословности назва­ния положения, хоть на немецком, хоть на латыни, а в том, что мы не можем идти напрямик в положении об основа­нии, а сразу оказываемся втянуты в круговое движение. Разве что стоит, пожалуй, обратить внимание на то, что немецкое название «положение об основании» абсолютно иное, нежели дословный перевод латинского: principium rationis, даже тогда, когда мы с большей точностью вместо «положение об основании» говорим «основоположение ос­нования». Ведь ни слово «основание» не является букваль­ным переводом слова «ratio» («raison»), ни слово «осново­положение» — переводом слова «principium». Как раз это и относится к загадочности положения об основании, а именно то, что положение и принцип смущают нас уже одним лишь названием, хотя мы еще совсем не начинали размышлять над его содержанием. Загадочность заключа­ется не в названиях: как будто мы могли этими словами вести пустую игру. Загадочность положения об основа­нии состоит в том, что разбираемое положение в качестве положения, которым оно является, обладает рангом и иг­рает роль принципа.

Перевод латинского «principium» новообразованным словом «основоположение» попадает в наше словоупот­ребление только в начале восемнадцатого века; это кажет­ся лишь неприметным событием в истории языка. Только в восемнадцатом веке были образованы такие привычные для нас слова как «намерение» — для intentio, «выраже­ние» — для expressio, «предмет» — для obiectum, «бытие» — для praesentia. Кто рискнул бы оспаривать, что эти не­мецкие слова прекрасно сложены? Сегодня у нас больше ничего не слагается. Почему? Потому что отсутствуют воз­можности вдумчивого разговора с волнующей нас, спо­собствующей этому традицией; потому что вместо такого говорения (Sprechen) мы отдаем себя электронным мысля­щим и вычислительным машинам; это — процесс, который приведет современную технику и науку к абсолютно но­вому образу действий и небывалым результатам, вероят­но, вытесняющим осмысленное мышление как нечто беспо­лезное и потому излишнее.

В значении латинского слова principium непосредствен­но не заключается ничего из того, что говорит наше слово «осново-положение» (Grund-Satz). Однако мы, как в философии, так и в науках, используем название «principium», принцип и основоположение, не делая различий в одном и том же значении. О нем можно сказать то же, что и о про­исходящем от греков названии «аксиома». Говорят, на­пример, об аксиомах геометрии. Евклид в своих «Нача­лах» составил группы ’αξιω'ματα. Аксиомой для него было, к примеру, положение «То, что равно чему-то одному, рав­но между собой». Греческие математики понимали аксио­мы не как основоположения. В описательном изложении этого слова проявляется то, что они под ним подразумева­ли. ’αξιω'ματα — это κοιναι' ’ε'ννοιαι. Платон охотно ис­пользовал это слово; оно означает: взгляд, ознакомление с чем-то, и именно духовным зрением (Einblick, Einblick nehmen und zwar mit dem geistigen Auge). Описательное из­ложение ’αξιω'ματα как κοιναι' ’ε'ννοιαι обычно переводят так: «общепринятые представления». Еще Лейбниц неко­торым образом придерживался этого истолкования того, что такое аксиома, правда с существенной поправкой, в соответствии с которой он определяет аксиому как поло­жение: «Axiomata sunt propositiones, quae ab omnibus pro manifestis habentur», и добавляет: «et attente considerate ex terminis constant» (Couturat. op. cit. p. 32); «Аксиомы суть по­ложения, которые всеми признаются очевидными и кото­рые состоят — если присмотреться повнимательней — из пограничных понятий». Principium rationis, основоположе­ние основания, является для Лейбница такой аксиомой.

Обязательно нужно обратить внимание на следующее: принципы и аксиомы имеют характер положений. Они суть высочайшие положения, поскольку при выведении положений друг из друга, в доказательстве и заключении они каким-то образом оказываются на первом месте. Уже Ари­стотель знал о том, что относится к кругу аксиом. Но до сегодняшнего дня нам не удавалось в достаточной степе­ни прояснить то более глубокое понимание сущности ак­сиом, которое, хотя и не непосредственно, а опосредован­но, разворачивается Аристотелем, к примеру, в связи с уже упомянутой трактовкой положения о противоречии («Ме­тафизика», ГЗ sqq.).

О чем должно свидетельствовать указание на название «аксиома», «принцип», «основоположение»? Оно должно напомнить нам о том, что с давних пор и в философии, и в науках их использовали, выдавая одно за другое, несмот­ря на то, что каждое из этих названий происходит из тех или иных различных областей представления. Между тем, они все же, хотя и несколько искусственным способом, дол­жны подразумевать под собой одно и то же, иначе они не могли бы переводиться на другой язык. Греческое ’αξι'ωμα выводится из ’αξιο'ω, «я чему-то отдаю должное» (würdige etwas). Однако что означает «отдавать должное чему-то»? Мы, современные люди, быстро находим ответ, и сразу говорим: «отдавать должное», т.е. «ценить нечто», «при­знавать его ценность» (etwas werten, in seinem Wert schätzen). Но нам хотелось бы знать, что означает 'αξιουν как по-гречески понятое воздавание должного (Würdigen). Нам нужно поразмыслить о том, что же могло означать по-гре­чески продуманное выражение «отдавать должное»; ведь греки не имели представления об оценивании (die Vorstellung des Wertens) и не знали понятия ценности.

Что значит «отдавать должное чему-то», а именно в смысле изначального греческого отношения человека к тому, что существует? «Отдавать должное» значит: выя­вить нечто в той видимости (Ansehen), в которой оно находится, и сохранить его в ней. Аксиома показывает такое нечто, которое находится в высочайшей видимости и при­том находится там не вследствие оценки (Schätzung), кото­рая исходит от человека и им дается. То, что находится в высочайшей видимости (das im höchsten Ansehen Stehende), получает этот вид (Ansicht) из себя самого. Эта видимость покоится в его собственной наружности (Aussehen). To, что, исходя из себя самого, находится в высочайшей видимос­ти (das von sich her im höchsten Ansehen Stehende), раскрыва­ет перспективу (die Aussicht) в ту высь, исходя из внешнего вида которой все остальное принимает ту или иную на­ружность и обладает своей видимостью. Скрытый смысл того, к чему отсылает по-гречески продуманная аксиома, сам по себе прост. Правда, мы этот смысл можем постичь с трудом. Это, прежде всего, заключается в том, что мы с дав­них пор привыкли понимать аксиомы в смысле принци­пов и основоположений. Такому пониманию, помимо про­чего, оказало содействие позднегреческое восприятие ак­сиом в качестве самих положений. Но, с другой стороны, и латинский principium непосредственно ничего не сообща­ет о том, что говорит в греческом слове ’αξι'ωμα. Principium — id quod primum cepit, principium — это то, что постигает­ся, схватывается первым и, следовательно, содержит пер­вое (das Erste), и таким образом является тем, что стоит на первом месте в иерархии. С другой стороны, в латинском «principium» не сообщается ничего о том, что говорит не­мецкое слово «осново-положение». Если бы мы перевели это слово обратно на греческий, то греческим словом для «осново-положения» было бы слово 'υπο’ζεσις. Платон использовал это слово в неком существенном для всего его мышления смысле. Конечно, оно не означает того, что под­разумевает под собой используемое в нашем языке слово «гипотеза», т.е. предположение, которое еще не доказано, 'υπο’ζεσις означает то, что уже лежит в основании друго­го, и всегда посредством этого другого уже явлено, даже если мы, люди, не сразу и не всегда специально его заме­чаем. В том случае, если бы удалось услышать наше не­мецкое слово «осново-положение» как буквальное, чистое эхо платоновского слова 'υπο’ζεσις, в названии «осно­воположение» появился бы другой тон и другой вес. Бла­годаря этому наш разбор основоположения основания в одно мгновение обрел бы иное основание и иную почву.

[ζεσις в платоновском 'υπο’ζεσις, разумеется, должно мыслиться в греческом смысле; ср. «Holzwege», 1950, S. 49, а также «Vorträge und Aufsätze», 1954, S. 28, 49.]

Третья лекция

Nihil est sine ratione. «Ничего нет без основания», — го­ворит положение об основании. Ничего — а, следователь­но, и этого положения об основании, и к нему это отно­сится поистине в наибольшей степени. Допустим, что имен­но положение об основании и то, о чем оно говорит, и само это сказывание (dieses Sagen), не подпадают под область влияния положения об основании. Думать таким образом означает требовать чрезмерного. Это предполагает, корот­ко говоря, что положение об основании не имеет основа­ния. Выражаясь еще точнее: «Ничего — без основания» — это, следовательно, «Нечто — без основания». Если дело обстоит таким образом, то мы оказываемся перед обстоянием дел, которое кажется в высшей степени странным, но лишь на мгновение; ведь нам в таких случаях известен выход. Каков данный случай? «Ничего — без основания» само является безосновательным. Это явное противоречие. Однако того, что противоречиво в самом себе, *быть* не мо­жет. Это говорит основоположение противоречия. Вкрат­це оно гласит: «esse non potest, quod implicat contradictionem»; «Того, что заключает в себе противоречие, *быть* не может». Всегда, когда мы хотим достичь того, что может быть и есть действительно, мы должны избегать противоречий, т.е. следовать основоположению противоречия. Поэтому любые старания, прилагаемые для того, чтобы добиться гаран­тированного знания о том, что существует, посягают не только на то, чтобы избегать противоречий, но и на то, чтобы разрешить имеющиеся посредством новых, пригод­ных для этого предположений. Науки стремятся к тому, чтобы постепенно устранить всякий раз появляющиеся в теориях противоречия и избежать того, чтобы наблюдае­мые факты оспаривали друг друга. Этот стиль представ­ления определяет пафос современной науки. Основоположение противоречия, требование безусловного его соблюдения, это скрытый побудительный мотив современной науки. Но как обстоят дела в нашем случае, который мы могли бы свести к следующей формуле: «Высочайшее осново­положение основания безосновательно»? Основоположе­ние противоречия запрещает нам думать подобным обра­зом. Однако можем ли мы в этом случае, когда речь идет о разборе одного высочайшего основоположения, опромет­чиво привлечь другое, а именно основоположение проти­воречия, в качестве задающего меру осново-положения (als maβgebenden Grund-Satz)? Как обстоят дела со значимостью основоположения противоречия? Можем ли мы принять его за основоположение, не разбирая того, что такое основа­ние и что такое положение?

Πостоянная ссылка на положение о противоречии пре­тендует на то, чтобы стать для наук самой очевиднейшей вещью в мире. Но тот, кто знаком с историей положения о противоречии, должен признать, что даже толкование его содержания является весьма сомнительной вещью. Кроме того — и это имеет первоочередное значение — уж скоро сто пятьдесят лет, как существует «Наука логики» Гегеля. А она показывает, что противоречия и столкновения не являются основанием для того, чтобы нечто не существо­вало в действительности. Напротив, противоречие — это внутренняя жизнь действительности действительного. Это толкование сущности и роли противоречия является ядром гегелевской метафизики. Начиная с гегелевской «Логики», ни в коем случае не является более несомненным положе­ние, гласящее, что там, где имеется противоречие, не может быть действительным то, что само себе противоречит (Sicnwidersprechende). Но то же необдуманное наступление продолжается по многим направлениям и в поле нашего рассуждения об основоположении основания, когда мы опрометчиво, не помня положения о противоречии, заявляем: «Положение об основании — без основания. Но ведь это противоречит самому себе, и поэтому невозможно». Разумеется. Но как тогда должны мы представлять себе та­кое обстояние дел: положение об основании — без основа­ния? Как только мы представляем себе именно нечто, мы представляем его *как* то или *как* это. Этим «как то, как это» мы размещаем представленное где-либо, словно бы укла­дывая его там, приводя, таким образом, к основанию. Наше представление всюду прибегает к помощи основания. «По­ложение об основании — без основания» — такое положе­ние кажется нам непредставимым. Но непредставимое от­нюдь не является также и немыслимым, если предположить, что мышление не исчерпывается представлением.

Если мы все-таки придерживаемся того, что положение об основании — и именно оно прежде всякого другого — имеет основание, то перед нами встает вопрос: Каким является основание положения об основании? Какого рода это, несомненно, странное основание?

Положение об основании имеет силу основоположения. Мы даже утверждаем, что оно является высочайшим осно­воположением: основанием всех положений, т.е. основанием положения как такового. В этом утверждении зак­лючается следующее: положение об основании, т.е. то, о чем оно говорит, это основание того, чем является положе­ние, чем является высказывание, того, чем является сказывание как таковое. То, о чем говорит положение об осно­вании, является основанием сущности языка. Далеко идущая мысль. Поэтому, чтобы следовать за ней, мы должны начать с ближайшего. Если бы положение об основании было высочайшим из всех положений, то в каждом случае оно было бы в то же время и основанием положения. Поло­жение основания — это основание положения. Здесь мы оказываемся в круговороте. Попали ли мы действительно уже внутрь этого круговорота? Или же, находясь снару­жи, мы лишь констатируем: это, т.е. положение основания как основание положения, выглядит как круговорот? Было бы отрадно и способствовало бы делу, если бы мы смогли так быстро попасть в этот круговорот или даже в его центр. Ведь в центральной области вихря, как говорят, должна царить тишина.

Однако пока мы — чужаки в краю положения об осно­вании, и поэтому плохо знаем, как продвигаться по это­му краю. Мы заметили, что этот край лежит в тени и дви­жение в нем затруднительно, ведь света для этого слиш­ком мало. Но дело-то как раз в том, что положение об ос­новании традиционно относят к ясным и очевидным по­ложениям. Те положения, которые непосредственно очевид­ны, повсюду считаются основоположениями, которые на­зывают также принципами или аксиомами. В конце кон­цов, обнаружилось, что этот удобный способ поверхност­но, как бы спустя рукава, говорить об аксиомах, принципах и основоположениях, приравнивая их значения друг к другу, все же весьма сомнителен. Ведь эти три названия — греческое слово ’αξι'ωμα, латинское principium и немец­кое «основоположение» — говорят, исходя из совершенно различных областей представления. В этом, на первый взгляд, безобидном различии словесных значений скрыва­ется основная черта истории западноевропейского мыш­ления: истории не как чего-то прошедшего, а как до сих пор длящегося, современного нам, истории как чего-то, едва ли не определяющего судьбу.

Между тем, уже не одно столетие назад люди сообща выработали и довели до совершенства некий способ мыш­ления и речи. Аксиомы суть основоположения, прежде всех и наиболее высоко оцениваемые по отношению к другим, подчиненным им положениям. При этом не принимается во внимание то, насколько и в каком смысле аксиомы сами по себе являются воздаяниями должного (Würdigungen), воз­дающими должное чему-либо без оглядки на производные положения, т.е., если придерживаться греческого понима­ния: насколько они позволяют чему-то находиться в его собственной видимости и насколько сохраняют ее. Principie же суть то, что стоит на первом месте, в самом первом ряду. Principia отнесены к очередности и порядку. «Осново-положения» уже самим своим именем говорят о том, что сфе­ра порядка, о которой, согласно распространенному мнению, идет речь в аксиомах и принципах, представляет со­бой сферу положений. Мы считаем это само собой понят­ным, нисколько при этом не задумываясь. Лишь из этого понимания аксиом, ориентированного на понимание их в качестве положений, в новейшее время разворачивалось представление об аксиомах, согласно которому роль ак­сиом заключается в том, что они в качестве предпосылок и установлений обеспечивают построение лишенной проти­воречий системы положений. Аксиоматический характер аксиом состоит исключительно в том, что они выполняют задачу нейтрализации противоречий и защиты от них. А то, что могла бы аксиома, взятая сама по себе, высказать сверх этого, не имеет предметного значения. Беспредмет­ная в этом смысле аксиоматическая форма научного мыш­ления стоит сегодня перед необозримыми возможностями. Это аксиоматическое мышление уже готово так изменить мышление человека, чтобы то приспособилось к существу современной техники, хотя мы этого еще не замечаем и не ощущаем в полной мере значения этого. Тот, кто задума­ется над этим процессом, очень скоро поймет, что раздаю­щиеся тут и там речи об освоении техники человеком обя­заны своим происхождением тому способу представления, который движется пока только по окраинам области того, что сейчас *существует.* Поверхностным остается и утвер­ждение, гласящее, что человек стал рабом машин и аппаратов. Ведь одно дело — констатировать это; а совсем дру­гое — продумать не только то, насколько человек нашей эпохи порабощен техникой, но и то, насколько он должен соответствовать существу техники и как в этом соответ­ствии возвещают о себе более изначальные возможности свободного Dasein человека. Научно-техническое конструирование мира разворачивает свои собственные притяза­ния на формирование облика всего, что только появляется на свет в таком мире. Поэтому то, что называют несооб­разным именем «абстрактное искусство», обладает своей легитимной функцией в области этого научно-техничес­кого конструирования. Для этого замечания я намеренно использовал слова иностранного происхождения, понятные в любом уголке планеты.

Если мы теперь укажем на уравнивающее использова­ние аксиом, принципов и основоположений и при этом примем во внимание, что это использование служит аксиоматическому обеспечению исчисляющего мышления, то придвинемся вплотную к некоему осмыслению, в котором должно кое-что решиться.

Было бы недальновидно и в то же время самонадеянно пренебрежительно судить о современном аксиоматическом мышлении. Но было бы также по-детски трогательно, если бы мы полагали, что это современное мышление можно вернуть обратно к тому великому и свободному истоку, каким является для него мышление греков. Существует только один плодотворный путь, который ведет сквозь со­временное аксиоматическое представление к его скрытым основаниям. Пока же в силе остается привычное представ­ление об аксиомах, принципах, основоположениях и их роли. Мы размышляем о том, как мы соотносимся с высо­чайшими основоположениями. И оказывается, что мы со­блюдаем их без всяких размышлений.

У нас нет совершенно никаких мыслей по поводу того, где существует нечто такое, как аксиомы, принципы и ос­новоположения, где находится их дом, откуда они происходят. Принципы — это, вероятно, некая вещь разума (eine Sache der Vernunft), а основоположения — нечто такое, что касается рассудка, то, что постоянно занимает наши мыс­ли. Впрочем, хотя формулы этих основоположений, по-ви­димому, демонстрируют их всеобщую значимость, поло­жения останутся пустыми до тех пор, пока мы не будем в состоянии мыслить их содержание, исходя из полноты су­щества того, о чем они говорят.

О чем говорит основоположение основания? К чему оно относится? Откуда оно говорит?

Эти вопросы вовсе не направляют по ложному пути, хотя создают видимость того, что их разбор мог бы в чем-то способствовать подъему наук, что он якобы должен был даже философию склонить к тому, чтобы она помимо всего прочего занималась обдумыванием насущных нужд со­временной эпохи.

Такие опасения вполне оправданы. Поэтому прежде, чем мы приступим к разбору положения об основании, не­обходимо дать последнюю из тех характеристик, которые словно бы вращаются вокруг положения, причем с внеш­ней стороны. Последующее должно еще больше прояснить то, где же мы есть таковы, как мы есть, коль скоро мы приступаем к разбору положения об основании.

Лейбниц называет положение об основании principium grande, могущественным принципом (groβmächtiges Prinzip). То, что подразумевает это отличие могло бы стать ясным в своей полной значимости только в том случае, если бы мы уже были в состоянии вступить в мысленный диалог с Лейбницем. Но это будет оставаться для нас затруднитель­ным до тех пор, пока мы в достаточной степени не разбе­рем положение об основании. В первый, и именно метафи­зический, диалог с Лейбницем вступил Шеллинг, и этот ди­алог длился вплоть до ницшевского учения о воле к власти.

Однако могущество положения обосновании открыва­ется нам уже тогда, когда мы обращаем внимание на фор­мулировку principium rationis, нередко встречающуюся у Лейбница. Она гласит: nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa. «Ничего нет без основания, или: не бывает след­ствия без причины». Положение, гласящее, что не бывает следствия без причины, называют также принципом при­чинности. В только что процитированной формуле Лейб­ниц явно отождествляет принцип основания и принцип причинности при помощи слова «sive» (или). В этом отож­дествлении пытаются отыскать недостатки, предлагая об­думать следующее: хотя всякая причина является неким видом основания, но не всякое основание демонстрирует характер причины, которая имеет своим результатом не­кий эффект. Давайте подумаем над приводимой выше ак­сиомой из «Начал» Евклида: «То, что равно чему-то од­ному, равно между собой». Эта аксиома может служить основанием, выступая в роли высшего положения для ка­кого-либо заключения. Согласно этому основанию, две определенные величины оказываются равными друг дру­гу. Однако эта аксиома не может повлиять на то, чтобы две определенные величины однажды стали равными друг другу, подобно тому, как дождь влияет на то, что крыша становится мокрой. Основание и результат не то же самое, что причина и следствие.

Эти замечания в определенном отношении оправданы. Но поучать в этом Лейбница не рискуют. Такое поучение могло бы даже преградить нам путь к своеобразию лейбницевского мышления. Поэтому мы оставляем открытым вопрос об отношении между положением об основании и принципом причинности. Поскольку становится ясным, что принцип причинности принадлежит области, подвла­стной принципу основания. Итак, заключается ли могу­щество положения об основании в том, что оно включает также и принцип причинности? Указанием на это вклю­чение, которое часто выглядит как отождествление обоих принципов, мы определяем в лучшем случае лишь объем сферы, подвластной могущественному принципу. Но мы хотели бы знать, в чем заключается власть могуществен­ного принципа. Мы бы хотели рассмотреть, что собствен­но властвует в этом принципе и как оно властвует.

До сих пор всегда говорилось лишь о формулировке по­ложения об основании, которую мы назвали краткой фор­мулировкой. Эта формулировка является укороченной по сравнению с той, которую Лейбниц считал подлинной и строгой и потому единственно авторитетной.

В одном из своих поздних трактатов (Specimen inventorum, Philos. Schriften ed. Gerhardt VII, 309) Лейбниц пишет: duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, Principium nempe contradictionis... et principium reddendae rationis; «Существует два высочайших принципа для всех видов доказательств, это — разумеется — принцип про­тиворечия и принцип *reddendae* rationis». Второй принцип гласит, quod omnis veritatis reddi ratio potest (ib.), «что для любой истины (то есть, согласно Лейбницу, для любого истинного положения) основание может быть возмещено». Principium rationis для Лейбница, мысля строго, является principium reddendae rationis. Rationem reddere значит: «воз­вращать основание обратно» (den Grand zurückgeben). По­чему — обратно и куда —обратно? Потому что, когда в способах доказательств, вообще говоря, в познании речь идет о *представлении предметов* (das Vorstellen der Gegenstände),это «обратно» вступает в игру. Латинский язык философии высказывается еще более определенно: «Представление есть re-praesentatio». To, что встречается, ставится в настоящее (in eine Gegenwart) по отношению к представляющему Я, презентируясь обратно на него и навстречу ему. В соответствии с principium reddendae rationis представление, если оно является познающим, должно воз­вращать обратно (reddere) в представление, т.е. ему само­му же, основание того, что встречается. В познающем представлении познающему Я до-ставляется (wird zugestellt) основание. Этого требует principium rationis. Поэто­му для Лейбница положение об основании является осно­воположением основания, которое должно быть доставле­но (der Grundsatz des zuzustellenden Grundes).

При определении principium rationis как principium reddendae rationis Лейбниц замечает следующее: vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa; «или, как обычно говорят, ни­чего не происходит без причины». Лейбниц отделяет вуль­гарную формулировку principium rationis от философски осмысленной. Из этого и тому подобных мест выясняется, что строгая формулировка положения об основании дос­тигается лишь тогда, когда положение представляется в качестве основоположения доказательства, т.е. в более широком смысле, чем основоположение высказывания. Duobus utor in demonstrando principiis (ib., VII, 199); «При до­казательстве я использую два принципа». Лейбниц имеет в виду положение о противоречии и положение об основа­нии. Для Лейбница положение об основании является принципом для положений и высказываний, в первую оче­редь для тех, которые использует философское и научное познание. Положение об основании есть основоположение в любое время возможной и необходимой доставки осно­вания для какого-либо истинного положения. Положение об основании есть основоположение необходимого обосно­вания положений. Могущество принципа заключается в том, что он властвует над всем познанием, которое выска­зывается в положениях, что он несет и направляет его.

Но теперь строгая формулировка principium rationis как principium reddendae rationis явно содержит в себе некое ог­раничение. Название principium reddendae rationis можно дополнить: cognitioni: принцип основания. Поскольку это ос­нование должно быть возвращено обратно познанию, оно тем самым является обоснованным и таким образом истин­ным. Итак, principium reddendae rationis относится лишь к познанию, а *не,* как это может показаться, ко всему проче­му, что так или иначе *существует.* Так что же, значимость principium reddendae rationis ограничивается познанием? Но этому противоречит то, что principium rationis в своей обыч­ной формулировке может быть применен ко всему, что ка­ким-либо образом *существует.*

Однако principium rationis в форме principium reddendae rationis ни в коем случае не является ограничением прин­ципа сферой познания. Очень важно ясно видеть это с са­мого начала. Так как только благодаря такой проница­тельности мы полностью поймем, в каком смысле principium rationis является principium grande, могущественным прин­ципом. Только тогда, когда мы ухватим этот смысл, мы более ясно увидим, что является властвующим (das Machtende) в положении об основании.

Познание считается неким родом представления. В *этом* установлении нечто, что нам встречается, приходит к сто­янию, к статичности (kommt zum Stehen, zum Stand). Встре­чающееся, приведенное в представлении к статичности, есть *предмет.* Для Лейбница и для всего мышления Ново­го времени способ, каким сущее «есть», покоится в пред­метности предметов, т.е. на их противостоянии представ­лению. Для представления представленность предметов от­носится к предметности предмета.

Но теперь principium rationis как principium reddendae rationis говорит: «Это представление и представленное в нем, т.е. предмет в его противостоянии (der Gegenstand in seinem Gegenstehen), должен быть чем-то обоснованным». Однако противостояние предмета составляет тот способ, каким предмет стоит как таковой, т.е. *есть.* Тем самым стро­гая формулировка principium rationis как principium reddendae rationis вовсе не является ограничением положения об ос­новании, напротив, principium reddendae rationis может быть применен ко всему, что является предметом, т.е. к тому, что в обозначенном смысле «есть». Согласно этому, строгая формулировка principium rationis как principium reddendae rationis содержит в себе определенно направленное и реша­ющее истолкование того, что говорит неограниченное по­ложение об основании: «Ничего нет без основания». Те­перь оно говорит следующее: «Нечто «есть», т.е. засвиде­тельствовано в качестве сущего лишь тогда, когда оно выс­казано в положении, удовлетворяющем основоположению основания как основоположению обоснования». Могуще­ство положения об основании разворачивает свою власть в том, что principium reddendae rationis — являющийся на первый взгляд лишь принципом познания — в то же время и именно в качестве основоположения познания становит­ся принципом для всего, что *есть.*

Лейбниц смог отдельно открыть положение об основа­нии, которому следовали уже не одно столетие, в виду того, что тот постоянно напоминает о себе, именно потому, что должен был сказать о principium rationis как principium reddendae rationis; мы говорим «должен был» и, конечно, не подразумеваем под этим непреодолимого слепого принуждения, которому подвергался Лейбниц. Мы полагаем под этим свободу, которая дала возможность Лейбницу в его время расслышать в уже звучащем речении (Spruch) поло­жения об основании решающее требование (Anspruch) и привести его — в буквальном смысле — к языку, в кото­ром выговорится содержание положения, еще не установ­ленного в качестве основоположения. Это требование по­ложения об основании говорит в слове reddere, «возвра­щать обратно», «приносить», «до-ставлять» (zu-stellen). В этом же смысле мы говорим о доставке почты. Ratio — это ratio reddenda. Это означает, что основание является тем, что должно быть доставлено представляющему, думающему человеку. Великое и постоянное в мышлении мыслите­ля заключается в том, чтобы умышленно дать слово тому, ля всегда уже звучит. То, что движет мышление Лейбница соответствующим образом проявилось во включении одного единственного, и притом привычного слова: principium rationis - это principium *reddendae* rationis. Reddendum, требование доставки основания есть то, что властвует в положении об основании как в могуществен­ном принципе. Reddendum, требование доставки основа­ния обязательно и непрерывно звучало в течение всего Нового времени и продолжает звучать в наши дни. Redden­dum требование доставки основания, медленно протискива­лось между мыслящим человеком и его миром, чтобы неким новым способом овладеть человеческим представлением.

Ощутили ли мы уже, сущие здесь и теперь, это властво­вание могущественного положения об основании? Испы­тали ли его, отдавая себе в этом отчет, и обдумали ли его в достаточной степени? Если мы не хотим себя обманывать, то мы все должны признать: «Нет». Все, говорю я, а зна­чит, и те, у которых время от времени уже возникали мыс­ли о «сущности основания».

Как же обстоит дело? Мы с большим усердием занима­емся изучением наук. Мы изучаем области их интересов вплоть до отдаленнейших закоулков и крошечных угол­ков Мы упражняемся в научном способе действия. Мы много слышали об отдельных дисциплинах и при этом об­ращаем внимание на совокупность наук. Мы можем ска­зать о том, что царства природы и истории не так сильно и жестко отделены друг от друга, как это могло бы пока­заться при взгляде на разрозненность факультетов универ­ситета. Повсюду в изучении наук присутствует деятель­ный радостный дух творчества. Но если мы на одно мгно­вение вспомним прежде поставленный вопрос, мы вынуж­дены будем сказать, что при всем своем усердии к наукам мы ещё нигде и никогда не наталкивались на положение об основании. И все же без этого могущественного прин­ципа не существовало бы ни одной современной науки, а хотя бы без одной такой науки не существовало бы и ны­нешнего университета. Он основывается на положении об основании.

Как же мы должны себе это представлять: университет основан на неком положении? Сможем ли мы отважиться на такое утверждение?

Четвертая лекция

Итак, мы слышим положение об основании: «Nihil est sine ratione». «Ничего нет без основания». Едва услышав, мы уже с ним согласны. Так как мы непосредственно не находим ничего, что могло бы говорить против этого по­ложения. Но прежде всего мы не находим также и ничего, что говорило бы о том, что над этим положением нужно поразмыслить как-то по-особому.

Таким образом, это положение принадлежит к тому мно­гому само собой понятному и безразличному нам, через что мы проходим ежедневно. Поэтому мы полагаем, что это по­ложение всегда уже было известно. Это определенным об­разом соответствует действительности. Но то, каким об­разом положение об основании всегда уже звучит не толь­ко фактически, но и с необходимостью, и в каком смысле здесь говорится о необходимости, мы скоро узнаем точнее. Между тем, мы уже в самом начале нашего пути должны были приучить себя к тому, что положение об основании в качестве положения было открыто Лейбницем только в сем­надцатом веке. Многие склоняются к тому, что дух сем­надцатого века привел к открытию положения об основа­нии в качестве принципа. Но с равным правом можно ска­зать, что только открытие principium rationis в качестве од­ной из первых аксиом всего представления и поведения оп­ределило дух семнадцатого века, как и всех последующих столетий вплоть до наших дней, а также течение нынеш­него времени. Пожалуй, оба эти мнения справедливы. Однако ни одному из них не хватает спокойной осмотри­тельности, которая необходима для того, чтобы раскрыть историю долгого отсутствия и внезапного проявления по­ложения об основании. Во всяком случае, установлено, что человек, открывший принцип основания, т.е. сам Лейбниц, закрепил за principium rationis отличие principium grande, мо­гущественного принципа.

При этом мы, оставаясь в рамках предварительного ос­мысления, хотели бы прояснить, насколько положение об основании является могущественным принципом. В каком отношении мы должны понимать его могущественность? Смысл его могущества был бы чересчур ограничен, если бы мы свели могущество principium rationis только к той роли, которую он исполняет внутри философии Лейбни­ца, обладающей, как и любая другая философия Нового времени, характером системы даже тогда, когда эта систе­ма не подается как готовое мыслительное строение.

Положение об основании служит задающим меру прин­ципом внутри лейбницевской системы лишь потому, что этот принцип относится ко всему, что есть. Ведь формулировка, которую сам Лейбниц называл вульгарной, гла­сит: nihil fit sine causa. «Ничего не происходит без причи­ны», т.е. ничто не становится чем-то сущим без причины. Вульгарная формулировка положения об основании не яв­ляется ложной, однако она не точна в лейбницевском смыс­ле. Principium rationis, который может быть применен ко все­му, что каким-либо образом есть, управляет не только об­ластью природных процессов, но также и областью, кото­рую мы сегодня называем «историей». Более того, приро­да и история принадлежат к сущностной цельности суще­го (das Wesensganze des Seienden), которую Лейбниц в соот­ветствии с самым ранним словоупотреблением западноев­ропейского мышления называет «Natura». Это слово пишет­ся с большой буквы. Один из самых глубоких в ряду по­здних и трудных для понимания трактатов Лейбница со­ответственно начинается словами (Gerh. VII, 289 ff.): *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. «В Природе есть *основание* для того, почему скорее существует нечто, а не ничто». Под «Природой» здесь не подразумевается не­кая сфера сущего в отличие от какой-либо другой. «Природа» названа сейчас в том смысле, который мы мыслим, когда говорим о природе вещей: Natura, quam rebus tribuere solemus (Gerh. IV, 504 ff.); «Природа, которой мы обычно наделяем вещи, приписываем ее им». Соответствующим ос­нованию в понятой таким образом природе вещей являет­ся то, почему скорее существует нечто, а не ничто.

Первое и решающее слово этого трактата, а именно сло­во Ratio, в рукописи подчеркнуто. В одном из следующих предложений Лейбниц говорит: Еа ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. «Это основание (в <природе> вещей, соответственно чему они как раз имеют такую склонность — скорее существовать, чем не существовать) должно ка­ким-либо образом присутствовать в действительно сущем (Wirklichen Seienden) или в его причине». Должна существо­вать некая первая причина. В следующем предложении это существующее названо ultima ratio Rerum, предельным (вы­сочайшим) образом сущим основанием всех вещей (der äuβerste (höchste) seiende Grund aller Dinge). И Лейбниц добавляет: et (а именно illud Ens necessarium) uno vocabulo solet appellari DEUS, «и (то сущее, которое необходимо в каче­стве высочайшего основания) обычно обозначается словом *"Бог"».*

Сущностная цельность сущего, даже сама prima causa, Бог, управляется principium rationis. Область влияния по­ложения об основании охватывает все сущее, включая и его первую сущую причину. Благодаря этому указанию могущество principium rationis становится еще очевиднее. Но, собственно говоря, это демонстрирует нам лишь объем его сферы влияния.

Однако мы спрашиваем о том, что является властвую­щим в могущественном принципе. Это властвующее мы рассматриваем тогда, когда придерживаемся той формулировки principium rationis, которую Лейбниц в отличие от вульгарной считал строгой и единственно авторитетной. Эта строгая формулировка principium rationis проявляется в соответствующем уточненном названии. Оно гласит: principium reddendae rationis: основоположение основания, которое должно быть возвращено обратно (der Grundsatz des zurückzugebenden Grundes). Это означает, что в соответствии с положением об основании само основание ни где-либо, ни каким-либо образом не наличествует в неопределенном и безразличном нам. Основание как таковое требует свое­го возвращения обратно *в качестве* основания — обратно (ге) именно в направлении чего-то репрезентирующего, т.е. в направлении представляющего субъекта и *через* него *для* него же. Основание требует своего проявления повсю­ду таким образом, что все в области этого требования ка­жется следствием, т.е. должно быть представлено как пос­ледовательность. Лишь то, что так изображается нашему представлению и так противо-стоит (be-gegnet) нам как установленное и поставленное на свое основание, призна­ется надежно стоящим (sicher Stehendes), т.е. предметом. Лишь стоящее таким образом является тем, о чем мы с уве­ренностью можем сказать: «Оно *есть*».

Лишь это в обоснованном представлении приведенное к стоянию нечто (das in einem begründeten Vorstellen zum Stehen Gebrachte) может быть признано сущим. Но представление является обосновывающим тогда, когда то или иное осно­вание в качестве обосновывающего доставляется пред­ставляющему субъекту. Поскольку это происходит, и толь­ко поэтому, представление удовлетворяет требованию обо­снования. Но это требование говорит в самом основании, поскольку как таковое оно требует до-ставки (die Zu-stellung) во всяком представлении. Властвующим в положе­нии об основании является требование доставки основа­ния. Это требование, reddendum, властвует над всяким человеческим представлением. Однако, несмотря на это principium reddendae rationis не является лишь принципом по­знания. Дело обстоит иначе: согласно ведущей мысли философии Нового времени, нечто «есть» лишь потому, что обоснованное представление обеспечило его для себя в ка­честве своего предмета; поэтому principium reddendae ratio­nis остается высочайшим основоположением не только по­знания, но в то же время и основоположением предметов познания.

Все, что есть, *есть* в связи с..., являясь самим следствием основания, и таким образом есть вследствие и сообразно с требованием доставки основания, каковое требование и говорит в положении об основании как в principium reddendae rationis. Сказанное можно прояснить и одновре­менно подтвердить, если в процитированных предложени­ях Лейбница проследить его мысль в обратном направле­нии, дойдя до того, на чем они основываются, согласно собственным высказываниям Лейбница.

В качестве ultima ratio природы, в качестве предельно­го, высочайшего и таким образом первого сущего основа­ния для природы вещей можно установить то, что обычно называют словом «Бог».

В природе вещей есть основание для того, что скорее не­что есть, чем для того, что ничего нет. Это основание зо­вется Богом как первейшей сущей причиной всего сущего. Однако чем ценно положение, гласящее: «Должно быть ос­нование для того, что скорее есть нечто, чем для того, что ничего нет»? Этим положением Лейбниц начинает свой трактат. Стоит повторить его дословно: *Ratio* est in Nature, cur aliquid potius existat quam nihil. «В Природе есть *основа­ние* для того, почему скорее существует *нечто,* а не нич­то». Но теперь это передвинутое на первое место положе­ние уже само является неким следствием, а именно следстви­ем положения об основании. Непосредственно в связи с вышеназванным положением Лейбниц продолжает: Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione. «Это — а именно то, что говорится в первом предложении, — является consequens, следствием того principium magnum, того великого основоположения, которое говорит, что ни­чего не появляется, т.е. ничего не попадает в бытие без основания».

Если говорить наиболее радикально, это означает, что лишь постольку, поскольку положение об основании яв­ляется действительным, существует Бог. Тотчас снова возникает вопрос: А насколько действительно положение об основании? Если положение об основании является прин­ципом, обладающим могуществом, то в его властвовании (in seinem Machten) заключается некий род действия (eine Art von Wirken). На самом деле, в упомянутом трактате (n. 2) Лейбниц говорит о том, что высочайшим положениям подобает некое действие, efficere. Однако всякое действие (согласно положению об основании) требует причины. Но первой причиной является Бог. Следовательно, положение об основании действительно лишь постольку, поскольку существует Бог. Однако Бог существует лишь постольку, поскольку положение об основании является действитель­ным. Такое мышление движется по кругу. Правда, мы ос­танемся далеко за рамками лейбницевского мышления, если предположим, что он успокоился, приняв это круго­вое отношение, которое легко можно продемонстрировать как не совсем правильное или же вовсе выдать за ошибоч­ное. Никому из нас, пожалуй, эти процитированные предложения Лейбница не представляются абсолютно понят­ными. Прежде всего и единственно важно теперь быть про­ницательными: положение об основании постольку явля­ется властвующим над всем принципом, поскольку осно­вание, согласно строгой формулировке основоположения, претендует на то, что все, что есть, *есть* вследствие, т.е. благодаря специально осуществленному выполнению тре­бования основания. Впредь важно не терять из виду то, что в первой строгой формулировке положения об основа­нии проявляется требовательный характер основания.

Principium reddendae rationis требует, чтобы всякое пред­ставление предметов являлось неким обосновывающим себя представлением, а значит, чтобы и сам предмет в таком представлении так или иначе был обоснован, т.е. обеспечен.

Но теперь наука Нового времени понимается как пре­восходный способ обосновывающего представления пред­мета. Согласно этому, она покоится на основоположении основания, которое должно быть доставлено. Без науки Нового времени не было бы ни одного современного уни­верситета. Если мы признаем себя принадлежащими сей­час университету, то двигаемся по земле, на которой по­коится сам университет. Это и есть положение об основа­нии. Однако стоит удивляться тому, что мы еще никогда до сих пор не встречались здесь с положением об основании. И таким образом высказывание, заключающееся в том, что университет покоится на положении об основании, было бы преувеличенным и весьма странным утверждением.

Если университет построен не на самом положении, то, возможно, на том, что говорит это положение? Мы слы­шали, что оно говорит о reddendum. В положении говорит требование доставки основания для всех высказываний, для любого оказывания. *Откуда* говорит это требование основанием своей доставки?

Заключается ли это требование в сущности самого ос­нования? Прежде чем зайти в своих вопросах так далеко, мы ограничивались тем, что справлялись, прежде всего, у самих себя, слышим ли мы требование доставки основа­ния. Мы должны были ответить: «Да» или «Нет». Да — если недавно у нас в ушах настойчиво звучало требова­ние доставки основания. Нет — если мы едва ли могли расслышать это насущное требование. Где бы мы ни были, мы всегда двигаемся в области излучений требования до­ставки основания. И в то же время непривычно тяжело спе­циально обращать внимание на это требование, чтобы расслышать в нем *тот* язык, на котором оно собственно говорит. Мы используем аппаратуру, чтобы устанавли­вать и контролировать радиоактивность атмосферы. Но не существует ни одного аппарата, который помог бы нам услышать требование, взывающее о доставке основания. Правда, самим своим наличием аппараты подтверждают и наличие того, что они регистрируют, т.е. того, что сей­час могущественное положение об основании разворачи­вает свое властвование способом, до сих пор несуществу­ющим для слуха.

Ибо человечество зашло сейчас так далеко, что даже ту эпоху, в которую вступило его историческое бытие, назы­вает в соответствии с открытием ставшей ему доступной атомной энергии. Мы живем, как говорится, в атомный век.

Мы вовсе не нуждаемся в разгадке того, о чем это гово­рит. Кому хочется брать на себя смелость совершить это разгадывание? Ведь сегодня мы можем делать нечто иное. Любой может пространно рассуждать о том тревожном, что скрывается под, на первый взгляд, безобидным именем, присвоенным веку. Человек определяет эпоху своего исторического бытия, исходя из напора и расположения при­родной энергии.

Dasein человека отчеканено атомом. Это слово называ­ет сегодня то, что в настоящее время, пожалуй, доступно «мышлению» лишь незначительного числа людей. Между тем, характеристика эпохи в качестве атомного века ото­бражает то, что есть. Ибо остальное, то, что существует и называется еще культурой: театр, искусство, кино и ра­дио, но также литература и философия, даже вера и рели­гия — все это, прихрамывая, только плетется за тем, что налагает на век отпечаток атомного века. Об этом может сообщаться различными способами, чем собственно и за­нимаются сегодня крайне ловко и услужливо «иллюстрированные газеты». Такой род «информации», разумеется, также лишь примета времени. «Информация», слово инос­транного происхождения, здесь больше подходит, посколь­ку подразумевает непосредственное, единовременное сооб­щение и уведомление, принимая которое, читатель и слу­шатель ко всему прочему подвергает себя незаметной че­канке (Prägung) (формированию). Мы больше не позволим ускользнуть от нашего вдумчивого взгляда тому, что эпо­ха истории человечества отчеканена атомом.

Однако атомный век не мог бы существовать без науки об атоме. Это, как обычно говорится, азбучная истина. И все же она содержит в себе нечто лишь наполовину продуманное (если нас это удовлетворит). Между тем, мы можем и даже должны спросить: «Откуда происходит наука об атоме?» Она управляется дисциплиной, которая зовется ядерной физикой, но сегодня уже более подобающим ей образом обозначается как физика элементарных частиц. Ведь до недавнего времени современная наука об атоме знала лишь протон и нейтрон в качестве таких частиц. А сегодня их известно уже более десяти. И наука уже вовле­чена в то, чтобы перевести обратно это рассеянное многообразие в некое новое единство как нечто несущее (als das Tragende). Что означает эта вовлеченность, которая подталкивает науки к тому, чтобы всегда обеспечивать более соразмерное единство того, что предлагает себя ему в ка­честве представимого наличия (als vorstellbarer Bestand) те­орий и наблюдаемых фактов? Уже упоминалось, что воп­росы наук все снова и снова подстрекаются к тому, чтобы устранять возникающие противоречия. Это устранение происходит благодаря продвижению при разрешении противоречий в неком единстве, пригодном для того, чтобы удерживать это нечто, которое видимым образом проти­воречит себе, т.е. для того, чтобы давать ему некое основа­ние. В вовлеченности представления и вопрошания поми­мо противоречий правит еще и требование доставки соот­ветствующего основания.

Мы сказали, что атомный век покоится на науке об ато­ме, и спросили, откуда происходит эта наука. Однако этот вопрос не желает заниматься выяснением хода событий ис­тории возникновения и развития этой науки; он хотел бы вспомнить о том, что же такое самый глубинный стимул самой этой науки, независимо от того, осознается он ис­следователями или нет. И обнаруживается, что этот сти­мул и вовлеченность в постоянное устранение противоре­чий внутри множественности спорящих друг с другом тео­рий и несовместимых фактов происходит от требования principium reddendae rationis. Это требование — нечто иное, нежели сама наука. Требование доставки основания яв­ляется для наук тем элементом, в котором их представле­ние двигается как рыба в воде или как птица в воздухе. Наука соответствует требованию ratio reddenda, и притом безоговорочно. В противном случае она не могла бы быть тем, чем она есть.

Но, соответствуя требованию reddendum. звучащему у нее в ушах, наука все же не слышит его так, чтобы быть способной размышлять о нем. Следовательно, если мы говорим «атомный век» (а мы больше не произносим это имя машинально), то обращаем внимание на то, что мы, жи­вущие в этом веке, находимся в подчинении у требования могущественного principium reddendae rationis. Мы лишь потому являемся сегодня такими, какие мы суть, что над нами властвует великое требование доставки основания. Атомный век в качестве планетарной эпохи человечества отличается тем, что власть могущественного принципа, principium reddendae rationis, неким зловещим образом разворачивается в авторитетной области Dasein человека, если вовсе не высвобождается. То, что здесь употреблено слово «зловещий», не подразумевает под собой никакого плаксивого смысла. Здесь буквально и объективно долж­но мыслиться то, что единственное в своем роде высвобож­дение требования до-ставки основания грозит всему тому близкому, что окружает человека. Оно лишает его любо­го основания и почвы для оседлости, т.е. для всего того, из чего до сих пор вырастал всякий великий век человечества, всякий объясняющий мир дух, всякая чеканка человечес­кого образа.

Так проявляется крайне странное состояние современ­ного человека, состояние, противостоящее всякому обыч­ному полаганию повседневных представлений (alles gewöhnliche Meinen der Alltagsvorstellungen), в которых мы беспорядочно носимся как слепые и глухие: требование могущественного принципа об основании, которое необходимо доставить, отнимает у сегодняшнего человека осед­лость. Чем решительней проводится охота по усмирению колоссальной энергии, благодаря чему потребность человека в энергии должна быть удовлетворена по всей земле и на все времена, тем скуднее становится способность че­ловека строить и жить в области сущностного (im Bereich des Wesenhaften). Это и есть то загадочное противоречие меж­ду требованием доставки основания и лишением почвы.

Важно увидеть то, как протекает эта высокая игра меж­ду доставкой и лишением. Важно продумать то, к чему приведет эта игра в будущем. Важно спросить, какое уча­стие в этой игре принимает невидимое господство могу­щественного принципа основания. Важно заметить, в ка­ком краю мы останавливаемся, когда, размышляя, проду­мываем положение об основании.

Пятая лекция

Лейбниц рассматривал положение об основании как один из высочайших принципов. Для положения об осно­вании: Nihil est sine ratione — «Ничего нет без основания» — Лейбниц нашел строгую формулировку principium reddendae rationis. В ratio reddenda основание обнаруживает себя в характере требования доставки. Мы говорим о стро­гой формулировке положения об основании, потому что она лучше всего приспосабливается к тому характеру ос­нования, который впервые открылся мышлению Лейбни­ца и его эпохе. Однако строгая формулировка principium rationis, прояснением которой мы до сих пор занимались, даже в смысле Лейбница еще не является всеобъемлющей формулировкой положения об основании.

Первое обнародованное упоминание principium rationis мы находим у Лейбница в трактате «Theoria motus abstracti» (Gerh. Philos. IV, 232). Эта теория рассматривает те условия возможности движения, которые не зависят от чувственно воспринимаемых явлений. В 1671 году, когда Лейбницу ис­полнилось двадцать пять лет, он представил свой трактат на рассмотрение Парижской Академии наук. Ближе к кон­цу этого трактата об одном из положений, касающемся аб­страктно рассмотренного движения, Лейбниц говорит сле­дующее: pendet ex nobilissimo illo (24) (нужно добавить principio) *Nihil est sine ratione;* «оно (а именно рассматри­ваемое положение об абстрактном движении) зависит от самого известного и в то же время наиболее выдающегося принципа: *"Ничего нет без основания"».* Здесь Лейбниц приводит обычную формулировку положения об основании в качестве общеизвестной и общепризнанной и в то же время приписывает положению об основании исклю­чительно ведущую роль. Положение об основании являет­ся principium nobilissimum; это благороднейший принцип. Шестью годами позднее (1677) Лейбниц пишет о principium rationis в своих «Примечаниях к записям ученика Спино­зы». Возвращаясь в Германию из Лондона, Лейбниц по­сетил Спинозу в Амстердаме примерно между восемнадца­тым и двадцать восьмым ноября 1676 года. В упомянутом выше месте (IV, 138) Лейбниц пишет: id, quod dicere soleo, nihil existere nisi cujus reddi potest ratio existentiae sufficiens, «(принцип), который я обычно высказываю (в форме): "Не существует ничего, чье достаточное основание для суще­ствования не может быть доставлено"».

Основание, которое претендует на свою доставку, тре­бует в то же время того, чтобы оно как основание было до­статочным, т.е. полностью удовлетворяло требованиям, предъявляемым к основанию. Для чего? Для того чтобы обеспечить предмет в его статичности. Задний план опре­деления достаточности, «суфициенции» (от suffectio), составляет ведущее представление лейбницевского мышле­ния, представление perfectio, т.е. полноты определений для стояния предмета (der Voll-ständigkeit der Bestimmungen für das Stehen eines Gegenstandes). Только в полноте условий его возможности, только в полноте его оснований по всем на­правлениям в совершенстве обеспечивается (perfekt) посто­янство (die Ständigkeit) предмета. Основание (ratio) в каче­стве причины (causa) отнесено к эффекту (efficere): само основание должно быть достаточным (sufficiens, sufficere). Эта достаточность требуется и определяется посредством perfectio (perficere) предмета. То, что язык в краю положе­ния об основании как бы сам собой говорит о efficere, sufficere, perficere, т.е. о многообразном facere, «делать», о неком «со-ставлять» и «до-ставлять», определенно не слу­чайно. Для Лейбница название строго и полностью продуманной формулировки положения об основании гласит: principium reddendae rationis sufficientis (ср. «Монадология» §32), основоположение достаточного основания, которое должно быть доставлено. Мы можем также сказать: поло­жение надлежащего основания (der Satz zuständigen Grund). Там, где (как в случае лейбницевского открытия и определения положения о достаточном основании) раскрывает­ся могущественный принцип, мышление и представление во всех существенных отношениях приводятся в движение некоего нового типа. Это образ мышления Нового време­ни, в котором мы сами ежедневно пребываем, притом еще не отмечая специально и не принимая во внимание того, что основание требует своей доставки во всяком представ­лении. В соответствии с этим Лейбниц — что скорее сокрыто в истории, нежели исторически очевидно — предрешает не только развитие современной логики в сторону логистики и создания мыслящих машин, не только предопределяет более радикальное истолкование субъективности субъек­та внутри философии немецкого идеализма и ее последу­ющих ответвлений. Мышление Лейбница несет и отчека­нивает основную тенденцию того, что мы, достаточно про­думав, можем назвать метафизикой современной эпохи. Поэтому имя Лейбница в наших размышлениях не явля­ется обозначением некой системы философии прошлого. Это имя называет настоящее еще не набравшего силу мыш­ления, настоящее, которое нас еще только поджидает. Лишь оглянувшись назад, на то, что продумывал Лейб­ниц, мы сможем охарактеризовать настоящий век, кото­рый называют атомным, как тот век, в котором господ­ствует власть principium reddendae rationis sufficientis. Требование доставки достаточного основания для всего, что представляется, говорит в том, что сегодня стало предме­том, носящим имя «атом» и «атомная энергия».

Однако, если рассуждать строго, оказывается, что мы едва ли можем еще говорить о предметах. Ведь мы, если при­смотреться повнимательней, уже движемся в мире, где больше не существует предметов (Gegen-stände). Но эта беспред­метность (Gegen-standlose) еще не есть отсутствие статич­ности (Standlose). Напротив, в беспредметности восходит постоянство другого рода (eine anders geartete Ständigkeit). Principium grande, могущественный принцип, положение об основании отнюдь не теряет свою власть над миром, в ко­тором предметное должно отступить перед чем-то постоян­ным иного рода. Власть надлежащего основания, которое должно быть доставлено для устойчивости (die Beständigung) и обеспечения всего, сейчас, пожалуй, толь­ко начинает набирать силу, разворачиваясь до своих крайних пределов. То, что в такой век искусство стано­вится беспредметным, подтверждает его историческую пра­вомерность и, прежде всего, тогда, когда само это беспред­метное искусство понимает, что его порождения больше не могут быть творениями, но являются чем-то таким, соот­ветствующего слова для чего еще не найдено. Тот факт, что существуют выставки современного искусства, в на­много большей степени, чем мы предполагаем, связан с мо­гущественным положением об основании, об основании, которое должно быть доставлено. Новое время еще не за­кончилось. Сейчас только начинается его завершение, по­скольку Новое время готовится к полной доставляемости всего, что есть и может быть.

Ссылка на атомный век была необходима для того, что­бы мы заметили, что повсюду пребываем в области, где властвует могущественный принцип, и не упустили из виду того, насколько мы подвержены его власти. Эта ссыл­ка должна указывать на край, из которого обращается к нам положение об основании, когда мы, вопрошая, на­правляемся в него.

Если мы будем настаивать на этом ходе мышления, то скоро более отчетливо увидим нечто двойственное: во-пер­вых, это то, что нашего привычного научно-техническо­го представления недостаточно для того, чтобы попасть в край положения об основании и, даже очутившись там, увидеть хоть что-нибудь; а во-вторых, то, что даже фило­софское учение о высочайших основоположениях как не­посредственно очевидных принципах избегает решающих вопросов мышления. Характерной чертой положения об ос­новании является то, что это основоположение допускает две формулировки. До сих пор это подавалось так, что якобы, вульгарная и укороченная формулировки не пригодны для того, чтобы приступить к плодотворному раз­бору положения об основании. По сравнению с ними в строгой формулировке мы достигаем уже важного пони­мания того, что основание имеет характер требования, по­нимания ratio в качестве ratio reddenda. Однако принадле­жит ли этот характер просто к сущности основания или же затрагивает лишь тот способ, в котором сущность ос­нования обнаруживает себя в определенную эпоху, — этот вопрос остается открытым. Ибо и строгая формулировка положения об основании допускает укороченную форму, так что вульгарная и строгая формулировки этого прин­ципа внезапно проявляются как равнозначные. Кажуще­еся ясным положение об основании вновь становится смут­ным. Насколько — это еще нужно сейчас продумать, преж­де чем мы приступим непосредственно к разбору положе­ния об основании.

Положение об основании, согласно строгому истолко­ванию, говорит следующее: «Нет ни одной истины (то есть, согласно Лейбницу, ни одного правильного положения) без основания, которое с необходимостью должно быть ему доставлено». Каким образом можно воспроизвести также и строгую формулировку положения об основании (формулировку principium reddendae rationis) в краткой форме?

Если наше представление вынуждено так или иначе до­ставлять себе для того, что в нем представлено, основание, на котором и в котором это представленное надежно сто­ит в качестве предмета (als Gegen*stand* sicher steht), то пред­ставление высматривает основание, которое должно быть доставлено. Это происходит благодаря тому, что представ­ление спрашивает: «Почему представленное есть и поче­му оно есть так, как оно есть?» Вопросом «почему?» мы спрашиваем об основании. Поэтому строгая формулиров­ка положения об основании — «Ничего нет без основа­ния, которое должно быть доставлено» — может быть при­ведена к форме: «Ничего нет без «почему».

Если мы сравним укороченные формы обеих формули­ровок, то заметим, что они приобретают своеобразную ос­троту, которая позволяет нам еще более отчетливо увидеть положение об основании. Оно гласит: «Ничего нет без ос­нования». Оно также гласит: «Ничего нет без "почему"». В противовес этому мы слышим теперь следующие слова:

Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,

Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet

Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет,

Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.

Эти стихи находятся в первой книге духовной поэзии Ангелуса Силезиуса, озаглавленной «Херувимский стран­ник. Чувственное описание четырех последних вещей».

Сочинение впервые было опубликовано в 1657 году. Эти стихи стоят под номером 289 и озаглавлены *«Без "по­чему"».* Ангелус Силезиус, в миру носивший имя Иоганн Шефлер, doctor philosophiae et medecinae, врач по профес­сии, жил в Силезии в 1624-1677 годах. Лейбниц (1646-1716) был современником Ангелуса Силезиуса и хорошо знал его произведение «Херувимский странник». В своих сочине­ниях и письмах Лейбниц часто говорит об Ангелусе Силезиусе. Так в письме к Пацию, датированном двадцать восьмым января 1695 года, читаем (Leibnitii opera ed. Dutens VI, p. 56):

У иных мистиков есть чрезвычайно смелые места, полные сложных метафор и склоняющие чуть ли не к безбожию. Такие я иногда замечал в немецких — впрочем, прекрасных — стихах одного человека, который зовет себя Иоганном Ангелусом Силезиусом...

А Гегель в своих «Лекциях по эстетике» (X, 477, Glockner XII, 493) говорит следующее:

Пантеистическое единство, подчеркнутое по отношению к *субъекту,* который чувствует *себя* находящимся в этом единстве с божеством и божество — присутствующим в субъективном сознании, порождает *мистику* в том более субъективном ее виде, в каком она развилась в христианс­ком мире. В качестве примера я укажу лишь на Ангелуса Силезиуса, который с величайшей смелостью и глубиной созерцания и чувства, с удивительной силой мистического изображения высказал мысль о субстанциальном существо­вании бога в вещах и о соединении своего самобытия с бо­гом и бога с человеческой субъективностью[[14]](#endnote-14).

Суждения Лейбница и Гегеля об Ангелусе Силезиусе могли бы без излишних проволочек послужить свидетель­ством того, что процитированные слова о *«Без "почему"»* происходят из некоего источника, заслуживающего вни­мания. Но мы тотчас же возразим, что этот источник все-таки является мистикой и поэзией. Как одна, так и другая в равной степени мало касаются мышления. Несомненно, они не находятся *в* мышлении, но, пожалуй, расположены *перед* мышлением. Это подтверждают нам Лейбниц и Ге­гель, чье мышление трудно превзойти в рассудительности и строгости.

Проследим же и мы, как обстоит дело с мистическим сло­вом Ангелуса Силезиуса.

Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет,

Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.

Прежде нужно напомнить краткую формулировку лейбницевского principium reddendae rationis. Она гласит: «Ни­чего нет без "почему"». Слова же Ангелуса Силезиуса го­ворят прямо противоположное: «Роза есть без "почему"». Роза здесь очевидным образом выступает в качестве при­мера для всего цветущего, для всех растений, для всякого роста. В этом поле, согласно слову поэта, положение об основании не имеет силы. Ботаника же, напротив, срав­нительно легко укажет нам на цепь причин и условий для роста растений. Для доказательства того, что рост расте­ний в противоположность сентенции Ангелуса Силезиуса имеет свое «почему», т.е. свои необходимые основания, мы не нуждаемся ни в какой науке. О необходимости основа­ний для роста и цветения говорит повседневный опыт.

Однако излишним будет и специально предписывать поэту эту необходимость в основаниях, так как в тех же стихотворных строках он сам ее и подтверждает:

Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет.

Потому? Не называет ли это слово отношение к некое­му основанию, словно бы притягивая к себе это основа­ние? Роза — без «почему», и все же не без «потому». Следовательно, поэт противоречит себе и смысл его речи темен. В этом ведь и заключается мистическое. Но поэт говорит ясно. «Почему» и «потому» означают различное. «Поче­му» является словом для вопроса об основании. «Потому» содержит ответ-указание на основание. «Почему» ищет основание. «Потому» приводит основание. В соответствии с этим различны и те роды, согласно которым представля­ется отношение к основанию. В «почему» отношение к ос­нованию — это отношение разыскивания. А в «потому» — это отношение предъявления. Однако то, с чем, так или иначе, устанавливаются различные отношения, остается основанием и, по-видимому, тем же самым. Поскольку пер­вая часть первой строки отрицает наличие основания, а вторая часть той же строки выразительно подтверждает его присутствие при помощи «потому», на лицо имеется противоречие, т.е. одновременное утверждение и отрица­ние одного и того же, а именно основания. Однако явля­ется ли основание, которое «почему» ищет, а «потому» при­водит, тем же самым основанием? Ответ на этот вопрос дает нам вторая строка этой сентенции. Она содержит объяс­нение первой строки. Вся сентенция выстроена так пора­зительно ясно и кратко, что наводит на мысль о том, что подлинной и великой мистике принадлежит предельная острота и глубина мышления. Ведь это — тоже истина. И пример Майстера Экхарта подтверждает ее.

Вторая строка сентенции Ангелуса Силезиуса гласит:

Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.

Первая часть второй строки говорит нам о том, как нуж­но понимать «без» в первой части первой строки: роза есть роза без того, что она должна бы обращать внимание на саму себя. Ей не нужно нарочно привлекать к себе внима­ние. В том способе, согласно которому роза есть, не требу­ется специально обращать внимание на саму себя, т.е. на все то, что к ней принадлежит, определяя ее, т.е. обосновы­вая. Она цветет, потому что она цветет. Между ее цвете­нием и основаниями цветения нет места для внимания к основаниям, благодаря чему основания только и могли бы, так или иначе, быть *в качестве* оснований. Ангелус Силезиус не хочет отрицать того, что цветение розы имеет ка­кое-то основание. Она цветет, потому что — она цветет. По сравнению с этим человек, чтобы существовать в сущ­ностных возможностях своего Dasein, должен обращать внимание на то, что для него суть определяющие основа­ния и как они суть в качестве таковых. Однако сентенция Ангелуса Силезиуса не говорит об этом, и именно пото­му, что подразумевает нечто еще более сокрытое. Основа­ния, которые сущностно определяют (be-stimmen) челове­ка как того, кому посылается судьба, происходят из сущ­ности основания. Поэтому эти основания без-донны (ab-gründig) (ср. то, что будет сказано в дальнейшем о другой тональности положения об основании). Но цветение розы происходит благодаря тому, что она в нем распускается, не обращая внимания на то, что только и могло бы в каче­стве чего-то иного, а именно в качестве причин и условий цветения, вызвать это цветение. Основание ее цветения не нуждается в том, чтобы прежде всего и нарочно быть ей доставленным. С человеком дело обстоит иначе. То, как он относится к основанию, проявляется во второй строке сентенции.

Здесь о розе говорится таким образом:

Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.

В отличие от розы человек зачастую живет, со стороны поглядывая на то, как он действует в мире, и на то, что этот мир от него требует, и что он от него получает. Но даже там, где такого поглядывания нет, мы, люди, не сможем быть теми существами, какими мы являемся, если не будем обращать внимание на мир, который нас определяет, при­чем одновременно обращая внимание и на самих себя. Роза в этом не нуждается. Если мыслить, исходя из позиции Лейбница, то это означает следующее: для того, чтобы роза цвела, ей не нужна доставка основания, на котором основывается ее цветение. Роза есть роза без того, чтобы reddere rationem, доставление основания (ein Zustellen des Grundes), должно было принадлежать к ее бытию-розой (Rose-sein). Однако роза никогда не существует без осно­вания. Отношение розы к тому, что говорит положение об основании, по-видимому, остается двояким.

Хотя роза есть без «почему», но все же — не без основа­ния. «Без "почему"» и «без основания» — это не одно и то же. Только это, прежде всего и должно было сделать для нас более ясной процитированную выше сентенцию. Роза, по­скольку она есть нечто, не выпадает из области, в которой властвует могущественный принцип. Однако род ее принадлежности к этой области является своеобразным, и по­этому отличается от того, каким мы, люди, удерживаемся в области, где властвует положение об основании. Конечно, мы мыслили бы слишком узко, если бы полагали, что смысл сентенции Ангелуса Силезиуса восходит к тому, чтобы только назвать различие способов, согласно кото­рым роза и человек суть то, что они суть. То, что не было сказано в сентенции, — и от чего все зависит — означает, пожалуй, что человек в самом сокровеннейшем основании своей сущности является истинным только тогда, когда своим способом существует так, как роза — т.е. без «поче­му». Мы не можем дальше заниматься здесь прояснением этой мысли. Сейчас мы обдумаем только слова: «Роза есть без "почему"»; мы обдумаем их, принимая во внимание краткую строгую формулировку положения об основании: «Ничего нет без "почему"».

Что здесь перед нами открылось? То, что к розе и ко все­му, что есть, согласно своему способу, нельзя применить principium reddendae rationis. Роза существует *без* ищущего, оглядывающегося вокруг себя доставления оснований, на основании которых она и цветет. [Основание, исходя из которого цветет роза, не обладает для розы характером тре­бования, которое *от* ее имени *для* нее требует доставки ос­нования. Если бы все на самом деле обстояло так, то это означало бы, что к цветению розы принадлежит достав­ление оснований цветения *в качестве* тех оснований, ко­торые здесь господствуют. Но роза цветет, потому что она цветет. Ее цветение является простым из-себя-распусканием (einfaches aus-sich-Aufgehen).] В то же время мы с полным правом можем утверждать, что principium reddendae rationis может быть применен также и к розе. Это именно так, по­скольку роза становится предметом нашего представления, и мы вправе требовать дать нам справку о том, каким об­разом, т.е. исходя из каких оснований и причин, при ка­ких условиях роза может быть тем, что она есть.

Итак, как обстоят дела здесь с principium reddendae rationis? Он может быть применен *к* розе, но не *для* розы; применим к розе — поскольку она является предметом на­шего представления; но не для розы — поскольку, нахо­дясь в самой себе, она является просто розой.

Мы видим, что оказались поставлены перед странным обстоянием дел: нечто, к примеру, роза, существует, хотя и не без основания, но все же без «почему». Нечто подпадает под область влияния вульгарно понятого положения об основании. То же самое нечто выпадает из-под облас­ти влияния строго понятого положения об основании. Но Лейбницем и всем представлением Нового времени, как мы видели на прошлых лекциях, область влияния строго про­думанного положения об основании понимается настоль­ко же широко, т.е. неограниченно, что и область влияния вульгарно продуманного положения об основании. Для Лейбница положение «Ничего нет без основания» говорит так же много, как и положение «Ничего нет без «почему». Согласно сентенции Ангелуса Силезиуса, это отождеств­ление недействительно.

Таким образом, положение об основании благодаря ос­мыслению сентенции Ангелуса Силезиуса становится лишь еще более непрозрачным. Край, которому оно принадлежит, окутан туманом. Даже наша попытка придерживать­ся строгой формулировки положения об основании, как сейчас оказалось, не привела к ясности. При этом мы от­казались от вопроса о том, не играет ли строгая формули­ровка (в лейбницевском смысле) роль основополагающей формулировки основоположения основания, или даже вов­се, не является ли она абсолютно истинной.

Конечно, ссылка на лейбницевскую форму положения об основании показала нам, что характер требования до­ставки, reddendum, относится к основанию. Однако в то же время мы вынуждены задать вопрос: «Откуда происходит это требование основания? Кто или что выдвигает требо­вание доставки оснований во всяком представлении и для всякого представления?»

Являемся ли мы, люди, теми существами, которые выд­вигают своему собственному представлению требование, заключающееся в том, чтобы основание, так или иначе, доставлялось? Или же само основание в качестве основания, исходя из себя самого, выдвигает такое требование наше­му представлению? Но как может основание выдвигать требование? Очевидно, на этот вопрос можно ответить лишь в том случае, если мы в достаточной мере точно зна­ем, в чем состоит сущность основания, и если мы до сего момента уже спросили о сущности основания для того, чтобы на этом пути услышать, чем же является то, что на­зывают основанием и ratio. Ведь самую точную и все разъясняющую справку об этом должно дать положение об основании.

Почему мы сразу не осведомились у положения об ос­новании о том, что же оно позволяет нам узнать об осно­вании? Почему мы предпочли куда более окружные пути прямому близлежащему пути? Ответ: потому что благода­ря окружным путям мы смогли приобрести различные точ­ки зрения на положение об основании, так что сейчас и в последующем мы всегда сможем, как бы оглядываться на положение об основании. Ведь этим ретроспективным взглядом на положение об основании как основоположе­ние и принцип мы достигнем ошеломляющего прозрения. Положение *об* основании *ничего* не высказывает *об* осно­вании. *Положение об основании никоим образом не явля­ется непосредственным высказыванием о сущности основа­ния.* Это обстояние дел должно было открыться нам на уже пройденных путях, водящих нас вокруг этого положения. Пожалуй, нужно отметить, что положение об основании говорит именно об основании и, однако же, не является высказыванием об основании как основании.

Что говорится о положении об основании? Ответ мы по­лучим лишь тогда, когда услышим положение об основа­нии. Для этого необходимо обратить внимание на тон, в котором оно говорит. Это положение звучит именно в *двух различных* тональностях. И в обоих оно говорит различ­ное. До сих пор мы больше слышали положение об осно­вании в некой неопределенной тональности. Это позволяло мыслить положение об основании в различных формулиров­ках, не задумываясь над тем, почему это так происходит.

Положение об основании гласит: Nihil est sine ratione. «Ничего нет без основания». Мы слышали его уже доволь­но часто, почти что до пресыщения. Однако сейчас мы должны услышать, как в этом одинаково звучащем при его произношении положении раздаются две различные то­нальности. Мы можем сказать: *Nihil* est *sine* ratione. *«Ниче­го* нет *без* основания». В утверждающей форме это будут означать: *«Все имеет* основание».

Однако мы также можем поставить ударение следую­щим образом: Nihil *est* sine *ratione.* «Ничто не *есть* без *осно­вания».* В утверждающей форме это будет означать: «Всякое *сущее (как сущее)* имеет *основание».* Итак, о чем же го­ворит положение об основании?

Шестая лекция

Ссылка на положение об основании, которую привел прежний ход нашего осмысления, ставит это положение в тот горизонт, который открылся благодаря мышлению Лей­бница и с его же помощью получил набросок. В конце кон­цов, мы поместили обычную и строгую формулировки по­ложения об основании в укороченную форму: «Ничего нет без основания» и «Ничего нет без "почему"». Сентенция Ангелуса Силезиуса дала нам опору для того, чтобы по­казать, что положение об основании в своей строгой фор­мулировке не везде действительно. Ведь в противовес «Ни­чего нет без "почему"» эта сентенция говорит:

Роза есть без «почему»; она цветет, потому что она цветет,

Не обращая на себя внимания, не спрашивая, видят ли ее.

Это «без "почему"» говорит, грубо выражаясь, о том, что роза не имеет никакого основания. «Потому» же в са­мом стихе, наоборот, если так же грубо выражаться, гово­рит о том, что роза имеет некое основание. В соответствии с этим может существовать такое нечто, которое подобно розе в одно и то же время есть и с основанием, и без основа­ния. Правда, в предыдущей лекции мы сказали об этом несколько точнее: «Роза есть именно без "почему", но — принимая во внимание "потому" — все же не без основа­ния». Благодаря этому удерживается, прежде всего, то, что собственно говорит о розе непосредственно услышанный текст: некое «без "почему"» и некое «потому». Прежде всего, давайте выясним вообще, не принимая во внимание сен­тенцию Ангелуса Силезиуса, что же подразумевается под этими «почему» и «потому». «Почему» и «потому» гово­рят о неком так или иначе различном отношении нашего представления к основанию. В «почему» мы, спрашивая, занимаемся выяснением основания. В «потому» мы, отве­чая, приводим основание. Согласно этому, в «почему» мы, по-видимому, приводим основание в ближайшее отноше­ние к себе, в то время как в «потому» словно бы отдаляем его от себя. Однако если присмотреться повнимательнее, то мы увидим, что дело обстоит совершенно наоборот. В «почему» мы устанавливаем основание для того, чтобы оно давало нам объяснение и держало ответ. В «потому» мы, напротив, выпускаем наше представление прямо по направлению к основанию и к обоснованной им вещи. В «потому» мы предоставляем себя обоснованной вещи; мы предоставляем вещь самой себе и тому способу, каким ос­нование, обосновывая ее, позволяет ей быть просто вещью, какая она есть.

Выражаясь грубо, положение «Роза есть без "почему"» говорит то же самое, что и положение «Роза не имеет ни­какого основания». Выражаясь точно, «без "почему"» означает так же много, как и «без отношения к основанию». Ведь исключительно «потому» называет отношение к ос­нованию. Несомненно. Только мы должны подумать так­же и о том, что то, что мы мимоходом назвали отношени­ем, является одной из самых каверзных вещей, тем более что, имея их в виду, мы придерживаемся односторонних мнений. Для любого отношения мерилом всегда остается то, в какой области оно имеет силу. К примеру, тот, кто находится на чужбине, утрачивает отношение к родине, характерное для того, кто на ней живет. Отсутствует от­ношение проживания на родине (das Wohnen in der Heimat). Но отсутствие отношения само является некой своеобраз­ной глубиной этого отношения, а именно тоской по роди­не. Отношение может существовать таким образом имен­но благодаря своему отсутствию. В первом приближении мы говорим об отношении к основанию с определенной мо­нотонностью. В «без "почему"» отношение к основанию отрицается, в «потому» — подтверждается. Это верно, но и поверхностно. Поэтому мы спрашиваем:

Что отрицает «без» по сравнению с «потому»? Оно от­рицает не просто отношение к основанию, а, прежде всего то, что роза остается без вопрошающего отношения к основанию, без отношения, которое специально представ­ляет основание. Нам же, людям, привычно как раз пред­ставляющее отношение к основанию. Все это пока демон­стрирует лишь то, что основание может находиться с нами как представляющими существами в разнообразных от­ношениях. Но не являются ли животные и даже растения также представляющими существами? Несомненно. Опыт-основания (die Grund-erfahrung) лейбницевского мышления заходит даже так далеко, что заявляет, что и то, что мы обычно называем безжизненной материей, является пред­ставляющим. Согласно Лейбницу, любое существо явля­ется *живым* существом и в качестве такового — представ­ляющим и стремящимся к чему-то. Конечно, только чело­век является таким живым существом, которое в своем пред­ставлении может привести для себя основание в качестве основания (ср. «Монадология» § 29 sqq). Согласно тради­ционному определению, человек есть animal rationale. По­этому человек живет в представляющем отношении к ratio как к основанию. Или же мы должны сказать обратное: человек находится в представляющем отношении к ratio, благодаря чему он и является animal rationale? Или даже этого недостаточно? В любом случае человек живет, обла­дая способностью представлять основание в качестве ос­нования. Другие живые существа на земле живут, хотя и благодаря основаниям и причинам, но никогда не *соглас­но* основаниям. Итак, можно было бы попытаться разместить здесь и объяснить вторую часть первой строки: «она цветет, потому что она цветет»: роза живет не согласно основанию, она живет без «почему», но она живет благодаря основанию. Между тем, словами «она цветет, пото­му что она цветет» Ангелус Силезиус хотел сказать нечто совсем другое. Если бы он хотел только подчеркнуть различие между розой и человеком, то мог бы сказать следую­щее: «Роза цветет, потому что светит солнце и потому что многое другое окружает и определяет ее».

Однако Ангелус Силезиус говорит: «она цветет, пото­му что она цветет». Это ничего собственно не говорит; ведь «потому» свойственно приводить нечто другое, то, что понимается нами как основание для того, что должно быть обосновано. Но это на первый взгляд ничего не говоря­щее «она цветет, потому что она цветет» говорит собствен­но все, а именно все, что должно быть здесь сказано, свой­ственным ему способом ничегонесказывания (das Nichtsagen). Это «потому» кажется не говорящим ничего, пустым, однако оно проговаривает полноту того, что мо­жет быть сказано об основании и о «почему» на уровне мышления этого поэта. Между тем, пройденный нами до сих пор путь еще не достиг этого уровня.

Кроме того, на этом пути незаметно образовалось одно препятствие, о которое мы еще часто будем спотыкаться. Мы противопоставили друг другу две сокращенные формулировки положения об основании: «Ничего не существу­ет без основания» — «Ничего не существует без "почему"». Сравнивая оба положения, мы обратили внимание на то, что основание иногда, и притом с необходимостью, явля­ется каким-то так или иначе представляемым основанием. Нас это озадачивает, и мы хотели бы спросить: «Может ли вообще существовать какое-либо основание, которое, бу­дучи оторванным от всякого "почему" и "потому", все еще остается основанием? Не должно ли нечто такое, как "ос­нование", исходя из себя самого, и поэтому необходимым образом, нести в самом себе отношение к нам как к мысля­щим существам?» Ответ на эти вопросы и даже рассужде­ние о том, вправе ли мы спрашивать таким образом, зави­сят от того, как мы определяем то, что теперь постоянно называется основанием и ratio. От этого определения во­обще зависит то, как мы должны ориентироваться во всем том непрозрачном, что, несмотря на полученные знания, сгруппировалось сейчас вокруг положения об основании.

Однако эта замутненная перспектива положения об ос­новании оставляет без внимания нечто другое. А именно власть, благодаря которой господствует principium magnum, grande et nobilissimum. Ведь его властвование пронизывает и определяет то, что мы можем назвать духом Нового вре­мени, духом его предполагаемого завершения, духом атом­ного века.

Мыслимый Лейбницем principium rationis по роду свое­го требования не только в целом определяет нововремен­ное представление, но и решающим образом пронизывает то мышление, которое мы знаем как мышление мыслите­лей, как философию. В связи с тем, что, насколько я вижу, на него во всей его значимости еще не обращалось внима­ние, следует, пожалуй, дать одно указание, которым мы прервем, но ни в коем случае не завершим дальнейшее под­робное рассмотрение мышления Лейбница; ведь заверше­ние должно было бы, по крайней мере, включать в себя ука­зание на наиболее скрытые глубины лейбницевского мыш­ления. Глубокие мысли сияют лишь посреди тьмы. В этом отношении мы легко впадаем в заблуждение. Мы часто по­лагаем, что также увидели то, что мысленно увидел Лейб­ниц, когда мы придерживаемся обоих его сочинений, в которых он, как обычно говорят, в обобщенном виде выра­зил свои главные мысли. Оба эти сочинения были напи­саны Лейбницем незадолго до его смерти и не были им опубликованы. Одно состоит из 18 более-менее длинных пара­графов; другое из 90 более коротких; последнее известно под не принадлежащим Лейбницу заглавием «Монадология». Ее параграфы еще многому научат размышляющих. И все же отношение этих параграфов к самому сокровен­ному движению лейбницевского мышления, которое про­является в некоторых его письмах, подобно тому отноше­нию, которое имело бы место в том случае, если бы Гельдерлин оставил нам после себя только один поэтический гимн, состоящий из двадцати параграфов. Это остается в силе еще и сегодня, когда мы можем по рукописям обоих сочинений проследить беспокойное движение лейбницевской мысли, что стало доступным лишь в прошлом году благодаря выдающемуся изданию Андре Робине (Presses Universitaires de France, Paris 1954). Первое издание ориги­нального французского текста «Монадологии» увидело свет лишь спустя сто тридцать лет после смерти Лейбница. За это следует благодарить ученика Гегеля И. Э. Эрдманна (Leibnizii opera philosophica. Berlin 1840).

Если мы оглянемся на пройденный путь, то окажется, что в том случае, когда нами уже расставлены ударения в положении об основании, мы больше придерживались с самого начала заданной тональности, что не случайно. Ведь мы следовали, прежде всего, тем привычным представ­лениям, векторам вопрошания и отношениям, в которых философия — в том числе и лейбницевская — трактует по­ложение об основании. Но сейчас, когда мы вытребовали у положения об основании справку о сущности основа­ния, мы должны только спросить: «О чем же высказывает­ся положение об основании?» В соответствии с этим мы ищем то, что, мысля грамматически, является в этом предложении-высказывании субъектом предложения, а что пре­дикатом. В ответе на этот вопрос нам окажет помощь то­нальность, названная второй по счету. Поэтому она так­же остается влиятельной: Nihil *est* sine *ratione.* «Ничто не *есть* без *основания.»* «Всякое сущее имеет основание.» Субъек­том предложения, в котором высказывается положение об основании, является отнюдь не основание, а «всякое су­щее»; предикатом же считается «иметь основание». *Положе­ние об основании, согласно привычному способу понимания, является не высказыванием об основании, а высказыванием о сущем, поскольку оно, так или иначе, есть какое-либо сущее.*

Иные из слушателей сейчас про себя подумают: «Поче­му же это очевидное содержание положения об основании не было названо нами сразу? Почему же мы вместо этого часами бродим окольными путями вокруг этого положе­ния?» Ответ дать легко: «Потому что проводившееся до сих пор обсуждение положения об основании брало его, да и сейчас берет, в качестве положения, точнее, в качестве ос­новоположения и принципа». Основоположение основа­ния, хотя и представляет основание в неком существенном отношении, высказывается в этом отношении все же о су­щем, а не об основании. Не определяемое далее представ­ление основания содействует, однако, положению об основании в его роли ведущего положения для выведения и обоснования положений. Таким образом, с этой точки зре­ния, ведущее представление основания, со своей стороны, получает ярлык невыводимости. Хотя положение об осно­вании, исходя лишь из отношения к основанию, устанав­ливает то, что оно устанавливает, и не является непосред­ственным высказыванием об основании, предыдущее об­суждение principium rationis все же продолжает иметь вели­чайшее значение не только относительно своего содержа­ния, но и в качестве традиции.

Когда мы пытаемся разбирать положение об основа­нии, то эта попытка, как и любая другая, возможна толь­ко в качестве диалога внутри традиции и с традицией. Однако традиция прежнего мышления и того, что в нем мыслилось, не является всего лишь хаотичной мешаниной уже неактуальных философских воззрений. Традиция — это настоящее, предполагающее, что мы отыскиваем тра­диционное мышление в том месте, в котором оно берет на­чало, перенося нас через самих себя настолько далеко, на­сколько это возможно, и таким образом специально вклю­чая нас в традицию. Поэтому и только поэтому мы ходим окружными путями вокруг положения об основании.

Однако если мы сейчас подробно остановимся непосред­ственно на положении об основании и обнаружим при этом, что оно вовсе не соответствует тому, в чем убеждает нас его название, то этой констатацией будет сделан как раз очень важный шаг; и все же это еще отнюдь не гаран­тирует того, что этот шаг выведет разбор положения об основании на многообещающий путь. Поэтому разбор по­ложения об основании ищет такое место, откуда откры­вался бы вид на то, что, хотя и высказано в положении об основании, но не договорено до конца. Однако перспек­тива, которую мы сейчас пытаемся отыскать для нашего мышления, — это та перспектива, в которой уже движется наше прежнее мышление, перспектива, которую для нас расчищает только традиция, когда мы всматриваемся в то, что она нам преподносит.

Но эта перспектива до сих пор остается недоступной нашему взгляду и словно бы закрытой на засов. Таким засовом является положение об основании, которое как горная цепь заслоняет эту перспективу; как горная цепь, кажущаяся непреодолимой; ведь положение об основании является в качестве высочайшего основоположения чем-то невыводимым, таким, что кладет конец мышлению.

Осознание того факта, что положение *об* основании не высказывается непосредственно *об* основании, а высказы­вается о сущем, является весьма рискованным шагом. Он ведет в критическую зону мышления. Потому что наше мышление, даже если оно соответствующим образом тре­нировано, зачастую остается беспомощным в самых реша­ющих местах, и мы нуждаемся в том, чтобы время от време­ни нам оказывалась определенная поддержка. К этой под­держке относится то осмысление, предметом которого яв­ляется сам ход нашего мышления. Мы называем зону, в которую мы сейчас вступили, критической потому, что здесь, несмотря на то, что нам открывается то, о чем выс­казывается положение об основании, все последующие шаги его разбора все еще могут вести к ошибкам. Это от­носится и к моему трактату «О сущности основания», который впервые был опубликован в 1929 году в качестве доклада в сборнике, посвященном юбилею Гуссерля.

В первом же абзаце этого доклада сказано следующее: «Положение (имеется в виду положение об основании) выс­казывается *о сущем,* принимая во внимание нечто такое, как "основание". Однако то, что составляет сущность ос­нования, не определено *в* этом положении. *В* этом положе­нии оно предполагается как некое само собой разумеюще­еся "представление"».

Эти установления остаются верными. Однако они ве­дут к ошибкам. Во-первых, относительно возможных пу­тей, которые предлагает положение об основании для осо­бого вопроса о сущности основания; а во-вторых, и это, прежде всего, относительно того осмысления, которым ос­вещается все мышление, и на службу которому пытался поставить себя вышеназванный трактат. В чем же в дан­ном случае заключается дезориентация? Как вообще возможна эта дезориентация, появляющаяся вопреки правильным установлениям? Простым и потому еще более сби­вающим с толку способом. Он достаточно часто застигает мышление. Поэтому тот ошибочный путь, который бросается нам в глаза, многому может научить нас, как только мы специально обратим на него внимание.

Кажется, мы ясно видим некое обстояние дел. И все же в том, что находится у нас перед глазами, мы не усматрива­ем ближайшего. Видеть нечто и специально рас-сматривать увиденное — не одно и то же. «Рас-сматривать» оз­начает здесь: вглядываться в то, что собственно глядит на нас из увиденного, т.е. из самого его существа. Мы мно­гое видим, но немногое можем рассмотреть. Даже тогда, ког­да мы рас-смотрели увиденное, мы редко бываем в состоя­нии выдержать взгляд этого рассмотренного и сохранить в своем поле зрения это рассмотренное. Ведь для смертных истинное сохранение чего-либо нуждается в постоянно во­зобновляющемся, т.е. всегда в неком более изначальном овладении им. Если мышление не рассматривает в увиден­ном его наиболее подлинное и собственное существо, то оно ошибается относительно имеющегося в наличии. Опас­ность того, что мышление ошибается, зачастую усиливается благодаря ему самому, а именно посредством того, что мыш­ление слишком поспешно настаивает на ложной основа­тельности (Gründlichkeit). Такое настаивание может особен­но пагубно сказаться на разборе положения об основании.

Обратимся же теперь к тому, что уже вкратце говори­лось о зрении, рассматривании и заблуждении (über Sehen, Erblicken und Sich-versehen), на примере трактата, в кото­ром речь идет «о сущности основания». Для этого тракта­та совершенно очевидно, что положение «Ничего нет без основания» высказывает нечто о сущем и никак не прояс­няет того, что же означает «основание». Но это смотрение на имеющееся в наличии содержание положения не дости­гает проникновения в близлежащее. Вместо этого оно позволяет себя увлечь неким шагом, который является почти неизбежным. Мы можем изобразить этот шаг в такой пос­ледовательности:

Положение об основании является высказыванием о су­щем. Поэтому оно не дает никаких справок о сущности основания. Следовательно, положение об основании, особенно в его традиционной формулировке, не может слу­жить нам путеводной нитью для разбора того, в чем зак­лючается для нас смысл, когда мы размышляем о сущнос­ти основания. Мы видим, что положение об основании говорит нечто о сущем. Но чему мы не позволяем попасть в поле нашего зрения, если довольствуемся прежней уста­новкой? Что еще может быть рассмотрено в увиденном? Мы ближе подойдем к тому, что может быть рассмотрено, как только еще явственнее услышим и сохраним в поле своего внимания те ударения в формулировке положения об ос­новании, которые мы, забегая вперед, назвали задающи­ми меру: Nihil *est* sine *ratione.* «Ничто не *есть* без *основа­ния».* Ударения позволяют нам услышать созвучие слов «есть» и «основание», est и ratio. Мы уже слышали это со­звучие, еще прежде, чем установили, что положение об ос­новании высказывается о сущем, о том, что оно имеет ка­кое-либо основание.

Теперь наше мышление должно рассмотреть то, что соб­ственно слышится в этом ударении. Мышление должно рас­-смотреть слышимое. При этом оно рас-сматривает нечто до сих пор не-услышанное. Мышление есть слушание (ein Erhören), которое рассматривает. В мышлении для нас про­падают обычные слух и зрение потому, что мышление пе­реносит нас в некое слушание и рассматривание (in ein Er­hören und Erblicken). Это удивительные и все же очень старые установления. Если Платон называет то, что составляет в сущем его самое подлинное, идеей (’ιδε′α), т.е. лицом суще­го и тем, что нами в нем зримо, а Гераклит еще раньше назвал его λο′γος, т.е. речением сущего, которому мы, слу­шая, соответствуем, то оба эти свидетельства дают нам по­нять, что мышление является неким слухом и неким зрением.

Однако мы сразу же должны объясниться: слух и зре­ние можно называть мышлением лишь в переносном смыс­ле. На самом деле. Услышанное и рассмотренное в мышле­нии невозможно ни услышать ушами, ни увидеть глазами. Оно не воспринимается нашими органами чувств. Ког­да мы понимаем мышление как некий род слуха и зрения, тогда чувственный слух и чувственное зрение переносятся в область не-чувственной способности слышать, т.е. мыш­ления. Такое перенесение по-гречески зовется μεταφε′ρειν. Язык ученых называет такой перенос метафорой. Поэто­му мышление может называться слухом и слушанием (ein Hören und Erhören), смотрением и рассматриванием (ein Blicken und Erblicken) только в метафорическом, переносном смысле. Но кто здесь говорит: «может»? Тот, кто утверж­дает, что слух с помощью ушей и зрение с помощью глаз — это подлинные слух и зрение.

Способ, каким мы воспринимаем нечто слухом и зрени­ем, совершается посредством чувства, т.е. является чув­ственным. Эта констатация правильна. Однако она неис­тинна, потому что упускает нечто существенное. И хотя мы слушаем фуги Баха ушами, однако, если бы услышан­ное оставалось лишь тем, что в качестве звуковых волн ударяется о наши барабанные перепонки, мы никогда бы не смогли услышать фуги Баха. Слышим *мы,* а не ухо. Конечно, мы слышим через уши, но не с помощью ушей, если это «с помощью» говорит здесь о том, что ухо как орган чувств является тем, что обнаруживает для нас услышан­ное. Поэтому, когда человеческий слух притупляется, т.е. человеческое ухо становится глухим, то вполне возможно, что человек все-таки еще слышит, как показывает случай Бетховена, и слышит, пожалуй, даже еще лучше и нечто более великое, чем прежде. Кроме того, нужно отметить, что слово «глухой», tumb, означает то же, что и «притуп­ленный», поэтому можно перевести его обратно на гречес­кий словом τυφλο′ς*,* т.е. притупленный в отношении зре­ния, а следовательно, слепой.

Так или иначе, услышанное нами ни в коем случае не исчерпывается тем, что воспринимает наше ухо как некий обособленный определенным образом орган чувств. Выра­жаясь точнее, когда *мы* слушаем, не только что-то присое­диняется к тому, что воспринимает наше ухо, но и то, что слышит ухо, и то, как оно слышит, настраивается и определяется благодаря тому, что *мы* слушаем, независимо от того, слушаем ли мы синицу, малиновку или жаворонка. Наш орган слуха является, хотя и необходимым в опреде­ленном отношении, но ни в коем случае не достаточным условием для нашей способности слышать, т.е. тем, что подает и предоставляет нам то, что собственно должно быть услышано.

В равной мере это действительно и для нашего глаза и нашего зрения. Если бы человеческое зрение ограничива­лось только тем, что в качестве ощущений направляется на сетчатку нашего глаза, то, к примеру, греки никогда бы не смогли увидеть Аполлона в статуе, изображающей юношу, а лучше сказать, в Аполлоне и с его помощью не смогли бы увидеть изваяние. Древнегреческим мыслителям была близка мысль, которую крайне грубо изображают следующим образом: «Подобное познается только подоб­ным». Здесь подразумевается, что то, что обращается к нам, становится слышным только благодаря нашему соответствованию. Наша способность слышать является по своей сути неким соответствованием. Гете во введении к своему «Уче­нию о цветах» ссылается на эту же греческую мысль и пыта­ется выразить ее в немецких стихах следующим образом:

War nicht das Auge sonnenhaft,

Wie könnten wir das Licht erblicken?

Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft,

Wie könnt uns Göttliches entzücken?

He будь у глаза своей солнечности,

как могли бы мы видеть свет?

Не живи в нас самобытная сила Бога,

как могло бы нас восхищать Божественное?[[15]](#endnote-15)

Кажется, мы до сего дня еще не продумали в достаточ­ной степени, в чем же состоит солнечность глаза и на чем покоится живущая в нас самобытная сила Бога; насколь­ко они связаны друг с другом и каким образом они указы­вают на некое более глубоко сокрытое бытие человека, который представляет собой мыслящее существо.

Здесь, однако, достаточно следующего соображения. Поскольку наш слух и наше зрение никогда не являются только лишь неким чувственным восприниманием (ein bloβ sinnliches Aufnehmen), было бы несообразно утверждать, что мышление в качестве рас-слышивания и рас-сматривания (Er-hören und Er-blicken) должно пониматься только как перенесение, а именно как перенесение чего-то пред­положительно чувственного на нечто нечувственное. Пред­ставление о «перенесении» и о метафоре зиждется на раз­личении, если даже не на отрыве друг от друга, чувствен­ного и нечувственного как двух областей, существующих каждая сама по себе. Установление этого разрыва между чувственным и нечувственным, между физическим и нефи­зическим и составляет основную черту того, что называ­ется метафизикой, и решающим образом определяет запад­ноевропейское мышление. С уразумением того, что указан­ное различение чувственного и нечувственного остается недостаточным, метафизика теряет статус задающего меру способа мышления.

С пониманием ограниченности метафизики ветшает также и служащее мерилом представление о «метафоре», т.е. оно задает масштаб нашему представлению о сущно­сти языка. Поэтому метафора служит многофункциональ­ным вспомогательным средством при истолковании творе­ний поэтов и художественных образов вообще. Метафо­рическое же имеет место только внутри метафизики.

Что могут дать нам эти указания, которые выглядят как отступление. Их цель — привести нас к осмотрительнос­ти, чтобы мы не восприняли поспешно слова о мышлении как о некоем рас-слышивании и рас-сматривании всего лишь как метафору, и чтобы таким образом не поняли их слишком поверхностно. Если подлинная сущность наше­го слуха, слуха смертных людей, заключается не в одном лишь чувственном ощущении, то вовсе не так уж неверо­ятно, что слышимое может в то же время быть и рассматри­ваемым, когда мышление смотрит, слушая, и слушает, гля­дя. Но такое происходит, когда в ударении, сделанном при формулировании положения об основании («Ничто не *есть* без основания»), мы усматриваем ближайшее, слыша в со­держании данного высказывания положения об основа­нии созвучие «есть» и «основания». Что же мы усматри­ваем, когда обдумываем положение об основании в ука­занной тональности? «Ничто не *есть...».* Что говорит «есть»? Из грамматики мы знаем: «есть» представляет со­бой форму, образованную спряжением вспомогательного глагола «быть». Однако не стоит искать убежища в грам­матике. Само содержание положения предоставляет дос­таточные сведения на этот счет. «Ничто», т.е. никакое су­щее не *«есть* без *основания».* «Есть» называет, хотя и не определяет в полной мере, бытие всякого сущего. Положе­ние об основании, которое теперь существует в виде выс­казывания о сущем, гласит: «К бытию сущего принадле­жит нечто такое, как основание». Тем самым положение об основании оказывается не только высказыванием о су­щем. Скорее, мы усматриваем следующее: положение об ос­новании говорит о бытии сущего. Что говорит положе­ние? Положение об основании говорит: *«К бытию принад­лежит нечто такое, как основание. Бытие послушно осно­ванию, основательно».* Положение «Бытие основательно» говорит нечто совершенно иное, чем высказывание «У су­щего имеется некое основание». «Бытие основательно» ни в коем случае не подразумевает: «У бытия имеется некое основание», но говорит: *«Бытие бытийствует в себе са­мом как основывающее».* Конечно, положение об основа­нии не высказывает этого прямо. То, что оно говорит, не­посредственно внятное содержание положения оставляет невысказанным. То, о чем говорит положение об основа­нии, не приходит к языку, а именно к тому языку, кото­рый соответствует *тому, о чем* говорит положение об ос­новании. *Положение об основании есть сказывание о бы­тии.* Оно говорит, но говорит, скрывая. Скрытым остает­ся не только то, о чем оно говорит, но скрытым остается и тот факт, *что* оно говорит о бытии.

Седьмая лекция

Теперь, т.е. в последующих лекциях, все будет зависеть от того, останемся ли мы сосредоточенными на том, о чем невысказанным образом говорит положение об основании, или нет. Если мы останемся на пути такой сосредоточен­ности, то сможем услышать собственно положение.

Положение об основании является одним из тех поло­жений, которые умалчивают свою подлинную сущность. Умалчиваемое — это то, что не сообщается. Для того что­бы услышать беззвучное, требуется слух, которым обла­дает каждый из нас и который никто не использует пра­вильно. Этот слух связан не только с ухом, но одновремен­но и с принадлежностью человека к тому, на что настрое­но его существо. А человек остается на-строен (ge-stimmt) на то, исходя из чего о-пределяется (be-stimmt) его суще­ство. В этом о-пределении (Be-Stimmung) человек затронут и окликнут неким голосом (Stimme), который в зависимос­ти от того, чем чище тон он издает, тем беззвучнее разда­ется чем-то звучащим.

*«Ничего* нет *без* основания», — гласит положение об ос­новании. *Nihil* est *sine* ratione. Эту формулировку положе­ния мы называем обычной. Именно она является причи­ной того, что раньше, и долгое время нигде, это положе­ние не выделялось как некое более особое положение. То, что оно высказывает, остается в обиходе человеческого представления в качестве чего-то незаметно привычного. Лейбниц же, напротив, вырвал положение об основании из его безразличного состояния и возвысил до высочай­шего основоположения. Он же и поместил это основоположение в строгую формулировку principium reddendae rationis sufficientis. В соответствии с ней положение об ос­новании гласит: «Ничего нет без достаточного основания, которое выдвигает требование своей доставки». В утвер­ждающей форме это звучит так: «Всякое сущее имеет свое достаточное основание, которое должно быть доставле­но». Говоря кратко: *«Ничего* нет *без* основания».

Но, наконец, мы услышали положение об основании в другой тональности. Теперь вместо *«Ничего* нет *без* осно­вания» оно гласит: «Ничто не *есть* без *основания».* Ударе­ние переносится с «ничего» на «есть» и с «без» на «основа­ние». Слово «есть» каким-то образом всегда называет бы­тие. Перенесение ударения позволяет нам услышать созву­чие бытия и основания. Положение об основании, услы­шанное в новой тональности, говорит следующее: «К бы­тию относится нечто такое, как основание». Положение говорит теперь о бытии. Правда, то, о чем теперь говорит положение, легко истолковать превратно. «К бытию от­носится основание» — это ведь можно понять и в таком смысле: «Бытие имеет основание, т.е. бытие основано». В обычном же понимании в качестве общепринятого principium rationis никогда не говорит об этом. Согласно положению об основании, так или иначе основано лишь сущее. Положение же «К бытию относится основание», на­против, говорит столько же, сколько и положение «Бытие является основывающим в качестве бытия». Следователь­но, только сущее всегда имеет свое основание.

Новая тональность открывает положение об основании в качестве некоего положения о бытии. В соответствии с этим мы, если сейчас мы разбираем положение в новой то­нальности, двигаемся в области того, чему можно дать общее название «Вопрос о бытии». Если же мы понимаем положение об основании как некое положение о бытии, то, по-видимому, отказываемся от вопроса о сущности осно­вания. Однако дело обстоит с точностью до наоборот. Раз­бор сущности основания благодаря иному ударению в положении об основании попадает в надлежащую ему область. Теперь нужно рассмотреть тот факт, что нечто такое, как основание, принадлежит к сущности бытия, и то, в каком смысле оно к нему принадлежит. Бытие и основа­ние принадлежат друг другу. Из взаимопринадлежности основания и бытия как бытия основание получает свою сущность. Или наоборот, исходя из сущности основания, бытие господствует как бытие. Основание и бытие («суть») то же самое, но не равное, на что указывает уже различие имен: «бытие» и «основание». Бытие, в сущности «есть» основание. Поэтому бытие никогда не может обладать уже неким основанием, которое должно было бы его обосно­вывать. В соответствии с этим основание бытия отсутству­ет. Основание отпадает от бытия (der Grund bleibt ab vom Sein). В смысле такого от-падения основания бытия (das Ab-bleiben des Grundes vom Sein) бытие является без-дной (Ab-Grund). Поскольку бытие как таковое в самом себе являет­ся основывающим, само оно остается безосновательным. Под ту область, где властвует положение об основании, подпадает не «бытие», а лишь сущее.

Если мы обратим пристальное внимание на язык, на ко­тором мы высказываем то, что говорит положение об ос­новании как положение о бытии, то окажется, что мы говорим о бытии странным, поистине невозможным спосо­бом. Мы говорим: «Бытие и основание "суть" то же самое» (das Selbe). Бытие «есть» без-дна». Если мы говорим о каком-либо нечто: «Оно есть» и «Оно есть то-то и то-то», то в таком сказывании оно представляется как сущее. «Есть» только сущее, только оно само «есть», «бытие» же не «есть». Эта стена, находящаяся перед Вами, *есть* позади меня. Она показывает себя нам непосредственно как нечто присут­ствующее (etwas Anwesendes). Но где есть ее «есть»? Где мы должны искать присутствие стены. Вероятно, эти вопросы уже ведут по ложному пути. И все же стена «есть».

Таким образом, этому «есть» и «бытию» присуще осо­бое свойство. Чтобы соответствовать ему, мы высказыва­ем то, что говорит положение об основании как положе­ние о бытии, таким образом: «Бытие и основание: то же самое. Бытие: без-дна». Итак, мы отметили, что говорить: «Бытие» «есть» основание» — недопустимо. Этот прежде неизбежный способ говорить не имеет отношения к «бы­тию», он не достигает бытия в его подлинной сущности.

Во-первых, мы сказали: «Бытие и основание: то же са­мое». Во-вторых, мы сказали: «Бытие: без-дна». Важно мыслить единогласие обоих «положений», положений, ко­торые больше не являются «положениями».

Для этого потребуется ничуть не меньше, как преобра­зовать способ нашего мышления, преобразовать так, что­бы соответствовать тому обстоянию дел, о котором гово­рит положение об основании как положение о бытии. Та­кого преображения мышления мы не достигнем ни с помо­щью взыскательной теории, ни с помощью какого-нибудь колдовства. Это станет возможным лишь в том случае, когда мы отправимся в путь, прокладывая дорогу, кото­рая приведет нас в окрестности обрисованного выше обстояния дел. При этом обнаруживается, что к такому об­стоянию дел относятся и сами эти пути. Чем ближе мы под­ходим к сущности дела, тем значимее становится путь. Поэтому, когда в последующем изложении речь зачастую будет идти о пути, то в этом проявится то, что данная сущ­ность будет приходить к языку. Разборы пути ни в коем случае не являются просто-напросто размышлениями о ме­тоде, всего лишь затачиванием карандаша, при помощи которого никогда не приступят к начертанию изображе­ния. Важно попасть в область обстояния дел, о которой го­ворит положение об основании как положение о бытии.

Это задача последующих лекций. Тем самым нам пре­доставляется случай самим испытать и взвесить, что же оз­начают положения: «Бытие и основание: то же самое» и «Бытие: без-дна». Когда мы разбираем положение об ос­новании как положение о бытии, мы следуем за ним туда, куда оно, если размышлять по существу, нас перемещает. Однако прежде, чем мы попытаемся разобрать положение об основании как положение о бытии, давайте вспомним на одно мгновение начало первой лекции нашего лекци­онного курса. Она начинается словами:

«Положение об основании гласит: Nihil est sine ratione. Это переводят так: "Ничего нет без основания". То, что высказывает это положение, очевидно.»

С той точки, которой мы сейчас достигли на нашем пути, мы можем по этому поводу констатировать следую­щее: «В начале лекционного курса положение об основа­нии было высказано в привычной тональности». В соот­ветствии с ней это положение гласит: «Все имеет некое ос­нование». Но после того как оказалось, что положение об основании допускает, и даже требует изменения тональ­ности, мы не можем дольше воздерживаться от вопроса: Почему же изменение тональности не было введено сразу, в начале нашего лекционного курса? Почему положение об основании не сразу продумывалось исключительно в новой тональности? Ведь в таком случае положение об ос­новании с самого начала проявилось бы в качестве поло­жения о бытии. Мы обошлись бы без всего вышеизложен­ного в предыдущих лекциях, если только все зависит от того, чтобы продумать положение об основании как по­ложение о бытии.

Эти размышления в некотором смысле справедливы; но они не дают нам право считать до сих пор пройденный путь бесполезным. Каким образом мы смогли бы уже в самом начале лекционного курса, кратко приведя положе­ние об основании в его обычной тональности, сразу же переместить его в другую тональность? Ведь вторая то­нальность не выводится из первой. Вторая тональность звучит сама по себе, исходя из самой себя, не опираясь на первую. Изменение тональности происходит внезапно. За изменением тональности скрывается некий прыжок мыш­ления. Этот прыжок, минуя мосты, т.е. минуя непрерыв­ность поступательного движения, приводит мышление в другую область и к иному способу сказывания. Тем са­мым мы признаем, что ход мысли, которым мы руковод­ствовались до сих пор в наших лекциях, ни в коем случае не представляет собой переход из области положения об основании в область некоего положения о бытии.

Мы ходили, что уже часто и намеренно отмечалось, окольными путями вокруг положения об основании. Од­нако эти окружные пути ближе подвели нас к прыжку. Конечно, такие пути не могут ни заменить, ни тем более осуществить прыжок. Но в некотором отношении, а имен­но в качестве подготовки такого прыжка, они выполняют свою задачу. Поэтому сейчас мы кратко напомним те глав­ные вещи, которые мы обнаружили, блуждая окольными путями вокруг положения об основании. По счету их все­го пять. Однако это напоминание о пяти главных вещах должно быть чем-то большим, нежели только сообщением об уже сказанном. С его помощью хотелось бы показать внутреннюю взаимосвязь пяти главных вещей. Эта внут­ренняя взаимосвязь обнаруживает нечто единое и един­ственное в своем роде, *о* чем мы должны *помнить (an* das *denken)* также и после прыжка. Более того, только благо­даря прыжку мы и попадаем в такое воспоминание (in ein solches Andenken). В то же время теперь станет заметно яс­нее, насколько пройденное до сих пор подготовило этот прыжок из положения об основании в положение о бытии.

Путь предыдущих лекций вел нас через то поле для от­талкивания, в котором нуждается прыжок. Сам прыжок повисает в воздухе. В каком воздухе, в каком эфире? Это мы узнаем лишь посредством самого прыжка. Положение об ос­новании является не только положением, понимаемым как высочайшее основоположение. Положение об основании — это «положение» в том исключительном смысле, что оно является неким прыжком. Наш язык допускает такой обо­рот речи: «Одним скачком он оказался за дверью» (Er war mit einem Satz zur Tür hinaus), т.е. одним внезапным прыжком. Если иметь в виду такое значение слова Satz, то положение об основании можно понять как некий скачок (ein Satz) в сущность бытия. Мы собственно более не можем говорить, что положение об основании является неким положением о бытии, но мы должны сказать: «Положение об основании (der Satz vom Grund) является неким скачком в бытие (ein Satz in das Sein) *как* бытие, т.е. в бытие как основание».

*Первая* из пяти главных вещей затрагивалась мимохо­дом, когда речь шла об *инкубационном периоде* положения об основании. То, что высказывает положение об основа­нии в своей обычной формулировке, каким-то образом звучит в западноевропейском мышлении, причем с давних пор. Однако потребовалось, считая исторически, две ты­сячи триста лет, пока не стало возможным следующее: спе­циально выявить и установить положение об основании в качестве основоположения. Наше указание на необычай­но долгий инкубационный период положения об основа­нии включало в себя следующий вопрос: «Где так долго спало положение об основании и как ему могло приснить­ся то, что еще не было продумано в нем самом?» Мы оста­вили этот вопрос без ответа.

Но сейчас мы уже видим, хотя еще и недостаточно ясно, то направление, откуда может прийти ответ на него. Ибо если положение об основании является неким положением о бытии, то инкубационный период положения об осно­вании связан с тем фактом, что то, о чем на самом деле го­ворит это положение, т.е. бытие, собственно еще спит. Этим мы отнюдь не хотим сказать, что бытия не имеется во вре­мя инкубационного периода положения об основании. Ис­тория античной и средневековой метафизики свидетель­ствует о том, что в вопрошании о сущем как таковом все­гда уже проявляется бытие. Говоря о сне бытия, мы хотели бы сказать, что Бытие *как таковое* еще не проснулось, что­бы взглянуть на нас из своей бодрствующей сущности. Пока сущность бытия уклоняется от нас, мы также не смо­жем рассмотреть и то, что ему приснилось. Однако когда мы поймем положение об основании в смысле скачка в бы­тие как таковое, тогда нам откроется другая перспектива. То, что мы называли инкубационным периодом положе­ния об основании, раскрывается теперь как эпоха, в кото­рой бытие уклоняется в качестве бытия. В этом уклонении скрывается сущность бытия. Это отнюдь не означает, что бытие остается совершенно сокрытым. Ибо как только су­щее как таковое проявляется в своем бытии, при этом про­явлении сущего в игру вступает зримая явленность бытия. Это может объяснить любой повседневный опыт, и не нуж­но искать каких-либо особых случаев. Например, если вес­ной зеленеют луга, то в явлении зеленых лугов, т.е. в явле­нии этого сущего, становятся видимыми энергия и господство природы. Однако когда мы бродим по зеленеющим лу­гам, то природа не обнаруживает себя именно в качестве природы. И даже если мы при этом догадываемся о сущ­ности природы, и заключаем то, о чем мы догадались, в определяющее представление или даже в понятие, сущ­ность природы в качестве бытия все еще остается скрытой. Однако в то же время именно самоскрывание (das Sichverbergen) сущности бытия остается тем способом, ка­ким бытие обращается к нам в сущем, каким оно посылает себя нам (sich zuschickt). Из этого посылания (Schickung) происходит посыл судьбы (das Geschick), в силу которого и имеет место инкубация положения об основании.

*Вторая* из пяти главных вещей была названа тогда, когда мы продемонстрировали тот факт, что Лейбниц при­вел положение об основании к строгой формулировке *principium reddendae rationis sufficientis,* а также показали то, как он это сделал. В результате отчетливого возвыше­ния положения об основании до некоего высочайшего основоположения это положение впервые проявляется и слов­но бы вспыхивает как положение об определенного рода принципе. Тем самым заканчивается инкубационный пе­риод положения об основании. Инкубация положения об основании происходит в силу посыла судьбы бытия, в ка­ковом посыле судьбы бытие как таковое уклоняется от нас. Если же с установлением положения об основании в каче­стве высочайшего основоположения инкубация положе­ния об основании заканчивается, то это окончание инку­бации должно покоиться на том, что посыл судьбы бытия тем временем переменился, причем, вероятно, в том смысле, что бытие как таковое пробудилось и показалось на свет. *Однако и в конце инкубационного периода положения об основании до этого дело не доходит.* Хотя в посыле судь­бы бытия нечто и изменилось, но в совершенно другом смысле. Благодаря тому, что положение об основании вступа­ет в правление именно в качестве высочайшего основопо­ложения, подлинная власть положения об основании высвобождается в первую очередь как principium rationis. *Те­перь только* и начинается правление положения об основании в том очевидном смысле, что всякое представление соответствует требованию безусловной доставки достаточ­ного основания для любого сущего вообще. Однако в ре­зультате этого возможность того, чтобы положение об основании проявлялось как скачок в бытие, на долгое время совершенно исчезает из виду. В соответствии с этим мы должны предположить, что тем временем бытие как бытие еще более решительно уклоняется от нас по сравнению с вышеуказанным инкубационным периодом положения об основании. Но, как мы уже слышали, уклонение бытия господствует только таким образом, что то или иное само­уклоняющееся (das Sichentziehende) в то же время, и притом непременно, остается в области зримого. Это происходит посредством того, что сущее как таковое появляется неким новым способом, согласно которому оно навязывает и противопоставляет себя представлению. Сущее является в качестве предмета. Бытие обнаруживается как предмет­ность предметов. Предметность предметов, объективность объектов, состоит во взаимном отношении с субъективно­стью субъекта. Бытие как предметность предметов ставит­ся в определенное отношение к представлению субъекта. Это отношение между субъектом и объектом отныне счи­тается областью, где выносятся решения лишь о сущем от­носительно его бытия, о бытии только как о предметности предметов, но ни в коем случае о бытии как таковом. По­скольку бытие является в предметности предметов, оно пе­редает свою определяемость представлению, понимаемому как рефлектирующая репрезентация, которая доставляет сущее в качестве предмета представлению. Тем самым впер­вые открывается область специально подготовленной доставляемости оснований сущего. Таким образом, впервые возникает возможность того, что мы называем современ­ным естествознанием и современной техникой. Многократ­но вспыхивавший в последнее время спор о роде и широте охвата значимости принципа причинности имеет основа­ние и почву только благодаря тому, что все спорящие на­ходятся в подчинении у одного и того же требования дос­тавки достаточного основания для представления.

Процесс, заключающийся в том, что бытие посылает себя в *предметность* предметов, уклоняясь при этом от нас имен­но в своей сущности как бытие, определяет некую новую эпоху уклонения. Эта эпоха характеризует глубочайшую сущность того века, который мы называем Новым временем.

Таким образом, мы должны сказать: «Хотя с окончани­ем инкубационного периода положения об основании, с окончанием, которое осуществилось благодаря лейбницевскому мышлению, и прекратилась инкубация того, что стало известным как положение об основании, но отнюдь не закончилась инкубация положения об основании как некоего положения о бытии». Напротив, инкубация по­ложения благодаря тому, что положение об основании как основоположение, как principium reddendae rationis sufficientis вступает в правление, словно бы погружается в еще более глубокий сон и в еще более решительное укло­нение бытия как такового. Сегодня уклонение сущности бытия, кажется, завершилось. Мы говорим «сегодня» и подразумеваем под этим начинающийся атомный век, ко­торым, вероятно, завершается Новое время, поскольку пер­воначальное основное движение этой эпохи разворачива­ется полностью и до конца.

*Третья* из пяти главных вещей была названа тогда, когда мы истолковали principium reddendae rationis sufficientis как *principium grande, magnum et nobilissimum,* как могущественный, обладающий властью и выдающий­ся принцип. При этом важно было показать, что требова­ние основанием своей доставки не исчерпывается тем, что­бы пониматься как абстрактное правило мышления. Это требование властвует таким тревожным образом, что при­родные энергии и способ их выработки и использования определяют историческое Dasein человека на земле. То, что являет природа в своих энергиях, означает, что природа стала предметом, а именно предметом представления, ко­торое выставляет и обеспечивает ее процессы в качестве поддающегося исчислению наличия.

К указанию на то, что властвует в положении об осно­вании, мы добавляем вопрос:

Откуда говорит требование основанием своей достав­ки? Заключается ли это требование в сущности самого ос­нования?

Отныне нам указан путь также и для ответа на этот вопрос. А именно: если положение об основании на самом деле является неким положением о бытии, если основание и бытие говорят одно и то же, то в нарочито властвующем требовании основанием своей доставки неким до сих пор не существовавшим для слуха способом господствует по­сыл судьбы бытия. В этом и заключается гарантия того, что мышление усматривает сущность бытия только в са­мом предельном уклонении бытия. Вероятно, это совершен­но в порядке вещей для существа человека, коль уж мы таковы, что только в потере потерянного нам открывается то, что нам принадлежало.

Согласно ранее изложенному, рассматривать сущность бытия означает: мыслить в единстве сущность основания и бытие как таковое. Руководствуясь таким замыслом, уже в самом начале подготовки его осуществления необходи­мо обратить внимание на то, что то, что называется «ос­нованием», может находиться в разнообразных отноше­ниях с тем, что основывается основанием и с тем, как оно им обосновывается.

*Четвертая* из пяти главных вещей была названа тог­да, когда мы обдумывали *сентенцию Ангелуса Силезиуса,* младшего современника Лейбница.

Роза есть без «почему», но не без основания. «Почему» называет основание, которое всегда основывает таким об­разом, что оно одновременно и представляется в качестве основания. Между тем, для того, чтобы быть розой, т.е. для того, чтобы цвести, розе не нужно специально представ­лять основание своего цветения. И все же роза, которая «цветет, потому что она цветет», не существует без осно­вания. «Потому» называет основание, но некое редкое и, по-видимому, исключительное основание. Что же это означает: «Роза цветет, потому что она цветет»? «Потому» не ведет здесь, как это обыкновенно бывает, к чему-то ино­му, что не является цветением, и что должно было бы обосновывать это цветение, исходя из чего-то еще. «Потому» этой сентенции просто отсылает цветение к нему же само­му. Цветение основывает в себе самом, оно имеет свое ос­нование при себе самом и в себе самом. Цветение есть чис­тое распускание из себя самого, чистое сияние. «Но то, что прекрасно, блаженно светит в нем самом», — говорит Мерике в заключительной строфе своего стихотворения «К лампе». В соответствии с этим красота не является каким-либо свойством, которое словно приданое придавалось бы сущему. Красота — это высочайший способ бытия, т.е. здесь: чистое из-себя-распускание и сияние (das reine aus-sich-Aufgehen und Scheinen). Древнейшие из греческих мыс­лителей говорили Φυ′σις, слово, которое мы в своей речи безнадежно испортили, переводя его как «природа». «По­тому» называет основание, но основанием в этой сентен­ции является простое цветение розы, ее бытие-розой. По­ложение об основании не отрицается сентенцией «Роза есть без "почему"». Напротив, положение об основании неко­торым образом звучит так, что при этом в определенном отношении становится зримым основание как бытие и бытие как основание. Однако это звучание нельзя специ­ально услышать и тем более обдумать в области того рода мышления, к которому принадлежит данная сентенция. Более того, это звучание основания как бытия незаметно умолкает, уступая место требованию principium grande. Однако это умолкание связано с тем, что мы называем по­сылом судьбы бытия, каковой посыл господствует таким способом, что в нем бытие как таковое все решительнее ук­лоняется, и уклоняется именно в пользу того приоритета, который, по-видимому, заключается исключительно в су­щем как в чем-то предметном.

*Пятая* из пяти главных вещей была названа тогда, ког­да мы высказали положение об основании *в другой тональ­ности* и указали при этом на возможную различенность тонов в этом положении. Многие высказываемые нами по­ложения зачастую можно изменять, делая различное уда­рение на отдельных словах. В данном случае изменение тональности отнюдь не является произвольной вещью, оно остается главной вещью, более того, той главной вещью, которая определяет весь последующий путь. Ибо благода­ря ныне услышанному изменению тональности положение об основании становится совершенно другим положени­ем, иным не только в отношении того, о чем говорит это положение как положение о бытии, но также и относитель­но того способа, каким оно высказывает то, что оно гово­рит, способа, каким оно еще является здесь «положением». Учитывая способ сказывания, мы оказываемся поставлен­ными перед вопросом: «Является ли положение о бытии вообще еще неким предложением в смысле грамматики и логики?» Обратим же более пристальное внимание на то, в какой формулировке мы высказываем и записываем по­ложение о бытии.

Итак, мы напомнили пять главных вещей:

1. Инкубация положения об основании.
2. Установка положения об основании в качестве высо­чайшего основоположения.
3. Требование положения об основании как могуществен­ного принципа, который определяет наш век.
4. Основание в качестве «почему» и в качестве «потому».
5. Изменение тональности в положении об основании.

Это напоминание сосредотачивает наш взгляд на про­стом обстоянии дел, о единстве и исключительности кото­рого мы задумываемся только тогда, когда мыслим поло­жение об основании как скачок в бытие как таковое, т.е. когда осуществляем этот «скачок».

Восьмая лекция

Положение об основании, услышанное в другой то­нальности, говорит в качестве положения о бытии следу­ющее: «Бытие и основание: то же самое; бытие: без-дна». Из-за этого положения мы, как нам кажется, впадаем в бес­почвенность. Однако происходит нечто иное. Положение о бытии поражает нас, и именно с той стороны, о суще­ствовании которой мы не подозревали. Чтобы приостано­вить приближающееся замешательство, необходимо рас­смотреть в неком собирающем единстве все то, что мы уви­дели в предыдущих лекциях. Положение об основании в качестве принципа, в качестве высочайшего основополо­жения является всеобщим положением. Что обычно оста­ется непостижимым в отношении всеобщих положений, так это то, что мы не предпринимаем попыток применить их. Применение обращается к отдельным случаям, которые в последствии в качестве примеров, взятых из непосредствен­но наглядного, отдают нам то, о чем такое положение го­ворит всеобщим образом, словно бы ни на что не опира­ясь. Но мы применяем положение об основании чаще, чем мы можем это предположить. Мы повсюду находим нечто обоснованное и то, что его обосновывает, пусть даже это происходит лишь в виде занимающей господствующее по­ложение причинности. Все действительное является для нас чем-то вызывающим действие и результатом действия, обо­сновывающим и обоснованным. Формой «Nihil est sine causa» положение об основании высказывает то, что в нем понятно само собой. Увиденное таким образом положение об основании не содержит в себе ничего непостижимого. Это непостижимое встречается нам только тогда, когда мы продумываем положение об основании словно бы в обратном направлении, не в направлении поля и сферы его при­менения, а в направлении его собственного происхожде­ния, т.е. того, *исходя откуда* говорит само положение. То, что непостижимо в положении об основании, заключает­ся теперь не в недостаточном его применении нами, а в том, что требование этого положения обращается к нам. То, ис­ходя откуда говорит требование положения, мы называем местом положения об основании. Путь, который ведет к этому месту и который сперва необходимо разведать, мы называем разбором положения об основании.

Все заключается в самом пути. Сказанное подразуме­вает нечто двойственное. Во-первых, то, что все зависит от пути, от того, чтобы найти его и остаться на нем, что собственно означает: продержаться «в дороге». Мысли­тельные пути этого разбора обладают тем своеобразием, что, будучи в дороге, на таких путях мы ближе к месту, чем тогда, когда внушаем себе, что уже прибыли на место с целью поселиться там; ибо место является совсем иной сущностью, нежели просто неким пунктом или площадью в пространстве. То, что мы называем местом, а здесь — ме­стом положения об основании, является тем, что собирает в себе само существо дела.

«Все заключается в самом пути» — ко всему прочему, это говорит и о том, что все то, что важно рассмотреть, ког­да-нибудь покажет себя только в продвижении по этому пути. То, что должно быть рассмотрено, заключается в са­мом пути. В том поле обозрения, которое открывает этот путь и благодаря которому он ведет куда-то, собирается то, что, так или иначе, доступно рассмотрению, осуществляющемуся с этого пути. Однако для того, чтобы очутиться на пути разбора положения об основании, мы должны совершить прыжок. Этот прыжок возвещает о себе тем, что мы следу­ем изменению тональности в положении об основании. То, почему здесь невозможен постепенный переход от одной то­нальности к другой, притом, что прыжок необходим, бу­дет объясняться ниже. То, каким образом нечто располо­жено между тем, что подразумевается в понимаемом в обыч­ном смысле положении об основании, и тем, о чем говорит положение об основании как положение о бытии, остает­ся вопросом, который одновременно задается и о том, что же такое это «между» (dieses Zwischen), которое мы некото­рым образом перепрыгиваем в прыжке или, лучше сказать, через которое мы перепрыгиваем как через пламя.

Однако прежде нужно продумать кое-что иное, а имен­но то, благодаря чему мы удерживаем в поле нашего зре­ния путь этого разбора во всей его протяженности.

Прыжок в той или иной степени является отталкивани­ем. То, от чего отталкивается прыжок мышления, отнюдь не отбрасывается в таком прыжке, наоборот, область отталкивания, только исходя из самого прыжка, хотя и дру­гим способом, нежели прежде, становится доступной обо­зрению. Прыжок мышления не оставляет то, от чего он отталкивается, позади себя, а присваивает его себе неким бо­лее изначальным способом. В соответствии с этим отноше­нием мышление в прыжке становится воспоминанием, но воспоминанием не о том, что прошло (an Vergangenes), а о том, что было (das Gewesene). Под этим мы подразумеваем собрание того, что как раз не проходит, а бытийствует, т.е. того, что продлевается (währt), предоставляя (gewährt) воспоминанию новые горизонты. Во всем, что было, скры­вается некое предоставление (ein Gewähren), хранящее в себе сокровища, которые часто в течение долгого времени ос­таются невостребованными, и, однако, эти сокровища сно­ва и снова представляют в распоряжение воспоминания некий неисчерпаемый источник. Величие эпохи, продуман­ное в соответствии с посылом судьбы, соразмеряется не с тем, что в ней проходит и что остается, а с тем, что в самом себе является преходящим (vergänglich), как, например, все, что только еще планируется, и с тем, что, напротив, исхо­дя из себя же, еще прежде, чем оно осуществится, принад­лежит к тому, что было, поскольку оно является чем-то про­длившимся (ein Gewährtes). Лишь такое продлившееся име­ет в себе самом гарантию (die Gewähr) собственного про­длевания. Но под «продлевать» здесь подразумевается «ос­таваться в качестве продлившегося», а не «продолжаться только как что-то переходное в пустоте прохождения (Vergehen)». Неисчислимо проходящее и прошедшее (das Vergehende und Vergangene), редким же является нечто быв­шее, еще более редким — его предоставление.

Ссылка на пять главных вещей должна вернуть нас об­ратно на путь, ведущий через некую область, которую мы теперь узнали как область отталкивания для прыжка. Этот прыжок перемещает мышление из области положения об основании как высочайшего основоположения, минуя су­щее, в некое оказывание, которое говорит о бытии как таковом.

Та главная вещь, которая процитирована пятой, на­зывает изменение тональности в положении об основании, таким образом уже отсылая к прыжку. Четыре главные вещи, названные до нее, напротив, характеризуют область отталкивания, и хотя лишь в некоторых отношениях, но в то же время как нечто целое. В какой мере? В той, в кото­рой при этом речь вновь и вновь заходила о посыле судь­бы и об уклонении бытия, а точнее, о том, что, уклоняясь, бытие посылает себя нам. Это звучит не только удивитель­но, но и вообще непонятно, потому что противоречит всем привычкам нашего представления. И все-таки ссылка на посыл судьбы бытия была выдвинута при цитировании первых четырех главных вещей намеренно. То, что было названо посылом судьбы бытия, характеризует существо­вавшую до сих пор историю западноевропейского мыш­ления, поскольку именно из самого прыжка мы оглядыва­емся на нее и всматриваемся в нее. Мы не сможем вспом­нить о том, что же означает посыл судьбы бытия, до тех пор, пока не осуществим прыжок. Прыжок является скач­ком из основоположения об основании как некоего поло­жения о сущем в оказывание бытия как бытия.

И хотя воспоминание о посыле судьбы бытия возможно лишь из самого прыжка, бытийно-исторический опыт су­ществовавшей до сих пор истории западноевропейского мышления не может быть чем-то совершенно из ряда вон выходящим, или даже вовсе чем-то покоящимся на некой произвольной конструкции истории. Следовательно, ис­тория западноевропейского мышления, со своей стороны, должна подавать знаки, которые, в том случае, если мы последуем им, позволят нам рассмотреть кое-что (пускай и скрытое покровом) из того, что здесь названо бытийной историей (Seinsgeschichte). Бытийная история является по­сылом судьбы бытия, бытия, которое посылает себя нам, уклоняясь в своей сущности.

По поводу употребления выражения «посыл судьбы» при обсуждении посыла судьбы бытия следует отметить следующее:

Обычно под «посылом судьбы» мы понимаем то, что оп­ределено и предназначено судьбой (das Schicksal): печаль­ный жребий, злой и благий рок. Это значение является неким производным значением. Ведь «посылать» («schicken») изначально означает: приготовлять, приводить в порядок, доставлять всякое нечто туда, куда полагается, посему также и: предоставлять место (einräumen), и направлять; «вести домашнее хозяйство», «заставлять кладовую» (ein Haus, eine Kammer beschicken) означает: держать в полном порядке, убранным и прибранным. Так Стефан Георге в одном из своих самых красивых поздних стихотворений «Морская песнь» («Seelied») опять услышал старое звуча­ние слов «schicken» («посылать») и «beschicken» («содер­жать», «убираться», «отправлять») (Das Neue Reich 1919, S. 130 f.). Эти стихи начинаются словами:

Wenn an der kimm in sachtem fall

Eintaucht der feurig rote ball:

Когда на горизонте, медленно падая,

В воду опускается пылающий красный шар

А предпоследняя строфа звучит так:

Mein herd ist gut, mein dach ist dicht,

Doch eine freude wohnt dort nicht.

Die netze hab ich all geflickt

Und küch und kammer sind beschickt.

Горит мой очаг, а крыша не протекает,

И все-таки радость не живет здесь.

Я все латал и латал свои сети,

А кладовая с кухней были далеко.

Когда мы говорим в отношении бытия «посыл судьбы», мы подразумеваем, что бытие обращается к нам и просвет­ляется, а просветляясь, предоставляет пространственно-временной зазор (den Zeit-Spiel-Raum einräumt), в котором может являться сущее. В посыле судьбы бытия история бы­тия мыслится не из какого-то события, характеризующегося протеканием и процессом. А, напротив, сущность исто­рии определяется из посыла судьбы бытия, из бытия как посыла судьбы, из того, что, уклоняясь, посылает себя нам. Они — посылание-себя и самоуклонение (Sichzuschicken und Sichentziehen) — суть одно и то же, а не что-то различное. В них обоих различными способами господствует выше уже упоминаемое предоставление (Gewähren), в обоих, т.е. также и в уклонении, и в нем даже более существенно. Все сказанное о посыле судьбы бытия является отнюдь не от­ветом, а неким вопросом, и, между прочим, вопросом о сущности истории, поскольку мы мыслим историю как бытие, а ее сущность, исходя из бытия. Судьбоносный характер бытия, помимо постоянно возникающих по ходу дела труд­ностей, поражает нас прежде всего и сильнее всего тем, что мы, хотя и сразу понимаем речь о бытии и разбираемся в неопределенном, но в то же время беспомощны перед тем, что же, если мыслить строго, означает «бытие». Однако если истина бытия заключается в том, что оно так или ина­че посылает себя нам, предоставляет себя нам как таковое и являет собой судьбу, то из этого следует, что «бытие» в одну эпоху своего посыла судьбы говорит одно, а в другую — другое. И все же в целостности бытийного посыла судьбы господствует нечто то же самое, что, правда, нельзя пред­ставить посредством какого-либо всеобщего понятия или выделить как основную черту многообразного хода исто­рии. Однако тем, что поражает прежде всего, остается следующее: бытие посылает себя нам, одновременно уклоня­ясь в своей сущности, скрывая эту сущность в уклонении.

Между тем, именно этот самый поразительный харак­тер бытия уже очень рано заявил о себе в истории запад­ноевропейского мышления. Он возвестил о себе тогда, ког­да раннее мышление греков в пору своего завершения, т.е. у Платона и Аристотеля, специально обратило внимание на то обстояние дел, которое последующее мышление, хотя и удерживало в поле своего зрения, но все же не оценило в его полной значимости. Для того чтобы рассмотреть это обстояние дел во всей его существенности и в то же время предельно коротко, выберем из многих одно выдающееся свидетельство. Оно находится в самом начале первой гла­вы первой книги «Физики» Аристотеля. «Физика» пред­ставляет собой некий лекционный курс, в котором Арис­тотель пытался определить некое из-себя-сущее (von-sich-her-Seiende), τα′ φυ′σει ’ο′ντα, относительно его бытия. Аристотелевская «Физика» отличается от того, что мы сегод­ня понимаем под этим названием, не только постольку, поскольку она принадлежит античности, а физикалистская наука, напротив, Новому времени, но, прежде всего, по­тому, что «Физика» Аристотеля — это философия, а физи­ка Нового времени — позитивная наука, которая предпо­лагает некую философию. «Физика» Аристотеля остается основной книгой того, что позднее назовут «метафизи­кой». Она определяет строение всего западноевропейско­го мышления даже там, где оно, как кажется, в качестве мышления Нового времени мыслит противоположно антич­ному. Однако противоборство всегда заключает в себе не­кую решающую, и зачастую даже опасную, зависимость. Без «Физики» Аристотеля не было бы Галилея.

Аристотель начинает свой лекционный курс, обдумы­вая тот путь, на котором мышление достигнет того, что точно определит из-себя-сущее, τα′ φυ′σει ’ο′ντα, относительно его бытия и это бытие как φυ′σις. «Путь» по-гречес­ки означает ‘οδο′ς; μετα′ означает «за»; **με′οδος** — это путь, которым мы следуем за некой вещью: т.е. метод. Важно следовать за бытием сущего. Бытие чего-то из-себя-рас-пускающегося и из-себя-присутствующего (das Sein des von-sich-her-Aufgehenden und -Anwesenden) означает φυ′σις. Но как тогда обстоит дело с путем мышления, который ведет по дороге к φυ′σις? Путь туда получает свой собственный характер из того способа, каким бытие сущего очевидно для познающего человека. Итак, повсюду легко обнаруживается, что то или иное сущее, например, земля, море, горы, растения и животные, в любое время очевидным об­разом расположены напротив нас. Поэтому-то это сущее близко нам и непосредственно доступно. Напротив, то, благодаря чему все это из-себя-присутствующее распуска­ется и присутствует присущим ему способом, никогда не бывает расположено напротив нас как нечто тут и там так или иначе присутствующее. Бытие отнюдь не является та­ким непосредственно близким и очевидным нам, как то или иное сущее. Не то чтобы бытие целиком скрывало себя. Если бы это было так, сущее никогда бы не смогло стать близким нам или расположенным напротив нас. Бытие дол­жно даже светить из себя самого, и еще прежде, чем с его помощью сможет явиться то или иное сущее. Если бы бы­тие не светилось, то не существовало бы такого края, в ко­тором только и могло бы поселиться некое «напротив» (ein Gegenüber). Исходя из этого, мы видим, что по сравнению с непосредственно доступным сущим для бытия характер­но удерживаться в себе самом, т.е. определенным образом скрываться. В соответствии с этой основной чертой бытия определяется природа пути, который должен привести к определению бытия сущего. Для характеристики пути, который ведет мышление в *край* бытия сущего, в начале лекционного курса о физике Аристотель говорит следую­щее:

πε′φυκε δε′ ’εκ των γνωριμωτε′ρων ‘ημιν ‘η ‘οδο′ς και′ σαφεστε′ρων ’επι′ τα′ σαφε′στερα τη φυ′σει και′ γνωριμω′τερα (184а16 sqq.)

В переводе, ставящем своей целью объяснение, это оз­начает:

Но существует путь (к бытию сущего) и он таков по сво­ей сути, что ведет от чего-то более близкого нам, потому что оно именно для нас более явное, к тому, что (потому что оно распускается из себя самого) является чем-то са­мим по себе более явным и в таком смысле чем-то уже преж­де доверенным нам.

Здесь мы должны отказаться от некоего общего истол­кования этого положения, словесное построение которого подобно композиции прекрасных греческих росписей на вазах. Истолкование этого положения требует определен­ного углубления в первую главу первой книги «Физики» Аристотеля. Эта короткая глава представляет собой клас­сическое введение в философию. Даже сегодня она делает излишними целые библиотеки философской литературы. Тот, кто понял эту главу, может отважиться на первые шаги в мышлении.

В приведенном выше положении Аристотель отличает τα′ ‘ημιν σαφε′στερα от τα′ σαφε′στερα τη φυ′σει. Всякий раз речь идет о το′ σαφε′ς: о явном. Точнее говоря, Аристотель различает одно более явное, поскольку оно видится нами, принимая во внимание наше восприятие; и другое бо­лее явное такого рода, что открывается и объявляет о себе из себя самого. Это последнее, а именно то, о чем говорит имя φυ′σις, и есть бытие. А то более явное, которое назва­но первым, т.е. более доступное для нас, есть то или иное сущее. Путь философии, согласно аристотелевскому поло­жению, ведет от чего-то более явного для нас к чему-то са­мому по себе из-себя-распускающемуся (auf das an ihm selbst von-sich-her-Aufgehende). Поэтому мы никогда не можем рас­сматривать бытие непосредственно. Это происходит пото­му, что наши глаза не годятся для того, чтобы сразу ус­матривать бытие, а, следовательно, отнюдь не потому, что бытие уклоняется. Положение Аристотеля, скорее, говорит совершенно обратное тому, что оно должно было бы подтвер­дить нам, раз уж мы его цитируем, а именно то, что бытие само уклоняется. Аристотель говорит: «φυ′σις и то, что к ней относится, является τα′ ‘απλως σαφε′στερα». Бытие — это что-то более явное из себя самого (das von sich her Offenkun-digere). Вне зависимости от того, рассматривается ли оно нами специально или не рассматривается, оно уже светит­ся; ведь оно светится уже даже тогда, когда мы испытыва­ем то, что является только для нас более явным, т.е. то или иное сущее, каковое показывает себя только в свете бытия.

Между тем, мы поступили бы слишком опрометчиво и совершенно обошли бы своим вниманием нечто решающее, если бы ограничились только что достигнутой констата­цией, которая говорит, что бытие есть нечто более явное из себя самого и как раз не уклоняется. Ибо здесь возника­ет вопрос: «Просветляет ли бытие уже в вышеназванном само-не-уклонении также и свою собственную сущность и ее происхождение?» И мы вынуждены ответить: «Нет». Сле­довательно, в из-себя-распускании, в φυ′σις, все же господствует некое самоуклонение, и притом настолько реша­ющим образом, что без него не смогло бы господствовать это из-себя-распускание.

Еще до Платона и Аристотеля один ранний греческий мыслитель Гераклит сказал: φυ′σις **κρυ′πτεσαι** φιλει (Фрагмент 123): «Бытие любит прятаться». Однако что же такое, мысля по-гречески, это φιλειν, «любить»? Оно оз­начает: принадлежать друг другу в том же самом (zusammengehören im Selben). Гераклит хочет сказать: «Бы­тию принадлежит некое самоскрывание (ein Sichverbergen)». Тем самым он отнюдь не говорит, что бытие не представ­ляет собой ничего иного, кроме самоскрывания: он гово­рит, что бытие бытийствует именно как φυ′σις, как само­раскрывание (als Sichentbergen), как более явное из себя са­мого, к которому, однако, принадлежит и некое самоскры­вание. Если бы сокрытие (die Verbergung) не имело места, то как тогда должно было бы совершаться раскрытие (Entbergung)? Сегодня мы говорим: «Бытие посылает себя нам, но таким образом, что одновременно уже уклоняется в своей сущности». Это и подразумевает название «бы­тийная история». Под этим именем не измышляется произ­вольно нечто, а лишь более решительно вспоминается то, что уже было продуманно. В таком воспоминании о едва усматриваемой бытийной истории она только и проявля­ется как таковая. Если мы говорим: «Бытие посылает себя нам, одновременно уже уклоняясь как таковое в своей сущ­ности», то, конечно, это означает еще и что-то другое, кро­ме того, что называют изречение Гераклита и положения Аристотеля. Но прежде всего важно, чтобы мы сознавали, насколько бытие как бытийный посыл судьбы становится просматриваемым, исходя из воспоминания об истории за­падноевропейского мышления.

Речь об инкубации бытия звучит теперь куда менее уди­вительно. Ведь слово «инкубация» является лишь каким-то другим именем для самоуклонения бытия в сокрытие, каковое сокрытие остается источником всякого раскрытия. Тогда, когда исчезают последние следы сокрытия бытия, что произошло в метафизике немецкого идеализма в абсо­лютном знании Абсолютным духом самого себя, заверша­ется раскрытие сущего относительно его бытия, т.е. мета­физика, и заканчивается философия.

Из инкубации бытия и эпох этой инкубации берет на­чало и инкубационный период положения об основании, если только это положение на самом деле является неким положением о бытии и в качестве такого положения опре­деляется относительно способа своего сказывания, исходя из бытийного посыла судьбы.

Однако вместе с окончанием инкубационного периода положения об основании ни в коем случае не наступает конец инкубации бытия как такового. Благодаря ему, ско­рее, происходит то, что положение об основании выявля­ется в качестве высочайшего основоположения и таким образом его требование впервые разворачивается во всем своем могуществе, а также выступает на передний план тот тревожный факт, что бытие как таковое все решитель­нее уклоняется. Этому отнюдь не противоречит то, что вме­сте со все возрастающим требованием положения об осно­вании как некоего высочайшего основоположения мыш­ления и познания разворачивается и новое истолкование бытия сущего. В последствии бытие обнаруживается для сознания как предметность, а это в то же время означает, что бытие раскрывается как воля.

Задача показать, каким образом формирование бытия в качестве предметности и в качестве воли говорит то же самое, была бы странной и еще довольно тяжелой для сегодняшнего представления задачей, которую еще необхо­димо постичь. Решающий шаг в оформлении бытия как предметности и как воли совершает после того, как почва была подготовлена Декартом, Спинозой и Лейбницем, только философия Канта. Когда мы слышим положение об основании во второй тональности, тогда положение об ос­новании говорит как положение о бытии. Все возрастаю­щее притязание на господство положения об основании оз­начает, следовательно, что бытие — а именно в качестве предметности (воли) — все более решительно начинает гос­подствовать. Рассматривая это обстояние дел, мы получа­ем более широкий обзор для бытийного посыла судьбы, и притом именно сейчас, из той эпохи, которую, согласно исторической периодизации, называют Новым временем.

Так как и в отношении к тому, что было разобрано до сих пор, и в перспективе последующего хода мысли очень важно основательно и достаточно точно продумать то, что же означает бытийный посыл судьбы, нам следует дать и вторую характеристику бытийной истории. Она, если смотреть с точки зрения истории мышления Нового времени, затрагивает отношение, существующее между Кантом к Лейбницем. Благодаря Лейбницу положение об основа­нии обретает ранг высочайшего основоположения. Одна­ко то, что властвует в principium rationis, в гораздо мень­шей мере настаивает на его непосредственном применении, чем на том, что он является правилом мышления, которому надлежит следовать. Властвующее требование principium rationis, скорее, заключается в том, что не только наука Нового времени в образе математической физики, но прежде всего и мышление философии подчиняется при­казанию, говорящему из требования доставки достаточ­ного основания.

Девятая лекция

Сегодня исполняется двести лет со дня рождения Вольф­ганга Амадея Моцарта. Я не беру на себя смелость гово­рить о его творчестве и о его жизни или о их взаимопроникновении. Скорее, слово самого Моцарта способно дать нам в данный момент намек, касающийся нашего пути.

В одном из писем Моцарт пишет (ср. «Auszüge aus Mozartbriefen», Das Musikleben, I. Jahrgang, 1. Heft, Mainz 1948):

Например, во время поездки в экипаже или после хоро­шего обеда, на прогулке или ночью, когда я не могу ус­нуть, именно тогда-то подобно потоку обрушиваются на меня мысли. Мысли, которые меня впечатляют, которые я запоминаю и которые переплетены с теми мыслями, что я слышал от других. И если я удерживаю себя в таком со­стоянии, то за одним вскоре приходит и другое, согласно контрапункту, согласно звучанию различных инструмен­тов и т. д., ведь можно использовать даже крошку, чтобы изготовить из нее пирог. Это состояние согревает мне душу, но только если я им не обеспокоен; оно становится все боль­ше и я сам продлеваю его, усиливая и делая все ярче, а вещь в голове поистине становится почти готовой во всей своей продолжительности так, что я затем окидываю ее одним духовным взором словно прекрасную картину или красивого человека и слышу ее в воображении вовсе не последовательно, как это должно произойти потом, а как будто всю вместе. Это какое-то пиршество! Теперь все, что я нахожу и делаю, происходит со мной как в прекрас­ном и захватывающем сне. Но что может быть лучше, чем услышать все это вместе.

Я привел эти слова затем, чтобы Вы вспомнили кое-что из сказанного ранее. Слух есть некое смотрение. Это «окинуть» целое «одним взором» и «услышать все это вместе» суть одно и то же.

Скрытое единство этого рас-сматривания и рас-слышивания определяет сущность мышления, которое доверено нам, людям, как мыслящим существам.

Мы бы слишком поверхностно и неправильно поняли процитированное место из письма Моцарта, если бы, ис­толковав психологически, приняли его лишь за свидетель­ство описания создания художественного произведения. Это место говорит нам о том, что Моцарт был и остается среди слышащих самым слышащим, т.е. он бытийствует, а следовательно, он еще есть.

На го, что же является сущностью и сердцем Моцарта, нам может по-своему намекнуть уже однажды упоминав­шийся Ангелус Силезиус, использующий одну древнюю мысль. Изречение 366 из «Херувимского странника» (кн.4) гласит:

То сердце, в коем Бог вкушает свой покой, —

Послушная псалтырь под Божьего рукой[[16]](#endnote-16)

Это изречение озаглавлено: «Божья псалтырь». И это — Моцарт.

Мы можем услышать положение об основании двояко: во-первых, как высочайшее основоположение о сущем, а во-вторых, как положение о бытии. Во втором случае мы должны мыслить основание как бытие, а бытие как осно­вание. Поэтому сначала мы попытаемся мыслить бытие как бытие. Это означает: *не объяснять больше бытие при помощи чего-то сущего.* Насколько далекоидущим окажет­ся это начинание и до какого рубежа оно дойдет, сможет показать лишь попытка говорить о бытии как бытии. Но путь к такому мышлению — это путь, на котором мы спо­собны будем услышать положение об основании как положение о бытии. На таком пути мы можем очутиться, ко­нечно, только при помощи некоего прыжка. Этот прыжок отталкивается от и совершается из некой области оттал­кивания. Прыжок покидает эту область и все же не остав­ляет ее позади себя. Благодаря такому покиданию пры­жок каким-то новым способом возвращает себе обратно об­ласть отталкивания, и притом не просто между делом, а необходимым образом. Такой прыжок по своей сущности является оглядывающимся прыжком. Все то, что мы рассмотрели в ретроспективном обзоре пяти главных вещей, мы попытаемся удерживать вместе, давая характеристику основной черты области отталкивания.

Эта область обнаружилась для нас как история запад­ноевропейского мышления. С учетом этого и шла речь о бытийном посыле судьбы. То, что важно услышать во вто­рой тональности положения об основании как положения о бытии, ни в коем случае не является тем, чего еще вообще не было бы у нас на слуху. Пожалуй, оно таково, что требует нас в нашей сущности (особо отмечаем: в нашей сущ­ности). Это означает, что требование бытия впервые по­мещает человека в его сущность. В посыле судьбы бытия и исходя из него мы только и суть те, кому посылается судь­ба, и как существа, которым посылается судьба, мы оза­бочены тем, чтобы найти послание, а значит, одновременно мы всегда обречены на то, что разминемся с этим посланием.

Однако всякое мышление, принимая во внимание то, что собственно заставляет задуматься, должно оставаться сведущим в том опыте, который никогда не является лишь опытом кого-то одного и который кратко можно выска­зать следующим образом: достаточно редко мы обнаружи­ваем, что к нам специально обращается то, что требует нас в нашей сущности, а значит, нуждается в нас. В этом тре­бовании бытие посылает себя нам. В качестве такого посылания-себя (Sichzuschicken) оно длится тем способом, что одновременно уклоняется от нас в своей сущности. Укло­нение является основной чертой посыла судьбы в том смыс­ле, который был объяснен выше. Если говорится о «бытий­ной истории», то это обладает смыслом только тогда, когда мы мыслим историю, исходя из посыла судьбы как ук­лонения, а не тогда, когда, наоборот, по привычке пред­ставляем посыл судьбы, исходя из истории как некоего со­вершения (Geschehen), являющегося по роду своему посто­янно протекающим процессом.

Однако не менее значимым, чем такой первый взгляд на историю бытия как посыл судьбы, является и нечто дру­гое. Важно именно заранее иметь в виду, что в истории западноевропейского мышления уже обнаружилось то, что мы называем посылом судьбы бытия, а также то, каким об­разом это произошло. Чтобы увидеть это более отчетливо и надежнее усвоить на будущее, мы попытаемся подхватить два намека из истории западноевропейского мышления.

Первый мы позаимствуем из лекционного курса Арис­тотеля о «фюзис». В «Физике» Аристотеля указывается на сущностное происхождение того, что, если продумать это философски, является метафизикой и остается таковой на протяжении всех последующих изменений. В самом нача­ле своего лекционного курса, посвященного физике, Ари­стотель высказывает некоторые положения о бытии суще­го, которые показывают, что бытие является φυ′σις, чем-то из себя явным. Это означает, что самораскрывание яв­ляется основной чертой бытия. Но даже это положение, когда мы высказываем его напрямую, всегда остается вы­зывающим недоразумения у нашего обычного слуха и спо­соба изъясняться. Самораскрывание является основной чертой бытия. В этом слышится следующее: «Существует бытие и это бытие, кроме прочего, обладает еще и тем качеством, что раскрывается». Но бытие не наделено каче­ством, благодаря которому оно себя раскрывает, ведь это самораскрывание принадлежит к подлинной сущности бы­тия. Подлинная сущность бытия — в самораскрывании. Бытие не есть сперва нечто для себя, которое затем только совершает некое самораскрывание. Самораскрывание ни в коем случае не является качеством бытия, но: самораск­рывание принадлежит к свойствам бытия. Мы использу­ем здесь слово «свойства» во множественном числе, как, к примеру, в слове «сведения». Ведь под «свойствами» подразумевается то, в чем «бытие» хранит собственную сущ­ность как свою собственность. Самораскрывание принад­лежит к свойствам бытия. Однако даже и это еще не совсем верно. Если мыслить строго, то мы должны сказать, что бытие принадлежит к свойствам самораскрывания. Из него, из самораскрывания, и в качестве него же к нам об­ращается то, что зовется «бытием». Мы сами по себе не мо­жем произвольно решить, что же означает слово «бытие», и безапелляционно это констатировать. То, что означает слово «бытие», остается сокрытым в том приказании, ко­торое говорит ведущими слов греческого мышления. То, что говорит это приказание, мы никогда не сможем дока­зать научным образом, да и не хотим доказывать. Мы мо­жем слышать его или не слышать. Мы можем подготовить­ся для того, чтобы его услышать, или обойти своим вни­мание такую подготовку.

Аристотель говорит: «Бытие есть нечто из себя более яв­ное». Но это из себя самого более явное в то же время менее явно для нас, рассматривающих его, согласно роду и направлению нашей привычной способности слышать. Бо­лее явным для нас является то или иное сущее. Исходя из этого, можно было бы предположить, что только от нас, людей, зависит то, что бытие, т.е. нечто из себя более яв­ное, для нас является менее явным, и именно таким обра­зом, что преимущество отдается сущему. То, что бытие является менее явным, происходит (по крайней мере, такой вывод можно было бы сделать) по нашей вине, по вине людей (zulasten von uns Menschen). Но это на первый взгляд правильное соображение недостаточно. Что означает тог­да здесь «по нашей вине, по вине людей», если сущность человека покоится в том, что она требуется бытием? То, что для нас то или иное сущее является более явным, а бы­тие — менее явным, может зависеть лишь от сущности бы­тия, а не от нас, и это «от нас» подразумевает то, что мы сами себя и как будто ради себя же поставили в пустоту и безотносительность. Однако вне требования бытия мы ни­когда не являемся теми, какие мы суть. Соответственно это не какое-нибудь качество человека, представляемого антропологически, т.е. качество, которое являлось бы причи­ной того, что бытие для нас менее явно, чем то или иное сущее. Напротив, это заключается именно в сущности бы­тия, которое в качестве самораскрывания раскрывает себя таким образом, что к этому раскрыванию принадлежит и некое самоскрывание и, следовательно, самоуклонение. Об этом и говорит изречение Гераклита (фрагмент 123 DK): Фυ′σις **κρυ′πτεσαι** φιλει. «К самораскрыванию принадле­жит некое скрывание». Бытие как просветляющее посылание-себя одновременно является уклонением. К посылу судьбы бытия принадлежит уклонение.

Второе указание на историю западноевропейского мышления должно более подробно ознакомить нас с тем, каким образом в истории этого мышления господствует посыл судьбы бытия как уклонение. Но не так часто перед нашим внутренним взором могло предстать то, что соб­ственно означает здесь уклонение. Столь же мало, как о самораскрытии, можно сказать и о уклонении и самоук­лонении: они — это всего лишь привходящие качества обычно уже каким-либо образом существующего «бытия». Если бы это было так, то это означало бы, что из-за укло­нения бытие просто отсутствует. Тогда вследствие таким образом понятого уклонения не имелось бы никакого бы­тия. Уклонение понимали бы здесь в том смысле, который подразумевает под собой некое действие, совершением ко­торого, к примеру, вино лишают кислого вкуса, благода­ря чему у него его больше нет. Но бытие ни в коем случае не является вещью, которую кто-нибудь у нас отнимает или забирает. Самоуклонение же — это тот способ, каким бытие бытийствует, т.е. посылает себя как при-сутствие. Уклонение не уводит бытие в сторону, но самоуклонение в качестве самоскрывания принадлежит к свойствам бы­тия. Бытие хранит свою подлинную сущность в самораск­рывании, поскольку оно как таковое одновременно скры­вает себя. Самоскрывание, уклонение — это тот способ, каким бытие длится как бытие, т.е. посылает себя, а зна­чит, предоставляет себя.

Для того чтобы получить более четкое представление о бытии сущего как посыле судьбы, мы должны в самой ис­тории западноевропейского мышления обратить внимание на отношение между Лейбницем и Кантом. Поневоле это указание остается ограниченным тем горизонтом, который открылся на пути нашего лекционного курса.

Лейбниц выдвинул и установил положение об основа­нии в качестве высочайшего основоположения. Лейбницевское мышление, пробудившее и вобравшее в себя неким новым способом традицию западноевропейского мышле­ния, открывает требованию положения об основании, тре­бованию высочайшего основоположения прямую дорогу, чем собственно приводится в действие скрывающееся в этом требовании властвование.

Однако что же является властвующим в требовании ос­нования, если положение об основании является неким по­ложением о бытии, в соответствии с чем бытие и основа­ние «суть» то же самое? Во властвовании требования ос­нования бытие господствует как посыл судьбы — а если как посыл судьбы, значит способом уклонения. Сейчас важно по­пытаться ознакомиться с той эпохой бытийного посыла судь­бы, которая определяет сущность Нового времени.

Хотя мышление Лейбница и Канта, согласно истори­ческой периодизации, расположено к нам гораздо ближе, чем мышление древних греков, нововременное мышление в своих основных чертах доступно с гораздо большим тру­дом; ибо сочинения и труды мыслителей Нового времени построены иначе, более многослойны, пронизаны тради­цией и повсюду вступают в полемику с христианством. Принимая во внимание эту запутанную ситуацию, сле­дующая ниже ссылка на Канта всегда будет оставаться неким единичным, слабым лучом света. Этот луч должен помочь нам рассмотреть лишь немногое из того господства бытийного посыла судьбы, которое осуществляется внут­ри мышления Нового времени. При этом мы *должны* при­нять к сведению следующие основные мысли:

Чем значительнее работа мысли какого-нибудь мысли­теля, что, впрочем, никоим образом не совпадает с объе­мом и количеством написанных им сочинений, тем богаче то, что в этой работе мысли непродуманно, т.е. то, что всплывает в качестве чего-то еще-не-продуманного толь­ко и единственно благодаря этой работе мысли. Это не­продуманное, конечно, не относится к тому, что мыслитель пропустил или с чем он не справился, т.е. к тому, что затем только должны будут наверстать всезнающие потомки.

Лейбниц определил привычное представление, сводя­щееся к тому, что все имеет некое основание, а любое дей­ствие — какую-либо причину, как principium reddendae rationis sufficientis, как основоположение доставки доста­точного основания. Но ratio sufficiens, достаточное осно­вание, в смысле Лейбница отнюдь не является тем основанием, которого хватало бы как раз на то. чтобы удержи­вать нечто как сущее таким образом, чтобы оно тотчас не распадалось в ничто. Достаточным основанием является то основание, которое подает и подносит сущему то, что дает ему возможность исполнить всю свою сущность пол­ностью, т.е. perfectio. Поэтому ratio sufficiens означает у Лейбница также и summa ratio, самое высшее основание. Здесь мы вынуждены довольствоваться замечанием о том, что достаточным основанием для Лейбница всегда явля­ется максимально простирающееся и таким образом все пре­восходящее основание. Благодаря строгой формулировке положения об основании как principium reddendae rationis sufficientis мышление Нового времени впервые обнаружи­ло свое глубинное течение. В истории этого мышления труд *Канта* занимает свое, подобающее ему. высокое место. Названия всех трех его главных сочинений начинаются словом «критика»: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности сужде­ния». В третьей «Критике» речь идет о способности судить. Чистый, т.е. не определенный чувственностью разум, как теоретический, так и практический, — это способность выносить суждения a priori, согласно принципам. Поэтому к полной критике чистого (и теоретического, и практичес­кого) разума принадлежит критика способности сужде­ния. И в третьей «Критике» подлинной темой также явля­ется разум. Но разум по-латыни — ratio. Каким образом латинское слово ratio, счет и разум, достигает значения «основание» (положение об основании = principium rationis), мы скоро услышим.

Мышление Канта является критикой чистого разума, ratio pura. Разум, согласно Канту, — это способность прин­ципов, т.е. основоположений, способность давать основание. Уже после этих указаний в глаза бросается то, что положение об основании, principium rationis, господствует в мышлении Канта неким исключительным способом. Именно это и является основанием для того, что Кант крайне редко говорит о положении об основании. Крити­ка чистого разума нигде здесь не подразумевает значения «критиковать» в смысле «находить недостатки». Она так­же не является лишь испытанием и проверкой. Критика не только устанавливает рамки для разума. Скорее, крити­ка вводит разум в его границы. Рамки и границы — это не одно и то же. Обычно мы полагаем, что границы суть то, около чего нечто прекращается. Но границы — соглас­но древнегреческому смыслу — всегда обладают характе­ром собирания, а не отрезания. Граница является тем, ис­ходя откуда и в чем нечто начинается, распускается в ка­честве того, что оно есть. Тот, кому такой смысл границы остается чуждым, никогда не будет способен рассматри­вать греческий храм, греческую статую, греческую вазу в их присутствии. В кантовском использовании названия «Критика» еще пробивается греческий смысл κρι′νειν: раз­личать, однако, различать способом некоего выделения, благодаря чему выхватывается то, что является важным. Граница не отвергает, она выдвигает облик в свет при­сутствия и несет его. Кант знал об этом высоком смысле критики. Все его три «Критики» нацелены на то, что он называет «условиями возможности a priori».

Выражение «условия возможности a priori» является лей­тмотивом, который звучит, проходя сквозь весь труд Кан­та. Поворот к «a priori» — «от более раннего» — это некий более поздний отголосок того, что Аристотель называл προ′τερον τη φυ′σει, тем, что относительно самораскрыва­ния является более ранним, предшествуя всему в качестве чего-то из себя более явного. В этом смысле для Канта «ус­ловия возможности» суть таковы a priori. «Возможность» («Möglichkeit») означает здесь то же, что и осуществление (Ermöglichung). К чему относятся условия осуществления а priori? Как раз к тому, к чему уже для Аристотеля относит­ся προ′τερον τη φυ′σει, а именно к τα′ σαφε′στερα προ′ς ‘ημας: к тому, что по отношению к нам и для нас является чем-то прежде всего явным по сравнению с φυ′σις, бытием. Это сущее. Под названием «условия возможности а priori» Кант мыслил осуществление того, исходя из чего сущее как таковое в целом определено для нас. Исходя из чего это происходит? Очевидно, исходя из тех сфер сущего, в кото­рые мы поставлены как люди. Человек есть animal rationale. Он как природное существо принадлежит к области при­роды, а как существо разумное — к царству разума, т.е. к царству воли и тем самым свободы.

В соответствии с этим «Критика чистого разума» дол­жна определять разум в его отношении к природе и в его отношении к воле, а значит, к причинности воли, т.е. к свободе. Вопрос критики — это вопрос об условиях воз­можности a priori природы и свободы. Условия возможнос­ти a priori задают то или иное основание, которое устанавливает границы для природы и свободы в их сущнос­ти и таким образом подносит и подает их нам в полноте их определений. За формулой «условия возможности а priori» скрывается доставка достаточного основания, ratio sufficiens, которая в качестве ratio является чистым разу­мом. Согласно Канту, только в обратном отношении к разуму (ratio) можно определить нечто в том, что оно есть, и в том, каким образом оно для разумного живого суще­ства, т.е. для «человека», является неким сущим. Но теперь это означает не только то, что сущее в смысле нововремен­ного мышления всегда *есть* лишь в качестве объекта, а объект всегда — лишь объект для некоего субъекта, но ста­новится очевидным также и то, что этот субъект, т.е. ра­зум, ratio, т.е. собирание условий возможности a priori для природы и свободы, является таким собиранием лишь в ка­честве доставки достаточного основания.

В таком в корне изменившемся облике теперь раскры­вается то, что собственно говорит одно изречение раннего греческого мышления:

το′ γα′ρ ’αυτο′ νοειν ’εστι′ν τε και′ ’ειναι

Ведь одно и то же как восприятие, так и бытие.

Если продумать это в соответствии с Новым временем, то сказанное будет означать, что восприятие, разум (ratio) и бытие взаимосвязаны, причем таким образом, что чис­тый разум, ratio, есть теперь ничто иное, как полагание, т.е. доставление достаточного основания для всего, при­нимая во внимание то, как оно проявляется в качестве су­щего, т.е. каким образом оно может представляться и пере­даваться, подвергаться воздействию и истолкованию.

Ничто не запрещает нам (чем собственно мы и доволь­ствуемся) толковать название «Критика чистого разума» как историческое название первого основного труда Кан­та. Но мы можем также поразмыслить и о том, насколько мышление Канта вообще подчинено этому названию как некоему требованию. Ибо чистый разум, и теоретический, и практический, обнаруживается в качестве ratio pura в том смысле, что он является полаганием основания, т.е. осно­ванием всякого обоснования: тем, что определяет все условия возможности сущего в их единстве. Критика чисто­го разума придает основанию всякого обоснования четко очерченный облик. Поскольку благодаря Канту мышле­ние становится критикой чистого разума, оно соответству­ет требованию principium rationis sufficientis. Кантовское мышление с помощью этого соответствия раскрывает тре­бование principium rationis во всей его широте, и притом таким образом, что ratio является основанием лишь как ratio в смысле разума как способности основоположений.

Это указание на то, что скрывается под названием «Критика чистого разума», все же непременно будет оста­ваться недостаточным до тех пор, пока мы наглядно не представим себе целостность всех трех «Критик» Канта. Если смотреть со стороны, то эти три сочинения как три ничем не связанных огромных глыбы расположены друг подле друга. Хотя сам Кант снова и снова пытался с по­мощью более внешней архитектоники сделать очевидным то внутреннее единство, которое он определенно видел. И все же Кант знал больше, чем смог изобразить с помощью этой архитектоники своих сочинений.

Однако тем, что, прежде всего, мешает нам ознакомить­ся с сущностью того, что в истории западноевропейского мышления посылает себя нам под названием «Критика чистого разума», остается тот факт, что мы еще недоста­точно продумали, каким же образом задающие меру го­ризонты кантовской постановки вопроса смогли открыть­ся благодаря Лейбницу только в свете строгой и полной формулировки положения об основании. Правда, с дру­гой стороны, самое глубинное движение лейбницевского мышления благодаря философии Канта, а точнее, благо­даря тому способу, каким она действовала, было задви­нуто в тень, где лейбницевское мышление находится вплоть до сегодняшнего дня. Но здесь следует заметить, что сам Кант с величайшим почтением относился ко всем из­вестным в его время сочинениям «господина Лейбница».

Десятая лекция

«Ничего нет без основания». Если перефразировать эту обычную формулировку положения об основании, то она будет гласить: «Всякое сущее имеет некое основание». При этом основание, которое имеет всякое сущее, само представ­ляется как нечто сущее. Приводимая ранее ссылка на один из текстов Лейбница должна была это показать. Положе­ние об основании является неким высказыванием о сущем. В другой тональности оно звучит следующим образом: «Ничто не *есть* без *основания».* Если перефразировать его, то оно будет звучать так: «К бытию принадлежит основа­ние». Или же: «Бытие и основание — то же самое». Услы­шанное таким образом положение говорит о бытии.

Переход из первой тональности во вторую — это некий прыжок. Но этот прыжок является оглядывающимся прыж­ком. Он оглядывается назад на область отталкивания, что­бы удерживать ее в поле своего зрения. Область отталки­вания является тем полем, в котором положение об основа­нии, хотя и не всегда называется принципом, но часто именуется все же более или менее ясно понятой ведущей мыс­лью. Областью отталкивания, которую мы имеем в виду, согласно привычному представлению, является история за­падноевропейского мышления. В этом мышлении всегда и всюду в разнообразно варьируемых понятиях и именах су­щее, имеющееся в многообразном опыте, опрашивается от­носительно своего бытия. Итак, в истории этого мышле­ния и для нее же некоторым образом обнаруживается бы­тие, а именно как бытие сущего. Однако это обнаружение намекает и на бытие как таковое. Этот намек приносит весть о бытии, согласно которой оно никогда не полага­ется только посредством человеческого представления. Бытие посылает себя человеку тем. что, просветляясь, пре­доставляет пространственно-временной зазор сущему как таковому. Бытие бытийствует как такой посыл судьбы, как самораскрывание, которое одновременно длится как самоскрывание. История западноевропейского мышления покоится в посыле судьбы бытия. То, что же означает эта «упокоенность», конечно, нуждается в более точном опре­делении. Необходимо придерживаться того, чтобы такое неизбежно многозначное название, как «посыл судьбы бы­тия» мыслить весьма однозначно в смысле бытия как обещающего-себя, просветляющего предоставления простран­ственно-временного зазора для чего-то когда-либо так или иначе являющегося, для сущего (Sein als sich-zusagendes, lich-tendes Einräumen des Zeit-Spiel-Raumes für das je so oder so Er-scheinende, das Seiende). Для того чтобы обезопасить себя в ходе размышления, теперь стоит заметить лишь следующее:

Указанием на посыл судьбы бытия история мышления отнюдь не сдвигается куда-то вниз как некий более глу­бокий пласт, так, что как бы между прочим, словно бла­годаря переключению рычага, впредь вместо «философия» можно было бы говорить «бытийная история». Посыл судь­бы бытия, прежде всего, потому остается столь трудным для нашего опыта, что даже изображение истории мышления передается и объясняется нам с абсолютно разных точек зрения. Результатом этого является почти ужасающая пу­таница представлений и мнений об истории философии. Если оценивать, исходя из только что сказанного, то лю­бое истолкование исторически передаваемой философии кажется односторонним. Гегель с полным правом говорит о том, что доморощенный рассудок праздно шатается толь­ко в такой односторонности и поэтому лишь вращается вокруг сути дела. Привычное представление не способно рассмотреть то простое и всегда то же самое, что в свое вре­мя ставится на обсуждение и относительно чего выносится решение о том, есть ли нечто в таком истолкование или же нет. Об этом никогда нельзя судить, ограничиваясь полем зрения случайно воспринятых представлений. Нечто, за­дающее меру для истолкования, приходит из той широты вопрошания, в которой оно из-меряет то, откуда будет обращено его вопрошание. Вышесказанное применимо к обоим ссылкам на историю мышления, с помощью кото­рых мы пытались в предыдущих лекциях, принимая во вни­мание Аристотеля и Канта, следовать намеку на посыл судьбы бытия.

Кантовское мышление в своей самой глубокой и пре­дельной сущности является критикой чистого разума, при­чем мы мыслим это название во всей его полноте и широте. Разум означает и есть ratio, т.е. способность основополо­жений, т.е. основания. Разум — это основывающее осно­вание. Основание существует только в качестве разумно­го основания чистого разума. Когда Кант, повинующий­ся лейтмотиву своего мышления, размышляет об условиях возможности a priori для природы и свободы, тогда это мышление в качестве разумного представления есть до­ставление достаточного основания для того, что может яв­ляться человеку как сущее, и для того, что не может, а так­же для того способа, каким нечто являющееся может являть­ся, и для того, каким не может.

Насколько краткое указание на внутреннюю истори­ческую взаимосвязь между principium reddendae rationis sufficientis и критикой чистого разума способствует наше­му ознакомлению с нововременной эпохой бытийного по­сыла судьбы? Как бытие посылает себя в округе кантовского мышления? Одновременно этот вопрос спрашивает и о том, как бытие уклоняется в этом посылании. При отве­те на этот вопрос мы должны ограничится одной един­ственной, но решающей чертой кантовского мышления. Она проявляется в том, что Кант впервые со времен фило­софии греков снова набрасывает вопрос о бытии сущего как вопрос, который должен быть развернут. Этим вопро­сом в качестве вопроса и с его помощью Кант намеренно размышляет о пути исследования сущего относительно его бытия, т.е. о методе. Все это, разумеется, происходит в со­вершенно ином направлении, потому что осуществляется в другом измерении, чем у греческих мыслителей. Направление пути и область пути кантонского вопрошания ха­рактеризуется Ratio: Ratio в двойном смысле — в качестве разума и в качестве основания.

В соответствии с основной чертой нововременного мыш­ления, двигающегося в области разума, Кант также мыс­лит в измерении разума и исходя из этого измерения. Разум в качестве способности основоположений в целом яв­ляется способностью представлять нечто как нечто. «Я представляю себе нечто как нечто» — строгая формулиров­ка ego cogito Декарта, строгая формулировка «я мыслю». Таким образом, измерение критики теоретического, прак­тического и технического разума является «яйностью Я» (die Ichheit des Ich): субъективностью субъекта. В отноше­нии к Я как к субъекту сущее, поставленное в представле­нии перед Я, обладает характером объекта для субъекта. Сущее является сущим в качестве предмета для некоего со­знания. Благодаря тому, что сознание позволяет предме­ту принадлежать *себе,* оно, таким образом, вместе с ним представляет и себя самое и является самосознанием. Но потому, что теперь область субъективности как область Ratio в смысле разума является в себе самой областью principium rationis, т.е. Ratio в смысле основания, критика чистого разума исследует достаточное основание для пред­метов, т.е. для предметов как предметов субъекта, сознательно представляющего себя самого. Вопрос критики о достаточном основании для предметов превращается в вопрос об априорных условиях возможности имеющегося в опыте представления предметов. Здесь не стоит объяснять, в чем состоят эти условия и каким образом они, согласно Канту, делают возможным представление. Сейчас важно нечто другое.

Основание, которое подает (zureicht) предмету его воз­можность быть предметом, передает то, что мы называем предметностью предметов. Предметность — это по-кантовски понятое бытие сущего, доступного опыту. Предмет­ность предмета, очевидно, является самой подлинной сущ­ностью предмета. Однако предметность не пристает к предмету и не застревает в предмете как какое-нибудь из его качеств. Напротив, предметность присваивает себе пред­мет, однако не задним числом, а прежде, чем он является в качестве предмета, с тем, чтобы он мог явиться как тако­вой. Поэтому критическое установление границ предмет­ности предмета превышает предмет. Однако это превыше­ние предмета (das Hinausgehen über den Gegenstand) является ничем иным, как вхождением (das Hineingehen) в область ос­новывающих основоположений, вхождением в субъектив­ность разума. Переход к предметности через преодоление предмета (der Überstieg über den Gegenstand zur Gegenständigkeit) — это вход (der Einstieg) в разум, обнару­живающийся при этом только в своей осново-полагающей сущности. Это намеренно входящее в субъективность пре­одоление предмета (dieses in die Subjektivität eigens einsteigende Übersteigen des Gegenstandes) по латыни имену­ется transcendere. Поэтому Кант называет свой критичес­кий подход, который исследует априорные условия воз­можности предметов, превосходящим (überstieghaft), транс­цендентальным методом.

При той путанице, которая происходит сегодня с на­званиями «трансценденция», «трансцендентный» и «трансцендентальный», эти понятия необходимо четко различать. Даже тот, кто полагает, что разбирается в том, что Кант понимал под трансцендентальным методом, дол­жен всякий раз заново осваивать то, что было продумано Кантом.

Почему? Потому что трансцендентальный метод отнюдь не является тем действием, совершая которое, двигаются лишь по поверхности вокруг того, чем занимаются. Кант называет свой метод «критикой», т.е. устанавливающей границы доставкой достаточного основания, умышленно используя слово «трансцендентальный», а не «трансцен­дентный»; ведь «трансцендентным» Кант называл то, что находится за границами человеческого опыта, поскольку не преодолевает (übersteigt) предметы, двигаясь по направ­лению к их предметности, а перешагивает предметы вмес­те с их предметностью, и притом делает это без достаточных полномочий, потому что не обладает возможностью обоснования. Трансцендентным, согласно Канту, являет­ся то представление, которое присваивает себе право по­знавать предметы, недоступные опыту. Трансценденталь­ный метод, напротив, движется именно к достаточному ос­нованию предметов опыта и тем самым к достаточному ос­нованию самого опыта. Трансцендентальный метод дви­гается внутри округи оснований, которые обосновывают предмет опыта в его возможности. Трансцендентальный метод устанавливает границы округи вступающих в игру, обосновывающих оснований. Трансцендентальный метод удерживает себя в этой округе и внутри того, что он огра­ничивает. Потому что, оставаясь в кругу достаточного ос­нования для возможности опыта, т.е. внутри сущности опыта, этот таким образом остающийся-в- трансценден­тальный метод (die also inbleibende transzendentale Methode) является имманентным. Но все же метод называется транс­цендентальным, потому что относится к трансцендентно­му, критически ограничивая это трансцендентное в его полномочиях. Трансцендентальный метод проходит сквозь имманентность субъективности, т.е. сквозь то представле­ние, в котором предметы как предметы представления пре­бывают в качестве своего достаточного основания. Это и есть их предметность, бытие сущего.

То, что живо в кантовском трансцендентальном методе и что в измененном виде проскальзывает в слове «транс­цендентальный», мы увидим только тогда, когда проду­маем слово «трансцендентальный» в широком временном диапазоне, обращенном как назад, к тому, что уже было, так и вперед, к тому, что только еще должно наступить (in einem weiten Bogen rückwärts in das Gewesene und vorwärts in das inzwischen Ankommende).

Для того чтобы нам стало ясно, насколько объяснение «трансцендентального» принадлежит к нашему пути, а точнее сказать, к подготовке прыжка из одной тональнос­ти положения об основании в другую, стоит коротко на­помнить о следующем. По-кантовски понятое «трансцен­дентальное» касается перехода от предмета, т.е. от получаемого в опыте сущего, к предметности, т.е. к бытию. Но прыжок является прыжком из положения об основании как положения о сущем в положение как сказывание о бытии как бытии. Прыжок перепрыгивает область, расположен­ную между сущим и бытием. Трансцендентальное, пере­ход и прыжок, хотя и не являются чем-то равным, но суть то же самое, поскольку принадлежат друг другу в отно­шении отличия сущего и бытия. Если мы продумаем слово «трансцендентальный» и то, что в нем названо, в обрат­ном направлении к тому, что уже было, то получим в ито­ге два момента, которые следовало бы кратко отметить.

Обозначение «трансцендентальный» в обычном упот­реблении этого слова происходит из схоластики средневе­ковья. Оно относится к transcendens, которым обозначает­ся некий modus, какой-то способ и какая-то мера, с помо­щью которых измеряется omne ens qua ens; к примеру: omne ens est unum. «Всякое сущее есть *одно* сущее и как таковое не является каким-либо другим.» Точнее, этот modus суще­го определяется как modus generaliter consequens omne ens. Consequens здесь мыслится как определение, обратное antecedens. Это важно принимать во внимание. Самые об­щие определения всякого сущего как такового *следуют* за сущим и вытекают из него. В таком смысле они пересека­ют, перешагивают (transcendere) то, что принадлежит к любому сущему; поэтому они называются «трансценденталиями». Но для Канта то, выяснением чего занимается трансцендентальный метод, не есть нечто такое, что в от­ношении к сущему в смысле предмета опыта является consequens. Напротив, предметность, которая подает пред­мету основание его возможности, является antecedens, пред­шествующим (das Vorhergehende), чем-то a priori.

Средневеково-схоластическое определение ens qua ens происходит от Аристотеля, и именно из начала четвертой книги «Метафизики». То, что мы знаем под этим назва­нием, т.е. под «Метафизикой» Аристотеля», является не «со­чинением», а неким выполненным не Аристотелем подбо­ром трактатов, вопросы которых затрагивают те или иные совершенно различные сферы и направления.

«Метафизика» Аристотеля с литературной точки зре­ния ни в коей мере не представляет собой цельного произ­ведения. Что же касается содержания, то следует отметить, что в каждой части «Метафизики» вопросы ставятся раз­личными способами.

Первое предложение первой главы четвертой книги гласит:

’Ε′στιν ’επιστη′μη τις ‘η′ **εωρει** το′ ’ο′ν ‘η ’ο′ν και′ τα′ του′τω ‘υπα′ρχοντα **κα’** ‘αντο′.

В переводе, ставящем своей целью объяснение, это означает:

Существует такое нечто, как понимание, которое при­нимает в поле своего зрения присутствующее в качестве присутствующего, и тем самым в этом присутствующем (принимает в поле своего зрения) то, что есть в распоряже­нии присутствия, предлагая себя, исходя из себя самого.

Здесь речь идет не о трансцендентальном, которое в кантовском смысле определяет сущее как предмет в его пред­метности, но также и не о некем modus entis generaliter consequens omne ens. И это на том простом основании, что мыслится по-гречески, и соответственно речь идет об ’ο′ν. ’ο′ν — это φυ′σις τις, такого же рода, как и некое из-себя-распускание (ein von-sich-her-Aufgehen). ’ο′ν — это не ens в смысле ens creatum средневековой схоластики, т.е. сущее как нечто сотворенное Богом. Но ’ο′ν также и не является пред­метом относительно его предметности. То, что в аристоте­левском смысле определяет сущее относительно его бытия, и то, как это происходит, испытывается иначе, чем в сред­невековом учении об ens qua ens. Однако глупо было бы говорить, что средневековые теологи неправильно пони­мали Аристотеля; скорее, они понимали его иначе, соот­ветствуя тому способу, каким бытие посылало себя им. В свою очередь и для Канта посыл судьбы бытия является другим. Иное понимание становится неверным понимани­ем только там, где оно раздувается до единственно возмож­ной истины и одновременно низвергается до ранга того, что должно быть понято обязательно. Лишь для Канта метод, в котором мышление занимается выяснением бытия сущего, становится трансцендентальным методом. То, что отличает трансцендентальное определение сущего как та­кового, отнюдь не исчерпывается исключительно тем, что теперь сущее испытывается в опыте как предмет свойствен­ного Я субъективного разума. Напротив, то, что отлича­ет трансцендентальный метод, заключается в том, что он в качестве определения предметности предметов принадле­жит к самой предметности. Доставка достаточного осно­вания для предметов является тем представлением, кото­рое первоначально выдвигает и обеспечивает предмет­ность предметов и поэтому принадлежит к предметности, т.е. к самому бытию получаемого в опыте сущего. Трансцендентальный метод соответствует требованию положе­ния об основании. Благодаря трансцендентальному мето­ду господствующий в Ratio (разуме) principium rationis sufficientis выступает на простор и свет своего властвования.

Тот новый способ, каким бытие посылает себя, заклю­чается не только в том, что теперь бытие обнаруживается (zum Vorschein kommt) в качестве предметности, но и в том, что эта обнаруживаемоесть (dieses zum-Vorschein-Kommen) демонстрирует такую решительность, в результате кото­рой бытие определяется в области субъективности разума и только в ней. Решительность этого посыла судьбы бытия означает следующее: любое другое основывание (Gründung) бытия сущего, вне измерения трансцендентального разу­ма, исключено; ибо априорные условия возможности пред­метов, их достаточное основание, ratio sufficiens является Ratio, самим разумом. Приводя это к формуле, можно ска­зать и таким образом: «Всякая предметность предметов, т.е. всякая объективность объектов покоится в субъективнос­ти». Однако эта формула говорит нечто только тогда, ког­да мы принимаем во внимание следующее:

Субъективность не есть нечто субъективное в том смыс­ле, что под этим, как правило, подразумевается лишь то, что ограничивается одним единственным человеком, что-то случайное в своей особости и произвольности. Субъективность — это сущностная законность оснований, како­вые доставляют (zureichen) возможность какого-либо предмета. Субъективность подразумевает не какой-то субъек­тивизм, а то доставление требования положения об осно­вании, вследствие которого сегодня вступил в права атом­ный век, когда в бешеном темпе исчезает особость, отдель­ность и значимость чего-то единичного, уступая место то­тальной унификации. Все это покоится (независимо от того, сознаем ли мы это сегодня или не сознаем и допуска­ем или не допускаем его возможность) в посыле судьбы бытия как предметности для субъективности разума, для Ratio, определенного с помощью principium rationis, власт­ное требование которого развязывает руки универсально­му и тотальному расчету всего, что поддается исчислению.

Это указание не преследует цели нарисовать перед Вами многовариантную духовную ситуацию современности или встать на позицию неизбежной безысходности. Напро­тив, это указание оказывается на пути того лекционного курса, который хотел бы показать, что собственно требу­ется для того, чтобы осознать то, что «есть». То, что «есть», как раз не является чем-то актуальным или современным. То, что «есть», есть, исходя из чего-то бывшего (aus dem Gewesen), и в качестве такового является чем-то прибыва­ющим (Ankommende). Это прибывающее, уже давно нахо­дящееся в пути, является безусловным требованием поло­жения об основании в облике совершенной рационально­сти. Не нужно ни обладать даром пророка, ни внимать про­рочествам, для того, чтобы увидеть это, может быть, воп­реки живучести собственно исторического мышления. Уча­щающиеся попытки бегства из исторической традиции, со своей стороны, являются неким знаком того требования, которому подчиняется эпоха. Подчас даже кажется, слов­но это бегство из истории устраняет последние преграды, которые еще противостоят абсолютно беспрепятственной, полной технизации мира и человека. С вышеупомянутым бегством из истории совпадает исчезновение способности исторического различения. В подтверждение этого сейчас следует сослаться на пример, который одновременно демонстрирует и то, каким образом мы (с учетом прежних замечаний) непременно остаемся на пути некоего осознания того, что же такое трансцендентальный метод, который от­личает критическое мышление Канта.

Мы уже часто упоминали о том, что эпоха, которая на­зывается Новым временем, восприняла основную черту сво­ей истории из того посыла судьбы бытия, в котором бытие посылает себя в качестве предметности и таким образом пре­доставляет сущее в качестве предметов. Но столь же часто в отношении этого упоминания оставалось, пожалуй, и некоторое сомнение. Его можно высказать следующим об­разом: Что же такого особенного в том, что сущее стано­вится предметом? Не всегда ли сущее уже было предметом и причем именно там, где бытие как φυ′σις, как чистое рас­пускание (als reines Aufgehen), позволяет проявляться су­щему из него самого? Не знало ли уже и греческое мышле­ние сущее в качестве предмета и, более того, только таким образом? Обратим внимание, к примеру, хотя бы на гре­ческие скульптуры.

Для того чтобы внести ясность в этот вопрос, важно уметь исторически различать. Как уже ранее отмечалось, слово «предмет» — это перевод латинского obiectum. Ни кто иной, как сам Лессинг уберег себя в свое время от это­го перевода. Лессинг переводил obiectum как «Gegenwurf» (букв.: «бросок напротив»). В самом деле, этот перевод не только буквален, но и более красноречив. Ведь он говорит о том, что нечто бросается навстречу (etwas entgegengeworfen wird), и как раз навстречу представляющему субъекту, и именно благодаря его наличию. «Бросок напротив» точ­но достигает того смысла слова obiectum, который оно име­ло уже в средневековье. Неким obiectum является, к приме­ру, золотая гора, именно потому, что она, как мы сказали бы сегодня, существует не объективно, а бросается (zugeworfen wird) представляющему Я лишь посредством воображающего представления. Но в нововременном зна­чении объекта одновременно заключается и то, что что-либо брошенное, что-либо полученное в распоряжение при помощи старания исследующего рас-смотрения, отнюдь не является только воображением, а доставляет представля­ющему Я нечто, присутствующее из себя самого. Но теперь способ присутствия определяется посредством подавания основания чему-то стоящему напротив (das Zureichen des Grundes des Gegenstehenden), т.е. посредством предметнос­ти, мысля по-кантовски — посредством основоположений рассудка как принципов разума. И поскольку объект, та­ким образом, отнюдь не является просто представлением субъекта, ибо, наоборот, именно в объекте навстречу пред­ставляющему субъекту бросается и подносится нечто, что одновременно стоит в себе самом (in sich stehen), то и пере­вод obiectum словом «Gegenstand» («предмет») имеет право на существование. Однако мы не можем оставить без вни­мания то различение, которое сейчас обнаружилось. Ог­лядываясь на только что замеченное, можно было бы упорствовать в том, что уже и для греков сущее проявляло себя в характере предмета. Однако полагать так было бы ошиб­кой. Для греков нечто присутствующее раскрывается, хотя и в характере такого «напротив» (Gegenüber), но никогда не в характере предмета, если воспринимать теперь это слово в понятом строго нововременном смысле объекта. «Напротив» и предмет не равны друг другу. В предмете (im Gegenstand) это «против» (das Gegen) определяется бла­годаря субъекту, исходя из представляющего «броска на­встречу». В «напротив» такое «против» обнаруживает себя в том, что собственно проходит через внимающего, об­ладающего слухом и зрением человека (über den vernehmenden, blickend-hörenden Menschen kommt), в том, что охватывает (überkommt) человека, того, который никогда не постигал себя в качестве субъекта для объекта. В соот­ветствии с этим присутствующее — это не то, что какой-либо субъект бросает себе в качестве объекта, а то, что под­ходит способности слышать, и то, что человеческое зрение и слух о-свещает и из-ображает *как* через них прошедшее (was auf das Vernehmen zukommt und was das menschliche Blicken und Hören *als* über es Gekommenes hin- und dar-stellt). Гречес­кое изваяние (Stand-bild) — это внешний вид чего-то сто­ящего (der Anblick eines Stehenden), чья статичность (Stand) не имеет ничего общего с предметом в смысле объекта. Гре­ческое ’αντικει′μενον, «напротив», точнее, что-либо лежащее-перед в таком «напротив» (das im Gegenüber Vorliegende) — это нечто совершенно другое, нежели предмет в смысле объекта. В смотрящем на них присутствии богов греки имели опыт самого тревожного и самого чарующего «напротив»: το′ δεινο′ν. Но они не ведали о предметах в смысле объектов. «Против» и «противо-стоять» (das Gegen und Be-gegnen) имеют здесь другой смысл.

Следовательно, если уж размышлять (как это теперь ча­сто случается) о феномене противостояния (Begegnung), то при этом необходимо соблюдаться условие чистоты этого намерения. Должна царить ясность в том, устанавливает­ся ли феномен противостояния в сфере субъект-объект-от­ношения и представляется нововременным способом, исхо­дя из субъекта как персоны, или же противостояние отыс­кивается в области «напротив». Пройти, мысля, все уст­ройство этой области — дело гораздо более трудное и едва начатое.

Гете, написавший в 1792 году трактат под названием «Опыт как посредник между объектом и субъектом» («Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt»), часто и охотно использовал слово «предмет»; он также знал еще старую форму «напротив», которая более четко проявляется, к примеру, в выражении: «Мы рассаживаемся друг напро­тив друга» («wir setzen uns gegeneinander über»).

В том, как Гете употребляет слово «предмет», слышится и то, и другое: предмет как объект для некоего субъекта и предмет как «напротив кого-либо» («gegen einem über»). Трудно понять здесь смысл этого «über», которое подразу­мевает многое: «über» как «сверх того», как «над» и как «по ту сторону». Четким «über» становится в глаголе «поражать» (überraschen): быстро, неожиданно, внезапно ох­ватывать кого-нибудь. Вероятно, нигде «über» и «Überraschen» не проявляется ярче и, пожалуй, даже по-гречески, чем в последней строфе гельдерлиновского гимна «Паломничество», датированного 1801 годом. Он начина­ется словами: «О благодатная Свевия, матерь моя...»

Wenn milder athmen die Lüfte,

Und liebende Pfeile der Morgen

Uns Allzugedultigen schikt,

Und leichte Gewölke blühn

Uns über den schüchternen Augen,

Dann werden wir sagen, wie kommt

Ihr, Charitinnen, zu Wilden?

Die Dienerinnen des Himmels

Sind aber wunderbar,

Wie alles Güttlichgeborne.

Zum Traume wirds ihm, will es Einer

Beschleichen und straft den, der

Ihm gleichen will mit Gewalt;

Oft überraschet es einen,

Der eben kaum es gedacht hat.

Когда кротко повеют зефиры

И возлюбленная Аврора

Нам ниспошлет, терпеливым

Нежные стрелы зари.

И когда над собой мы увидим

Розовеющий сонм облаков,

Нам тогда, дикарям, и откроется, может быть, тайна,

Как призвать вас, Хариты!

Но, увы, эти дщери богов,

Как и все, порожденное небом,

Неисповедимы для нас.

Едва человек покусится узнать

Сокровенное — вмиг оно обернется

Сновиденьем для тех, кто стремился

Хитростью им овладеть,

И оно карает тех смельчаков,

Кто желает ему уподобиться силой.

Зато нежданно оно открывается тем,

Кто и не мыслил о тайнах[[17]](#endnote-17).

Вместо «мыслил» Гельдерлин сначала написал «надеялся».

Одиннадцатая лекция

Попытаемся бросить взгляд на ту эпоху бытийной ис­тории, которая в исторической науке именуется Новым вре­менем. Эта попытка преследует цель разъяснить то, что в посыле судьбы одновременно господствует уклонение бы­тия, и то, каким образом это происходит. Если говорить, исходя из самого бытия, то это означает, что бытие длится как уклоняющееся посылание пространственно-временно­го зазора, необходимое для явления того, что, соответствуя посылу судьбы и его приказанию, называется тем или иным сущим. То, что по-гречески зовется τα′ ’ο′ντα, на ла­тыни ens, по-французски l’être, по-немецки «das Seiende», получало соответствующие имена, исходя из просвета бытия, характерного для той или иной эпохи. Мимоходом заметим, что не случайно то, что греческий язык говорит самым ясным и точным образом тогда, когда он, именуя то, что мы называем «сущим», использует множественное число среднего рода. Ибо сущее является тем или иным и, следовательно, разнообразным сущим; бытие же, напро­тив, нечто единственное, абсолютно сингулярное в безус­ловной сингулярности.

Мы пытаемся ознакомиться с посылом судьбы бытия, просматривая различные эпохи истории западноевропей­ского мышления. Такой путь заранее предполагает, что история западноевропейского мышления покоится в посы­ле судьбы бытия. Но то, в чем покоится что-либо другое, само должно быть покоем. Покой мы обычно представля­ем как прекращение движения. Если представлять физи­ко-математическим способом, то покой — это лишь некий пограничный случай движения, которое, со своей сторо­ны, остается заранее определенным как перемена места, из­меряемого, согласно пространственно-временным коорди­натам. Если покой представляется как прекращение или как пограничный случай движения, то понятие покоя об­разуется в результате отрицания.

Но если мыслить по существу, покой является не поте­рей, а собиранием движения, таким собиранием, которое только из себя самого и посылает движение, и в этом посылании не только отпускает и отсылает движение, но и удер­живает его. Согласно этому, движение покоится в покое. Поэтому, если мы принимаем то, что история западноев­ропейского мышления покоится в посыле судьбы бытия, то в том, что означает посыл судьбы бытия, мы мыслим не­кий покой, некое собирание, в котором остается собран­ным также и всякое движение мышления, независимо от того, обладает ли мышление каким-либо знанием непос­редственно об этом или не обладает.

Итак, мы принимаем такое отношение между бытийным посылом судьбы и историей мышления. Говоря о таком принятии, мы здесь имеем в виду следующее: получать то, что овладевает мышлением; «принимать» используется в том же смысле, в каком мы говорим: «Принимать вызов про­тивника на бой»; только здесь принятие не представляет собой ничего враждебного, а бой не является столкнове­нием взаимной ненависти. «Принимать» и «брать» имеют теперь такой смысл: «соответствовать, вслушиваясь и рас­сматривая».

Если мы принимаем то, что история западноевропейс­кого мышления покоится в уклончивом посыле судьбы бытия, то это отнюдь не является только выдвигаемым нами предположением в смысле некоего мнения, которое произ­вольно вторгается в обстоятельства какого-либо дела и заключает их в предвзятое суждение.

То, что вышеупомянутое предположение о том, что ис­тория мышления покоится в посыле судьбы бытия, отнюдь не является исходящим от нас мнением, а есть обретение того, что исходит от бытия, с несомненной ясностью прояснится тогда, когда мы кратко напомним себе о том, что мы до сих пор еще не разбирали специально, хотя уже по­путно обдумывали, и даже уже упоминали. Из всего того, что в этом мире постигается с трудом, это труднее всего постичь, потому что оно ближе всего к нам расположено, поскольку мы суть оно само.

В начале нашего лекционного курса, а затем и позднее, не раз речь шла о требовании положения об основании и о том, что мы, не задумываясь, следуем этому требованию; ибо мы суть вовлеченные в это требование. И лишь в каче­стве таких вовлеченных мы способны принимать, т.е. по­лучать то, что посылает себя нам. В посыле судьбы бытия мы исходим из просвета бытия и посланы вместе с ним. Но подобным образом мы суть также и те же самые, те, к кому бытие обращается в уклонении и обращается именно посредством этого уклонения, и те, кому бытие как такой посыл судьбы отказывает в просвете своего сущностного происхождения.

В противоположность этому, как кажется, звучат сло­ва, высказанные Гегелем двадцать второго октября 1818 года при открытии его лекционного курса в Берлинском университете:

Мужество истины, вера во власть Духа — это первое условие философских занятий; человек должен уважать са­мого себя и почитать себя самым высшим существом. Он может быть недостаточно высокого мнения о величии и власти Духа; замкнутая сущность универсума не имеет в себе силы, которая могла бы оказать сопротивление му­жеству познания; она должна открыться ему и предстать перед глазами во всем своем богатстве и во всей своей глубине, принося ему удовлетворение.

Мы мыслили бы недостаточно масштабно и недостаточ­но объективно, если бы поняли эти слова как некую дер­зость личности мыслителя по отношению к Абсолюту. Дело обстоит с точностью до наоборот: эти слова говорят о го­товности соответствовать требованию, в качестве которо­го бытие в смысле абсолютного понятия посылает себя мышлению и решающим образом предопределяет эпоху завершения западноевропейской метафизики. Благодаря тому, что бытие сущего дает метафизически-онтологичес­кому мышлению абсолютно познать себя в облике абсо­лютного понятия, в этом посылании бытия скрывается пре­дельное уклонение. То, насколько это соответствует действительности, прояснится впоследствии при заключитель­ной характеристике бытийно-исторической эпохи кантовской философии.

Следует повторить то положение, которое мы высказа­ли перед тем, как речь зашла о Гегеле: В посыле судьбы бытия мы исходим из просвета бытия и посланы вместе с ним, и подобным образом мы суть те же самые, те, к кому бытие обращается в уклонении и обращается именно по­средством этого уклонения, и те, кому бытие как такой посыл судьбы отказывает в просвете своего сущностного происхождения. В качестве посланных бытием в посыле судьбы бытия мы (и именно согласно нашей сущности) сто­им в просвете бытия. Но мы отнюдь не праздно стоим в этом просвете неокликнутыми, а стоим в нем как вовлеченные бытием сущего в его требование. Как стоящие в просвете бытия мы суть посланные, суть допущенные в простран­ственно-временной зазор. Это означает, что мы — те, кто нужны в этом свободном пространстве, нужны в нем и для него, нужны для того, чтобы строить и создавать в просве­те бытия, в самом широком смысле — для того, чтобы со­хранять его.

В моем трактате «Бытие и время» (1927), изложенном еще довольно неуклюжим и неустоявшимся языком, это означает следующее: основная черта Dasein, которым является человек, определяется бытийным пониманием. Под бытийным пониманием здесь ни в коем случае не подразу­мевается, что человек в качестве субъекта обладает неким субъективным представлением о бытии, а оно, бытие, — всего-навсего некое представление. В этом смысле Нико­лай Гартман, да и многие его современники, по-своему поняли подход «Бытия и времени».

Бытийное понимание означает, что человек, согласно своей сущности, стоит в открытом проекта бытия (im Offenen des Entwurfes des Seins steht) и испытывает такого рода понимание. Благодаря таким образом испытанному и продуманному бытийному пониманию представление че­ловека как некоего субъекта, говоря по-гегелевски, отодвигается в сторону. Только поскольку человек, согласно своей сущности, стоит в просвете бытия, он является мыс­лящим существом. Ибо с давних пор в нашей истории мыс­лить означало не меньше, чем соответствовать приказа­нию бытия и, исходя из этого соответствия подробно об­суждать сущее в его бытии. Это обсуждение **(διαλε′γεσαι)** разворачивается в истории западноевропейского мышле­ния в диалектику.

К чему эти, на первый взгляд, совершенно уводящие в сторону замечания? Они служат для того, чтобы прояснить для нас то, что история мышления пребывает в отнесенно­сти к посылу судьбы бытия, и то, как это происходит. История мышления представляет собой еще и нечто другое, кроме как только описание сменяющих друг друга мнений и учений философов. История мышления — это посыла­ние сущности человека из посыла судьбы бытия. Сущность человека послана вместе с посланием для того, чтобы при­водить к языку сущее в его бытии. В своем основании толь­ко что сказанное является ничем иным, как продуманным, исходящим из вопроса о бытии, истолкованием древнего определения сущности человека: homo est animal rationale; человек есть одаренное разумом живое существо.

Только поскольку человек о-дарен из посыла судьбы посланием, чтобы мыслить сущее как таковое, посланное *является* историей *мышления.* В самой этой истории бытие посылало себя мышлению Канта в качестве предметности предмета опыта. К этой предметности принадлежит и тот факт, что представление выступает ей навстречу, и лишь в таком выступлении навстречу предметность обретает свою полную определенность. Это выступление навстре­чу и есть тот род представления, который Кант называет трансцендентальным методом.

Во введении ко второму изданию «Критики чистого ра­зума» в более четкой формулировке того же положения, которое приводится в первом издании, Кант говорит следу­ющее (В 25):

Я называю трансцендентальным всякое познание, зани­мающееся не столько предметами, сколько видами наше­го познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori[[18]](#endnote-18).

Трансцендентальный метод принадлежит к тому спо­собу, каким предметы могут быть для нас предметами. За­печатленное как предметность бытие просветляется неким новым способом. Для греческих мыслителей сущее никог­да не было предметом, оно было чем-то длящимся в своем присутствии, исходя из «напротив». Сущее было более сущим, чем наши предметы. Причем мы полагаем, что, ког­да сущее обнаруживается как предмет, а значит, объек­тивно, тогда оно являет себя в самом чистом виде как что-либо из-себя-присутствующее. Это мнение ошибочно, по­скольку предполагает, что мы по существу правильно мыс­лим понятие предмета.

Бытийно-исторически необходимо четко отличать при­сутствующее в предметности от присутствующего в «на­против». Постоянство предмета определяется из априор­ных условий возможности для представления и благодаря этому представлению. Определенное таким образом пред­ставление совершает доставку достаточного основания для присутствия чего-либо присутствующего как присут­ствия объекта в обратном отношении к субъекту. Благо­даря доставке достаточного основания это представление получает ту исключительность, которая определяет ново­временное отношение человека к миру, а следовательно, делает возможной современную технику.

В переводе Лессингом слова obiectum выражением «бро­сок напротив» более четко звучит доставление достаточ­ного основания, нежели само бросание, в котором бросок совершается субъектом. В языке искусства и художников еще сохранилось лессинговское слово «Vorwurf» («сюжет») в смысле темы какого-нибудь сочинения. «Vorwurf» — это собственно буквальный перевод греческого προ′βλημα. Стоит мимоходом упомянуть, давая тем самым повод для размышлений, что сегодня слово «проблема» использует­ся в нашем практичном языке каждым, так, к примеру, автослесарь, какой-нибудь почтенный человек, прочищая засорившуюся свечу мотора, замечает: «Это не проблема». Это все равно что ничего.

Из-за того, что бытие сущего посылает себя в качестве предметности предметов, посыл судьбы помещает себя в не­кую доселе неслыханную решительность и исключитель­ность. Но этому посыланию-себя соответствует также и та решительность, с какой бытие уклоняется в своем сущнос­тном происхождении. Если именно ratio как разум, т.е. как субъективность, является областью, в которой расположен источник ratio в смысле основания и требования его дос­тавки, то вопрос о сущностном происхождении бытия как предметности не может найти себе места внутри области ratio. Почему? Потому что благодаря ratio как субъектив­ности раскрывается то, что разум заключает в самом себе полноту возможных rationes, оснований, и, следователь­но, является основанием всякого обоснования, а также об­наруживается и то, каким образом это происходит. Трансцендентальным в трансцендентальном методе Канта явля­ется представление, которое соответствует доставке доста­точного основания, а значит, покоится в требовании этой доставки. Трансцендентальное отнюдь не является неким действием, выдуманным человеческим мышлением. В той же степени, в какой это трансцендентальное в методе отсылает назад к φυ′σις; греков, оно указывает и вперед на новейшую эпоху бытийного посыла судьбы. Ибо в транс­цендентальном методе, принадлежащем к предметности предметов, т.е. к бытию получаемого в опыте сущего, ос­новывается то, что в метафизике немецкого идеализма на­зывается диалектикой. Эта диалектика, которую необхо­димо продумать в соответствии с бытийной историей, но только превращенная в историко-диалектический материализм, разносторонне определяет сегодняшнюю историю человечества. Всемирно-историческое столкновение в на­шем веке происходит в гораздо больших масштабах, чем то могла бы внушить нам разворачивающаяся на пере­днем плане политическая и экономическая борьба за власть.

Вместе с посыланием бытия в качестве предметности вступает в действие и предельное уклонение бытия, по­скольку сущностное происхождение бытия никогда не мо­жет попасть в поле зрения в качестве вопроса или чего-то достойного вопрошания. Почему? Потому что в полнос­тью исследованной области ratio как разума и субъективности одновременно заключено и завершено полное обо­снование сущего как такового.

[Там, где речь идет о бытийном посыле судьбы, «бытие» означает ничто иное, как посылание-себя просветляюще­го предоставления области для некоего явления сущего, всегда каким-либо образом оформленного при одновремен­ном уклонении сущностного происхождения бытия как такового. Западноевропейское мышление в век выдвиже­ния положения об основании в качестве высочайшего ос­новоположения разыгрывается в той эпохе бытийного по­сыла судьбы, которая посылает нам также и наше сегод­няшнее историческое Dasein,посылает даже тогда, когда мы знаем лишь имена мыслителей этой эпохи — Фихте, Лейбница, Канта, Гегеля, Шеллинга — и не более того, не имея представления об их глубочайшем родстве и звездной дружбе.]

Между тем, история западноевропейского мышления лишь тогда и только тогда обнаруживается в качестве по­сыла судьбы бытия, когда мы оглядываемся *из самого прыжка* на целое западноевропейского мышления и, вспо­миная, храним его как уже бывший посыл судьбы бытия. В то же время мы можем подготовить такой прыжок только тем, что будем говорить, исходя из бытийной истории, уже испытанной благодаря посылу судьбы. Прыжок покида­ет область отталкивания и, вспоминая, одновременно вновь обретает эту покинутую область, так что то, что было, только сейчас становится неутрачиваемым. Однако то место, куда, опережающе мысля, впрыгивает прыжок, есть не буквально протоптанная сфера наличного, а об­ласть того, что только приходит в качестве чего-то достой­ного мышления. Но этот приход запечатлевается в чертах того, что было, и становится познаваемым исключитель­но в них. В бытийной истории мы должны промыслить в обратном направлении все то, что мы назвали первыми четырьмя главными вещами из уже упоминавшихся пяти. Пятая главная вещь касается изменения тональности в положении об основании. За изменением тональности од­ного и того же положения скрывается прыжок из положе­ния основания как основоположения о сущем в положе­ние об основании как сказывание о бытии. Таким обра­зом, это положение в качестве вспоминающего и опережа­юще-мыслящего (als andenkend-vordenkender) представляет собой некий «скачок» в смысле прыжка. Когда мы окон­чательно продумаем многозначное слово «Satz» не только как «высказывание», не только как «сказывание», не толь­ко как «прыжок», но в то же время еще и в музыкальном смысле, только тогда мы и получим полный доступ к по­ложению об основании. Если мы понимаем слово «Satz» в музыкальном смысле, то о нашем пути сквозь положение об основании можно сказать то же, что однажды написа­ла Беттина фон Арним в своей книге «Переписка Гете с ребенком»:

Когда говорят о какой-нибудь музыкальной партии (ein Satz) и о том, как она исполняется, или об аккомпанементе какого-нибудь инструмента и о рассудке, с помощью ко­торого это происходит, то я полагаю как раз обратное, а именно, что партия исполняет музыканта, что всякий раз партия выстраивается, развивается, концентрируется, вплоть до того, что дух полностью покоряется ей. (Sämliche Werke ed. Oehlke. Bd. Ш, S. 168).

Во второй, необычной тональности положение об осно­вании звучит так: «Ничто не *есть* без *основания».* Стоящие сейчас под ударением слова «есть» и «основание» позволяют услышать некое созвучие бытия и основания. Сейчас положение говорит то, о чем оно говорит, исходя из этого созвучия. О чем говорит положение? Оно говорит, что бытие и основание взаимопринадлежны. Под этим под­разумевается, что бытие и основание по своей сущности «суть» то же самое. Когда мы мыслим это то же самое, вернее тожесамость как взаимопринадлежность по существу, мы сохраняем в памяти одну из самых ранних мыслей за­падноевропейского мышления. Согласно ей, то же самое не подразумевает под собой пустой одинаковости одного и другого, а также это не одинаковость чего-нибудь с са­мим собой. То же самое в смысле такой одинаковости — это безразличие пустой, бесконечно повторяемой идентич­ности: А как А, В как В. Однако то же самое, продуманное в смысле взаимопринадлежности по существу, подрывает безразличие того, что взаимопринадлежно, разделяет его вплоть до крайнего неравенства, удерживая и не позво­ляя ему распадаться и таким образом разрушаться. Это удерживание вместе в разделении одного и другого состав­ляет определенную черту того, что мы называем «тем же самым» и его «тожесамостью». Это удерживание принад­лежит к тому «отношению», которое мышлению еще толь­ко предстоит продумать. Однако в метафизическом мыш­лении оно уже проявляется в неком особом облике, и в наи­более чистом виде — в гегелевской логике.

Если мы говорим: «Бытие и основание: то же самое», то бытие и основание не смешиваются в серости пустой оди­наковости таким образом, что можно было бы вместо «бы­тие» произвольно сказать «основание», а вместо «основа­ние» — «бытие». Напротив, оба эти слова дают нам по­вод подумать о чем-то различном, о том, что мы в первом приближении даже не сводили вместе, хотя положение об основании во второй тональности звучит: «Ничто не *есть* без *основания».* Это означает, что в «есть» господствует основание. Но основание основывает таким образом, что основанное им таково, что оно *есть,* т.е. оно — сущее.

Чем резче мы отделяем одно от другого, т.е. «бытие» от «основания», тем решительней мы обязаны спросить: «Как сходятся и каким образом взаимопринадлежны бытие и основание? В какой степени положение об основании во вто­рой тональности высказывает истину, важность которой мы еще едва только почувствовали?»

Между тем, в ряде лекций мы уже вели речь о «бытии» и «основании», не выполнив первоочередного требования, заключающегося как раз в том, чтобы постичь посредством строгих понятий (о чем постоянно и идет речь) как «бы­тие», так и «основание», и таким образом заранее обеспе­чить процессу нашего разбора необходимую надежность. Откуда взялось это упущение? Оно происходит из того, о чем до сих пор шла речь, когда мы вспоминали об истории бытия и о положении об основании как высочайшем основоположении. При этом бытие понималось в смысле φυ′σις, из-себя-распускающегося; бытие понималось в смысле предметности предмета опыта. Об основании же речь шла как о ratio и как о causa, как об условии возможности. То, что могло и должно было опосредованно проявиться на пройденном нами до сих пор пути, хотя об этом непосред­ственно и не было речи, так это следующее: то, что раз­личными способами называется «бытием» и «основанием» и становится известным под такими именами, не позволя­ет вывести из себя некой дефиниции в ученическом смысле традиционного образования понятий. Поэтому если мы упускаем нечто (а это в любом деле остается недопусти­мым), то речь идет о таком упущении, которого, если мыс­лить строго, не существует. Но не должны ли тогда имена, с помощью которых «бытие» и «основание» различными способами приводятся к языку, т.е. не должно ли то, что мы мыслим о бытии и основании под исторически различ­ными именами, рассыпаться в неком хаотичном рассеива­нии? Вовсе нет; ибо в том, что выделяется как некое хаоти­ческое многообразие представлений, исторически схвачен­ное и собранное вместе, проявляется тожесамость и просто­та бытийного посыла судьбы и в соответствии с этим — некое доброкачественное постоянство истории мышления и всего продуманного в ней.

Только мы редко и с большим трудом рассматриваем это то же самое во всей его полноте на предмет того, что ему в наивысшей степени свойственно. Бытие посылает себя ран­нему греческому мышлению, помимо прочего, и в качестве φυ′σις. Для Канта бытие означает предметность предме­та. И хотя для Канта этим предметом является именно природа, а греческое имя φυ′σις для бытия переводится как natura и природа, и хотя, следовательно, под φυ′σις в од­ном случае и под предметностью в другом, по всей видимости, подразумевается бытие природы, мы все же не сра­зу находим то, что посылает себя в качестве того же само­го и в раннем, и в нововременном посыле судьбы бытия, и в φυ′σις, и в предметности. Это отнюдь не то, что называ­ют «природой». И все же можно привести те бытийно-исторические черты, по которым мы узнаем то, каким обра­зом такие далеко отстоящие друг от друга ключевые сло­ва, как φυ′σις и предметность, говорят о том же самом.

Прежде, как и впоследствии, бытие, хотя и различны­ми способами, просветляется, проявляя характер явствования, пребывающего высвечивания, присутствия, харак­тер «напротив» и «навстречу». Ссылка на эти моменты является лишь перечисляющим указанием, очень далеким от проникновения в ту или иную эпоху полностью осуществившегося бытийного посыла судьбы и в то, почему эпо­хи внезапно распускаются как почки. Эпохи никогда нельзя вывести одну из другой или даже представить в виде некоего постоянно протекающего процесса. Однако суще­ствует преемственность эпох по отношению друг к другу. Но она возникает не между эпохами, как некие узы, их связывающие, а приходит всякий раз из чего-то сокрыто­го в посыле судьбы, подобно тому, как из одного источни­ка берут начало разные русла, питающие поток, который есть повсюду и нигде.

Это замечание имеет основополагающее значение для всякой речи о бытии, независимо от того, ведется ли она в этом лекционном курсе или где-нибудь в другом месте, в мышлении и в продумывании уже продуманного. Когда мы говорим «бытие», когда мы говорим «есть», это ни в коем случае не пустой звук. Мы понимаем то, что мы го­ворим, т.е. то, что произносим. В то же время мы беспомощны, когда мы говорим, т.е. тогда, когда должны выяснить то, *что* мы думаем. Мы остаемся беспомощными тогда, когда должны договориться относительно того, что исто­рически мы мыслим то же самое, несмотря на различные способы представления, опыта и выражения. Мы охотно избегаем этой беспомощности и спасаемся в привычном образе мысли. К такого рода беспомощности присоединя­ется и отсутствие всякого представления о том, что то, что мы, не задумываясь, мыслим под словом «бытие», является чем-то наиболее достойным мышления. Но привычный и обыкновенный способ, каким мы понимаем и говорим «бытие», нельзя осудить как некую небрежность и отбросить. Этот привычный род нашего отношения к «бытию» с не­обходимостью принадлежит к тому способу, каким чело­век, задерживаясь внутри сущего, прежде всего и чаще всего соответствует посылу судьбы бытия. Поэтому-то про­буждающий мысль вопрос о бытии всегда остается удивляющим и поражающим, причем в наибольшей степени для того, кто пытается его задать. Это указывает на различие между науками и философией. Там — нечто побуждающее и подстрекающее ко всегда новому и к получению ре­зультатов, здесь — нечто поражающее просто тем же са­мым, не ведущим ни к каким результатам, которые не мо­гут последовать, потому что мышление (постольку, по­скольку оно продумывает бытие) возвращается обратно к основанию, т.е. мыслит его сущность как истину бытия.

Однако то, что называют слово «основание» и соответ­ствующие имена, изложить будет еще труднее, прежде все­го в том случае, если и здесь мы попытаемся рассмотреть то же самое, т.е. то, что пришло к языку под такими, исполь­зуемыми до сих пор именами, как ratio, causa, причина, ус­ловие возможности.

Чтобы проложить себе здесь путь, мы должны прими­риться с тем, что наше изложение приобретает некую нео­тесанную форму. В отношении того, что должно быть про­думано, используя слово «основание», важно принять во внимание и нечто равное, о чем уже говорилось, когда речь шла о понимании и сказывании слова «бытие». Часто упоминавшееся в предыдущих лекциях слово «основание» все мы каким-то образом понимали. Потому-то тогда и можно было отставить в сторону то, мимо чего сейчас мы более не можем пройти: а именно мимо объяснения слова «основание» и тех имен, которыми в истории мышления называлось то, что в нашем языке обозначается словом «основание».

Чтобы при этом объяснении не сбиться с пути, стоит на­помнить о том, к чему мы хотим подступиться. Это озна­комление с тем обстоятельством, что «бытие» и «основание» «суть» то же самое, и с тем, каким образом это имеет место. Говоря иначе, мы хотели бы услышать то, что гово­рит положение об основании во второй тональности как сказывание о бытии. Такое слушание не только принима­ет нечто к сведению; мыслящее слушание, если оно пра­вильно происходит, узнает и то, к чему мы всегда, а значит, непосредственно относимся.

Когда мы спрашиваем, что же такое «основание», то, прежде всего мы имеем в виду вопрос о том, что означает слово; слово что-то означает; оно дает нам нечто понять, и именно потому, что говорит из самого нечто.

Отвлекаясь от исторического характера многообразия значений какого-либо слова, укажем, что все-таки некий сущностной исторический характер языка уже составляет то, что он является нам в качестве словесного строения, слова которого, как мы говорим, суть носители значений и поэто­му обладают неким значением. То, что дело обстоит именно так, что существуют значения слов, мы считаем настолько же само собой разумеющимся, как и то, что сущее является нам как объект, как предмет. Ведь оба эти способа представления тоже определенным образом взаимосвязаны. В соответ­ствии с этим привычным представлением о слове, согласно которому оно обладает неким значением, мы находим раз­личные значения слова «основание». Когда мы спраши­ваем об основном значении слова «основание», то этим вопросом мы уже отвечаем, т.е. приводим то, что мы имеем в виду, говоря слово «основание»: а именно базис, фундус, на котором нечто покоится, стоит или лежит. Мы говорим о фундаменте, об основах, об основоположении.

Двенадцатая лекция

На пути этого лекционного курса мы достигли некоего пункта, где совершается прыжок из положения об основа­нии как из высочайшего основоположения о сущем в положение об основании как в некое сказывание бытия. Пе­реход от привычной тональности положения к не совсем обычной в качестве прыжка не является чем-то вынужден­ным. Прыжок остается свободной возможностью мышле­ния; и это так несомненно, что только вместе с областью прыжка впервые открывается край обитания сущности свободы. Именно поэтому мы обязаны подготовить такой прыжок. Для этого мы должны были обнаружить область отталкивания и прояснить постоянное отношение к этой области. Это — история западноевропейского мышления, понятая как посыл судьбы бытия. Поскольку посыл судь­бы бытия обращается к мыслящему существу историчес­кого человека с судьбоносным требованием, история мыш­ления покоится в посыле судьбы бытия. Поэтому история бытия отнюдь не является постоянно развертывающимся течением преобразований некоего от всего оторванного бытия. История бытия ни в коем случае не является неким предметно представляемым процессом, о котором можно было бы рассказывать «бытийные истории». Посыл судь­бы бытия сам по себе остается сущностной историей запад­ноевропейского человека, поскольку исторический чело­век используется для строящего обживания просвета бы­тия. В качестве судьбоносного уклонения бытие уже само по себе отнесено к сущности человека. Посредством этой отнесенности бытие, однако, не очеловечивается, но сущность человека благодаря этой отнесенности остается на родине — в местности бытия.

(При предоставившемся случае поспорить с Эрнстом Юнгером я пояснял разбиравшееся здесь определение бы­тия, принимая во внимание современный нигилизм. Эта статья вышла из печати как отдельное сочинение под на­званием «К бытийному вопросу».)

Для нашего, почти целиком погрязшего в предметном представлении, мышления остается особенно тяжело дос­тупным то, что называет речевой оборот «посыл судьбы бытия». Но эти трудности заключаются не в сути дела, а в нас. Посыл судьбы бытия не только не является протекаю­щим в себе процессом, он даже не представляет собой ни­чего такого, что лежит напротив нас. Наоборот, он преж­де, *чем* некое «друг против друга» (Gegeneinanderüber) бы­тия и человеческого существа, есть сам посыл судьбы. Мы обдуманно говорим «прежде», потому что даже таким об­разом не устраняется подозрение, что бытие бытийствует как нечто отделенное от человека.

Посыл судьбы бытия в качестве обращения и требова­ния есть изречение, из которого говорит всякое человечес­кое говорение. По латыни «изречение» звучит как fatum. Но фатум как изречение бытия в смысле уклоняющегося посыла судьбы не является ничем фаталистическим на том простом основании, что посыл судьбы никогда не может быть таковым. Почему? Потому что бытие, посылая себя, приносит с собой простор пространственно-временного зазора и в нем впервые отпускает человека на свободу в простор тех или иных предпосланных ему сущностных возможностей.

Прыжок в отталкивании не отталкивает от себя область отталкивания, но в таком прыганий прыжок становится вспоминающим усвоением бытийного посыла судьбы. Для самого прыжка это означает следующее: прыжок не пры­гает ни прочь из области отталкивания, ни вперед в не­кую другую, обособленную в себе сферу. Прыжок остает­ся прыжком лишь в качестве вспоминающего. Однако «вспоминать» (an-denken), и вспоминать именно бывший посыл судьбы, означает «обдумывать» (bedenken), и при­том в качестве того, что должно быть продумано, обдумы­вать то, что в том, что было, еще непродумано. Мышление соответствует этому лишь в качестве опережающе-мысля­щего (vor-denkendes). Вспоминать то, что было, означает опережающе-мыслить подлежащее продумыванию непро­думанное. Мышление есть вспоминающе-опережающее мышление (andenkendes Vordenken). Оно не прилипает, об­разно говоря, к тому, что было, как к чему-то прошедше­му и не прозревает с пророческим самомнением якобы из­вестное ему будущее. Вспоминающе-опережающе-мыслящее мышление есть прыгание прыжка (das Springen des Sprunges). Этот прыжок является неким скачком, в котором осуществляется мышление.

В этом заключается следующее: мышление должно осу­ществлять прыжок всегда заново и изначально. В этом все­гда первоначальном прыганий прыжка не существует никакого повторения и никакого возвращения. Нужен пры­жок для того, чтобы вспоминающе-опережающее мышле­ние бытия как бытия превратило себя самое из истины бытия в некое другое сказывание.

В том ходе рассуждения, который должен был отсылать к истории мышления как к посылу судьбы бытия, речь по­стоянно (потому что это неизбежно) шла о бытии и основании. То, о чем говорят эти слова, никогда нельзя собрать и упаковать в одну дефиницию. Такое намерение претен­довало бы на то, что сможет постичь в равной степени все сущностные определения бытия и основания, и притом сде­лает это в одном представлении, которое парило бы над временем. Но как представляется, временное (das Zeitliche) было бы тем или иным ограниченным осуществлением сверхвременного содержания дефиниции. Правда, обыч­но такие осуществления, а также осуществления ценнос­тей и идей, выдаются за отличительные признаки истори­ческого. Представление об истории как об осуществлении идей имеет свою собственную издалека идущую историю. Это представление об истории почти неистребимо. Прав­да, когда мы размышляем о ней, то непредубежденному взгляду открывается то, что представление об истории как о временном осуществлении сверхвременных идей и цен­ностей происходит не из опыта истории. В привычном пред­ставлении об истории без обдумывания и размышления платоническое (а вовсе не платоновское) разделение мира на чувственно изменяемую и сверхчувственно неизменную сферы переносится на то, что проявляется, прежде всего, как течение человеческих поступков и страданий и что в каче­стве таким образом протекающих событий и называется историей.

Между тем, это привычное представление об истории нельзя устранить никаким приказанием, но невозможны и какие-либо другие меры, с помощью которых можно было бы попытаться превратить это представление об истории непосредственно в какое-либо другое. Желать подобного было бы заблуждением. Ведь это представление об исто­рии с его настойчивыми претензиями само определяется посылом судьбы бытия и, следовательно, господством ме­тафизического мышления. Правда, ходкое представление об истории как временном осуществлении чего-то сверх­временного препятствует любому усилию увидеть нечто единственное в своем роде, то, что скрывается за загадоч­ным постоянством, которое так или иначе ломается и со­бирается в чем-то внезапном того, что в подлинном смыс­ле послано судьбой. Это внезапное является тем неожидан­ным, которое лишь с виду противоречит чему-то постоян­ному, т.е. чему-то выносливому, терпеливому. Претерпе­вается нечто всегда уже длящееся. Но в неожиданном не­что уже длящееся, однако до сих пор сокрытое, впервые ста­новится исполненным и очевидным. И все-таки мы спокой­но признаем следующее: мы до тех пор не окажемся вбли­зи историчности, которая должна быть продумана с точ­ки зрения на бытийный посыл судьбы, пока мы остаемся в сетях тех представлений, которые, ища спасения, подчас неожиданно снова возвращаются к различию абсолютно­го и релятивного, не определив когда-либо в достаточной степени это различие на предмет того, исходя из какого места оно только и остается определимым и, следовательно, может быть установлено в определенных границах. Каково это место? Это то место, к которому мы на нашем пути впервые приблизились благодаря вопросу о положе­нии об основании, разбирая то, о чем говорит это положе­ние во второй тональности. Это «на пути» дает нам по­вод, по крайней мере — здесь, рассмотреть, в каком же смыс­ле то, что называют бытие и основание, «есть» то же са­мое. Ибо это то же самое одновременно является тем посто­янным, которое, так или иначе, высвечивается во внезап­ности бытийного посыла судьбы.

Теперь мы спрашиваем: «Что означает основание? Что это такое? Что означает для нас мыслить слово "основа­ние"»? Говорят, слово что-то означает. Посредством сво­его значения слово относится к вещи. Такое представле­ние о слове для нас является привычным. Но возникают сомнения, устоит ли оно перед более строгим размышле­нием о сущности языка. Однако даже тогда, когда мы при­нимаем язык не более чем за информационный инструмент, говорение языка (das Sprechen der Sprache) никогда не становится чем-то механическим, осуществляющимся в какой-то однообразной равномерности.

Если мы ограничимся западноевропейскими языками и заранее признаем это ограничение неким пределом, то мы можем сказать: «Наши языки говорят исторически». Если предположить, что в указании на то, что язык — это дом бытия, есть нечто истинное, то историческое говорение язы­ка послано и устроено соответствующим посылом судьбы бытия. Если мыслить, исходя из сущности языка, то это означает, что говорит язык, а не человек. Человек гово­рит только благодаря тому, что он соответствует языку, согласно посылу судьбы. Но это соответствование и есть тот подлинный способ, согласно которому человек принад­лежит к просвету бытия. Поэтому множественность значе­ний какого-либо слова происходит не только из-за того, что мы, люди, в своих речах и писаниях подчас под одним и тем же словом подразумеваем различное. Множествен­ность значений, так или иначе, является исторической. Она возникает из-за того, что в говорении языка, которое всегда происходит сообразно с бытийным посылом судьбы, бытие сущего по-разному относится к нам самим, т.е. по-разному к нам обращается.

Мы говорим о фундаменте, об основах, об основополо­жении. Между тем, мы сразу же заметим здесь, что это зна­чение слова «основание», хотя и является совершенно привычным для нас, однако, в то же время абстрактно, т.е. оторвано и отброшено от той области, исходя из которой это слово изначально говорит в вышеназванном значении. Во-первых, основание называет некую глубину, к приме­ру, морское дно, дно долины, луг, какую-нибудь низину, глубоко лежащий пласт земли и грунт; в более широком смысле под этим подразумевается земля, почва. Более из­начально основание еще и сегодня в алемано-швабской языковой области означает то же, что и гумус. Это расти­тельное основание, тяжелая, плодоносная почва. У клум­бы, к примеру, слишком небольшое основание; для благо­приятного роста его необходимо увеличить. В целом осно­вание предполагает глубоко лежащую и в то же время не­сущую область. Так мы говорим: «Из глубины сердца», т.е. из его основания. «Прийти к основанию» уже в шест­надцатом столетии означает «обнаружить истину», т.е. то, что собственно есть. Основание подразумевает нечто та­кое, куда мы спускаемся, куда мы возвращаемся, посколь­ку основание есть то, на чем нечто покоится, в чем нечто заключается, из чего нечто следует. В соответствии с этим язык мышления говорит о сущностном основании, об ос­новании возникновения, о движущем основании, об ос­новании доказательства. Отношение основания к сущно­сти, возникновению, движению, доказательству очень рано проявляется в истории мышления, хотя и причудли­во разбросано то там, то здесь. Однако остается вопрос: Когда речь идет о сущностном основании, об основании возникновения, о движущем основании, об основании до­казательства, то с учетом основания или с учетом бытия возникают эти различные отношения? Но каким образом, если основание и бытие «суть» то же самое?

В соответствии с вышеупомянутыми отношениями, но более радикально прослеженными, Гегель при своей нео­бычайной чуткости к самому глубинному мышлению язы­ка охотно использовал выражение «идти к основанию». То, что в гегелевском, т.е. здесь в буквальном, смысле при­ближается к основанию, при этом не исчезает, но то, что идет к основанию, первоначально находит основание и, исходя из этой находки, приходит к возникновению. «Идти к основанию» для Гегеля означает следующее: со­впадение определений какой-либо вещи в господствующем надо всеми определениями единстве.

Однако такими замечаниями, которые легко накапли­ваются, мы не можем закончить толкование отдельного слова «основание». Мы еще ничего не рассматривали с того места, из которого говорит положение об основании, поскольку мы слышим его во второй тональности, кото­рая позволяет звучать взаимопринадлежности основания и бытия. Это созвучие мы слышим, размышляя о том, что положение об основании, а точнее, его установление в качестве высочайшего основоположения, проделанное Лейбницем, подготавливает ту бытийно-историческую эпоху, в которой бытие проявляется как трансценденталь­но запечатленная предметность. Когда мы размышляем об этом, то принимаем во внимание следующее:

То, что означает на нашем языке выражение «осново­положение основания», является сокращенным переводом наименования principium reddendae rationis sufficientis. Ос­нование — это перевод ratio. Констатировать это, пожа­луй, излишне. Кроме того, это будет оставаться констата­цией общего места, и притом до тех пор, пока мы не заду­маемся над тем, что имеет значение в данном и в подобных случаях с переводом. «Переводить» и «переводить» — не одно и то же, если в одном случае речь идет о деловом письме, а в другом — о стихотворении. Первое переводимо, а вто­рое — нет. Между тем, современная техника, точнее гово­ря, родственное ей современное логистическое истолкова­ние мышления и говорения уже пускает в оборот машины для перевода. Но при переводе речь идет не только о том, что в том или ином случае переводиться, но и о том, с какого языка и на какой. Между тем, прозвучавшие сейчас замечания касаются тех отношений перевода, которые при некоторых знаниях и небольшом размышлении легко обозревамы. И все же мы все еще можем упустить ту решаю­щую черту, которая проходит сквозь все существенные пе­реводы. Мы подразумеваем такие переводы, которые в эпохи, чье время наступает, транслируют труд поэзии или мышления. Эта черта состоит в том, что перевод в таких случаях является не только истолкованием, но и предани­ем. В качестве предания он принадлежит к самому глубин­ному движению истории. Согласно ранее замеченному, это означает, что существенный перевод в эпоху бытийного посыла судьбы так или иначе соответствует тому спосо­бу, каким в посыле судьбы бытия говорит язык. Правда, лишь намеком было показано то, каким образом кантовская «Критика чистого разума» соответствует требованию положения о достаточном основании и приводит к языку это соответствование. Но «разум», равно как и «основа­ние», говорит как перевод слова ratio. Если мыслить исто­рически, то это означает, что, исходя из того мышления, которое в свете положения о достаточном основании явля­ется критикой чистого разума, своим двояко-единым сказыванием говорит слово ratio, называя и разум, и основа­ние. В таком говорении передается ratio и то, что в нем про­думано. Эта передача движет подлинную историю. Рис­куя быть заподозренными в преувеличении, мы можем ска­зать даже, что если бы в мышлении Нового времени не го­ворило ratio, имеющее в переводе двойной смысл — разум и основание, то не существовало бы кантовской «Крити­ки чистого разума» как установления границ условий воз­можности предметов опыта.

Таким образом, констатация того, что слово «основа­ние» является переводом ratio, могла бы лишиться своей ба­нальности. Мимоходом лишь стоит указать на то, что классическим источником для понимания того, как удач­но в мышлении Нового времени ratio передается словами «основание» и «разум», являются параграфы с 29-го по 32-ой «Монадологии» Лейбница. «Монадологией» называется одно из последних сочинений Лейбница. Его тема — принципы философии. Девяносто параграфов этого со­чинения позволяют увидеть каркас западноевропейской, а в особенности нововременной метафизики так ясно, как едва ли какой-либо другой философский труд докантовской эпохи. Упомянутое сочинение Лейбница, появившее­ся в 1714 году, только в 1840 году было опубликовано во французском оригинале Ганноверской библиотеки учени­ком Гегеля Иоганном Эрдманом.

«Основание» — это перевод ratio. Таким образом, то, что называется «основанием» и о чем говорит положение об основании, передает то, что узнается и мыслится в двоя­ко-едином сказывании ratio. Об этом мы и должны спра­шивать. Мы можем проделать это пока лишь довольно грубо. Чтобы не довольствоваться случайным объяснени­ем слова, мы должны удерживать в поле зрения направле­ние нашего пути; ибо нам важно рассмотреть то, что бы­тие и основание «суть» то же самое, а также то, каким об­разом это действительно так. Сейчас это означает, что нужно вместить и вновь воспринять в подлинную память то, каким образом сообщает о себе в самом начале бытий­ной истории тожесамость бытия и основания, и притом сообщает для того, чтобы затем в качестве этой тожесамости на долгое время остаться неслышимой и немыслимой. Однако это неслышимое является чем-то неуслышанным именно из-за исключительности бытийной истории и ее начала.

В слове «основание» говорит ratio, причем именно ис­ходя из двойного смысла разума и основания. Выражение «быть неким основанием» характеризует также и то, что мы называем причиной, по латыни — causa; поэтому прин­цип основания, так часто уже упоминавшийся, также гла­сит: Nihil est sine causa. Вследствие давней традиции и приучения мышления и сказывания мы больше не находим ничего волнующего в том, что ratio одновременно называ­ет и разум, и основание. Однако если хорошенько поду­мать, то мы вынуждены будем признать, что то, что озна­чает «основание», т.е. глубина и земля, почва, на первый взгляд, совершенно не имеет никакого дела с разумом и восприятием. Между тем, ratio бесспорно означает одно­временно и разум, и основание. Откуда происходит этот двойной смысл ratio?

Латинское слово ratio изначально и в собственном смыс­ле подразумевало не разум, и не основание, а нечто дру­гое. Однако это другое не является настолько совершенно иным, что смогло бы воспрепятствовать слову ratio обла­дать впоследствии двойным смыслом: «разума» и «осно­вания». Для того чтобы мы сразу же отыскали для ла­тинского слова ratio классическую область его сказывания, стоит процитировать одно место из Цицерона. Оно одновре­менно проливает свет и на ту взаимосвязь вещей, о которой мы хотели бы поразмышлять. Цицерон говорит (Part. 110):

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum.

Если переводить обычным способом, то это означает: «В качестве причины я обращаюсь к основанию воздей­ствия как к исходу и результату того, что подвергается воздействию».

Что мы должны делать с этим высказыванием Цицеро­на? Кажется, что оно в большей степени покрывает суть дела мраком и тенью, нежели привносит в нее света. Впро­чем, к счастью, дело обстоит, таким образом, только до тех пор, пока мы не отбросим слепую поспешность, с которой мы переводим латинские слова привычными нам словами: causa как причина, ratio как основание, efficere как воз­действовать, effectus как действие. Эти переводы совершен­но правильны. Но их правильность является чем-то двусмысленным; ибо именно из-за нее мы запутываемся в ис­торически более поздних, нововременных представлениях, которые авторитетны еще и сегодня. Запутавшись таким образом, мы более не слышим ничего из того, что и как говорится в римском слове. Однако даже если мы обраща­ем на это внимание, то все еще остается спорным, услы­шим ли мы это снова в достаточной мере.

Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum. Мы находим, что здесь ratio и causa названы во взаимосвязи с efficere и eventus. Слово eventus, пожалуй, является ключом к высказыванию Цицерона, которое зву­чит почти как констатация какого-нибудь классного на­ставника, не неся на себе следов какой-либо всемирно-исторической важности. И все-таки нечто подобное содер­жится в процитированных словах. Eventus — это то, что выходит на свет; efficere — это выведение и порождение. В области порождения и выхождения на свет речь идет о ratio, о слове, которое мы теперь больше не можем переводить как «разум» и как «основание»; ибо этим мы сами себе загородили бы путь внутри того горизонта, которого отныне нужно придерживаться. Но как тогда мы должны перевес­ти ratio efficiendi? Ratio есть ratio для того, что должно быть порождено, оно является его причиной, causa. Отношение к efficere характеризует ratio как causa. Эта causa принад­лежит к области порождения, в которой нечто выходит на свет. Каким образом causa принадлежит именно к ней? По­тому что она обладает характером ratio. Но что означает здесь ratio? Подчинено ли ratio области efficere или даже вовсе ею ограничено? Отнюдь. Совершенно наоборот. Область efficere и eventus принадлежит к области ratio. Но того, что называет это слово, мы как раз не узнаем из про­цитированного места, потому что все, что говорит в нем Цицерон, сводится к слову ratio. И все-таки высказывание Цицерона остается поучительным.

Ratio относится к глаголу геог, основной смысл которо­го таков: «принимать нечто за что-либо»; подставляется, подкладывается именно то, за что нечто принимается. То, чему нечто подставляется, при таком подставлении, при­лаживается, направляется к тому, что ему подставляется. Это «направлять нечто к чему-либо» составляет смысл нашего глагола «считать». «Считаться с чем-либо» озна­чает «не терять это из виду» и «направлять к чему-либо». «Рассчитывать на что-либо» означает: ожидать чего-то и при этом придерживаться этого как того, на что можно полагаться. Собственный смысл глагола «считать» не отнесен с необходимостью к числам. Это можно сказать и о том, что называют вычислением, калькуляцией. Calculus — это игровой камень в настольной игре, а затем также и счетный камень. Калькуляция — это счет (Rechnen) как пре­восходство: одно превосходит, сравниваясь и оцениваясь, нечто другое. Поэтому счет в смысле оперирования с числа­ми является особым родом счета, отличающимся благодаря сущности количества. В счете с чем-либо и расчете на что-либо нечто таким образом рас-считанное порождается для представления, а именно выносится в очевидное. Благо­даря такому счету нечто выводится на свет; следователь­но, eventus и efficere относятся к области ratio. Кратко объяс­ненный здесь подлинный и потому широкий смысл глаго­ла «считать» заключен в латинском глаголе reor.

Ratio означает учет (Rechnung). Когда мы считаем, мы представляем то, с чем необходимо считаться и на что не­обходимо рассчитывать в некоей вещи, то, что нужно не терять из виду. Что-либо таким образом сосчитанное и вы­численное дает отчет (die Rechenschaft) о том, что имеет значение в отношении с вещью, о том, что в ней самой является чем-то ее определяющим. В таком отчете проявляет­ся нечто, в чем заключается то, что какая-либо вещь тако­ва, какова она есть. Ratio означает учет; но учет в двой­ном смысле. Во-первых, учет предполагает счет как дела­ние; а в ином смысле — то, что получилось в результате такого делания, т.е. нечто сосчитанное, произведенный и предъявленный учет, отчет.

Мы говорим «давать отчет». Язык римлян говорит: rationem reddere. Поскольку в учете и отчете предъявляется то, с чем считаются и на что рассчитывают в некой вещи или действии, то reddere с необходимостью относится к ratio. То, что principium rationis является principium reddendae rationis, заключается в сущности самого ratio. Как отчет оно в себе является неким reddendum. Этот последний, от­куда-нибудь исходя, не предлагается и не навязывается ratio. В сущности ratio reddere является чем-то прежде обра­зованным и прежде востребованным в качестве учета. «Рассчитывать на...» и «считаться с...» — это некое пре­восходящее пре-подношение.

Обратимся на мгновение к одной промежуточной, но важной мысли. Положение об основании, услышанное во второй тональности, говорит: «Бытие и основание: то же самое». Между тем, мы слышали: «Бытие всегда проясня­ется в качестве бытийного посыла судьбы». С ним в каче­стве того же самого совпадает некая, так или иначе, удавшаяся оформленность основания, ratio, учета, отчета. Если теперь reddendum относится к сущности ratio, то вместе с ним изменяется также и род и смысл rationem reddere. И хотя это языковое выражение у древних римлян и у Лейбница было одним и тем же, но именно это то же самое изменяется бытийно-исторически тем способом, что начинает и подго­тавливает чеканку эпохи Нового времени, т.е. то, что бла­годаря кантовскому мышлению стало известным под на­званием «трансцендентальное». У Лейбница reddere отне­сено к Я и осуществляется посредством этого представля­ющего Я, которое определено как несомненный для себя са­мого субъект. Такое истолкование сущности человека, а тем самым и того, кто получает нечто преподнесенное в reddendum, было бы странным во времена Древнего Рима, хотя и не столь решительно чуждым, как для греческого мышления. Лейбницевское мышление слышит в reddendum другой посланный судьбой характер требования. Ибо здесь ratio является principium, неким задающим меру для всякого сущего относительно его бытия и господствующим требованием. Оно требует доставки отчета для возможно­сти подсчета (Durchrechnung), который все, что есть, рассчи­тывает как сущее. Ratio sufficiens, собственным и единственно достаточным основанием, summa ratio, высочайшим от­четом для всеобщей исчисляемости, для вычисления уни­версума является Deus, Бог. Что говорит Лейбниц о Боге по отношению к универсуму? В 1677 году (в возрасте трид­цати одного года) Лейбниц пишет диалог о Lingua rationalis, т.е. о вычислении, о том роде учета, который должен быть в состоянии сделать подсчет отношения между словом, чис­лом и вещью вообще для всего, что есть. В этом диалоге и в некоторых других трактатах Лейбниц заложил мыслен­ный фундамент для того, что не только используется се­годня как мыслительная машина, но и, пожалуй, для того, что определяет образ мышления. В одном из рукописных примечаниях на полях к этому диалогу Лейбниц замеча­ет: Cum Deus calculat fit mundus. «Когда Бог считает, возни­кает мир».

Нужно только проявить готовность бросить взгляд на наш атомный век, чтобы увидеть, что если, согласно сло­вам Ницше, Бог мертв, то сосчитанный мир еще остается и повсюду предъявляет человеку свой счет, рассчитываясь всем за principium rationis.

Тринадцатая лекция

Положение об основании гласит: «Ничего нет без ос­нования». Nihil est sine ratione. Основание — это перевод ratio. А перевод там, где говорение основного слова *переводится* с исторического языка на какой-либо другой язык, становится традицией. Традиция, если она застыла, мо­жет вырождаться в обременительную ношу и препятствие. Это может произойти, потому что собственно традиция (Überlieferung), о чем свидетельствует ее имя, является не­ким отпусканием (ein Liefem) в смысле liberare, освобожде­ния. В качестве такого освобождения традиция извлекает на свет скрытые ценности некогда бывшего, даже если этот свет — всего лишь колеблющийся свет утренней зари. То, что слово «основание» — это перевод ratio, говорит о том, что ratio передается в «основание», каковая передача уже и раньше говорила двусмысленно. Правда, двусмыслен­ная передача ratio в словах «основание» и «разум» только тогда получает свой решительный отпечаток, когда по­сыл судьбы бытия определяет ту эпоху, которая, согласно историческому времяисчислению, называется Новым вре­менем. Если же бытие и основание «суть» то же самое, но­вовременной бытийный посыл судьбы также должен пре­образить древнеримский двойной смысл ratio.

Насколько бы смысл основания, а именно почвы и зем­ли, не казался далеким от смысла разума, а именно вос­приятия, слуха, в двойном смысле ratio оба эти значения уже заранее находятся вместе, хотя и не мыслятся специ­ально в своей взаимопринадлежности. В соответствии со сложившимся обстоянием дел мы должны сказать следующее: «В том, что называет ratio, обозначены оба направ­ления этого двойного смысла, и разума, и основания». Тогда что означает ratio? Мы ответим при помощи пере­вода слова ratio: учет. Но учет здесь нужно мыслить в смыс­ле глагола reor, к которому принадлежит существитель­ное ratio. «Считать» означает «направлять нечто к чему-либо», «представлять нечто как нечто». То, *в качестве чего* нечто представляется, является чем-то подставленным. Этот широко мыслимый счет определяет также смысл сло­ва «вычисление». Говорят, к примеру, о математическом вычислении. Но существует также и другое вычисление. Еще Гельдерлин использовал слово «вычисление» в более глубоком смысле в «Примечаниях» к своим переводам «Царя Эдипа» и «Антигоны» Софокла. В «Примечаниях к "Эдипу"» (Stuttg. Ausgabe V, 196) звучит следующее:

Также и иным произведениям искусства по сравнению с греческими недостает достоверности; по крайней мере, до сих пор о них судили больше по тем впечатлениям, кото­рые они производят, нежели согласно их законному вычис­лению и прежнему образу действий, которым порождает­ся Прекрасное.

И далее:

Закон, вычисление, способ, каким некая система ощу­щений, целостный человек, развившийся под влиянием сти­хий, и представление, и ощущение, и рассудочность воз­никают друг за другом в различных последовательностях, но всегда согласно некоему надежному правилу, является в трагическом больше равновесием, чем чистой последо­вательностью.

**А «Примечания к "Антигоне"» начинаются так (a. a. O.S. 265): «Правило, вычислительный закон «Антигоны» отно­сится к закону «Эдипа» как к так что равновесие склоняется больше от начала по направлению к концу, чем от конца по направлению к началу.»**

Поскольку оба примечания говорят о «равновесии», ка­жется, что приводимое здесь вычисление представляется количественно-механически, математически. Однако упоминаемое Гельдерлином равновесие относится к весам и урав­новешенности художественного произведения, т.е. здесь — к трагическому изображению в трагедии.

Ratio — это вычисление, учет в широком и большом смыс­ле, а следовательно, и в обычном. Счет как указание на­правления от чего-то к чему-то, так или иначе, нечто предъявляет и таким образом является в себе неким отдаванием, reddere. К ratio принадлежит reddendum. Но соглас­но бытийно-исторической взаимосвязи, исходя из которой говорит ratio (в более позднее время — в качестве разума и основания), reddendum имеет несколько иной смысл. В со­ответствии с Новым временем в нем заключается момент бе­зусловного и всеобщего требования доставки технически и математически вычисляемых оснований, т.е. тотальная «рационализация».

Хотя, излагая principium reddendae rationis, Лейбниц и го­ворит на латыни, но совсем не языком времен Древнего Рима. И все же то, что по-римски означало ratio, переда­лось в представление того, что в Новое время говорят сло­ва «разум» и «основание».

Но каким образом смогло раздвоиться ratio в своем древ­нем смысле так, что теперь оно говорит двусмысленно: и как основание, и как разум? То, каким образом это смог­ло произойти, должно было бы уже сейчас стать ясным тем, кто обладает тонким слухом. Между тем, требуется еще одно особенное указание на это «каким образом»; ведь мы говорим о неком раздвоении ratio на ratio как разум и ratio как основание. Говоря о раздвоении, хотелось бы дать понять, что оба слова, «разум» и «основание», и то, что ими сказано, устремлены в разные стороны, но все-таки удерживаются в одном и том же стержне, благодаря чему собственно они и в своем стремлении врозь, и именно в нем, относятся друг к другу. Древневерхненемецкое слово, обо­значающее раздвоенный сук, раздвоенный ствол дерева и все дерево такой конфигурации звучит так: die Zwiesel. Такой Zwiesel мы часто можем встретить у круто взмыва­ющих вверх старых елей в темных лесах верхнего Шварцвальда. Каким образом ratio является неким Zwiesel? Ratio означает учет в широком смысле, в соответствии с кото­рым в чем-то считаются с чем-то и рассчитывают на что-либо, так же, как мы говорим «причислять», не имея в виду при этом числа. В учете нечто подставляется, не произволь­но и не в том смысле, что кто-то может подставить кого-то под подозрение; подставляется нечто, в чем как раз уже заключается то, что с какой-либо вещью дело обстоит так, как оно обстоит. То, что так подставлено, вычислено в ка­честве того, в чем это заключается, есть нечто предлежа­щее, несущее (das Vorliegende, Tragende), нечто учтенное при учете; ratio тем самым является базисом, почвой, т.е. осно­ванием. Счет в подставлении представляет нечто как не­что. Это представление нечто как нечто есть некое пред-себя-приведение (ein Vor-sich-bringen), которое про-водит так или иначе нечто пред-лежащее и в таком про-ведении слышит, как обстоит дело с тем, на что рассчитывают и с чем считаются. Счет, ratio в качестве такой способности слышать является разумом. Ratio в качестве учета есть ос­нование и разум.

Мы пытаемся мыслить положение об основании как сказание о бытии. Положение говорит: «Бытие и основа­ние: то же самое». Чтобы продумать сказанное, мы спра­шиваем: «О чем говорит основание?» Ответ звучит так: «В слове "основание" говорит, передаваясь, ratio, каковое сло­во одновременно подразумевает разум». То, каким обра­зом ratio есть некая вилка, некий Zwiesel, уже объяснялось. Возвращающий к мысли вопрос о том, что же говорит по­ложение об основании как сказание о бытии, тем самым изменился и теперь звучит так: «Каким образом ratio и бытие "суть" то же самое?» Указывает ли вообще Zwiesel-слово ratio, замещающее теперь слово «основание» и в то же время остающееся двусмысленным, на некую взаимо­принадлежность, т.е. на тожесамость с бытием? Непосред­ственно в Zwiesel-слове ratio это невозможно рассмотреть. Ни первый из зубцов вилки раздвоенного слова «учет», «отчет», ни второй (ни «разум», ни «основание») не на­зывают бытие непосредственно.

Вопрос, перед которым мы поставлены благодаря по­ложению об основании, гласит: «Каким образом бытие и ratio "суть" то же самое? Каким образом основание и ра­зум (ratio), с одной стороны, и бытие, с другой, принадле­жат друг другу?»

[Если бы мы были в состоянии вынести этот вопрос в его полной значимости, то впервые смогли бы получить свидетельство того, что в качестве посыла судьбы бытия освещает и одновременно затеняет западноевропейскую историю, а сегодня и связанную с ней планетарную все­мирную историю.]

Когда мы спрашиваем, каким образом бытие и раздво­енное ratio «суть» то же самое, т.е. принадлежат друг дру­гу, то вопрос, по-видимому, заключается лишь в том, что­бы разместить бытие, с одной стороны, и раздвоенное ratio, с другой стороны, в утвержденной взаимопринадлежнос­ти. В таком намерении вышеупомянутая взаимопринад­лежность выступает как нечто третье, как некая крыша, свод, который словно бы уже готов для того, чтобы вмес­тить в себя как первое, так и второе. Однако полагать так было бы заблуждением. Скорее, такая взаимопринадлеж­ность должна вспыхнуть именно из того, что имеет в ней свое пристанище и что тем самым говорит уже из себя са­мого: хотя и различными способами, но бытие говорит с нами как φυ′σις, из-себя-распускание, как ’ουσι′α, присутствование, как предметность. В равной мере ratio говорит и как основание, и как разум. Чем-то в подлинном смысле неясным и проблематичным остается именно взаимопринадлежание (das Zusammengehören). Это взаимопринадлежание должно проявиться из того, что, исходя из самого себя, относится к некоему «вместе» (das Zusammen), причем предполагается, что здесь под этим «вместе» подразумева­ется нечто большее и совсем другое, чем некое спаивание Друг с другом двух уже разобщенных кусков. Согласно этому, бытие как бытие должно принадлежать ratio, и на­оборот: само раздвоенное ratio, если мы уделим достаточ­ное внимание его сказыванию, говорит о своей принад­лежности бытию. Однако если мы напомним себе о том, что же говорит ratio, а именно об учете, то не обнаружим в этом ничего, что могло бы говорить в пользу некой принадлеж­ности бытию. Как же происходит, что слово ratio не отве­чает нам, когда мы спрашиваем о том, каким же образом нечто в нем названное содержит в себе принадлежность бы­тию? Это происходит, во-первых, потому, что сейчас мы рискуем взять слово ratio само по себе и как бы в отрыве от его сказывания, которое всегда является неким историчес­ким сказыванием. Во-вторых, мы блуждаем в потемках относительно принадлежности ratio бытию потому, что слиш­ком легко выпустить из смысла то, что слово «бытие» так­же говорит только исторически. Этим нам дается некое ре­шающее указание. Вопрос о том, каким образом бытие и ratio принадлежат друг другу, можно задать лишь в соот­ветствии с бытийным посылом судьбы, а ответить на этот вопрос можно посредством такого мышления, которое воз­вращается к бытийному посылу судьбы. Но мы узнаем посыл судьбы бытия, прежде всего, проходя сквозь историю западноевропейского мышления, начиная с мышления гре­ков. Начало бытийного посыла судьбы находит свое дос­тойное соответствие и сохранность в мышлении антично­сти от Анаксимандра до Аристотеля. Вопрос о взаимопри­надлежности бытия и ratio мы задаем бытийно-исторически и первоначально только тогда, когда мыслим этот воп­рос и его содержимое *по-гречески.*

Путь, которым следуют наши вопросы, обозначен по­средством того, что мы слышим положение об основании. Поэтому мы идем от основания обратно к ratio. Но ratio говорит на римской латыни, а не по-гречески, т.е. не та­ким образом, что мы, слыша это слово, были бы в состоя­нии задавать наш вопрос первоначально-бытийно-исторически. Или все же римское слово ratio одновременно го­ворит также и по-гречески? Это на самом деле так. Ибо «ratio» в истории мышления, со своей стороны, является переводящим словом, а следовательно, и передающим. Как в основных словах мышления Нового времени, в «разуме» и «основании», передается раздвоенное ratio, так и в рим­ском слове ratio говорит некое греческое слово; это слово λο′γος. В соответствии с этим мы только тогда бытийно-исторически и одновременно первоначально слышим по­ложение об основании во второй тональности, когда выс­казываем тему положения по-гречески: το′ ’αυτο′ (’εστιν) ’ειναι′ τε και′ λο′γος — то же самое (есть) ’ειναι и λο′γος. Хотя непосредственно у самих греческих мыслителей это положение в таком виде не встречается. И все-таки оно называет черту бытийного посыла судьбы греческого мыш­ления, и притом тем способом, что предвещает более по­здние эпохи бытийной истории.

Принимая во внимание вопрос, только что более точно определенный в его границах, мы должны сейчас проду­мать следующее: каким образом в греческом слове λο′γος говорит принадлежность того, что сказано в этом слове, к бытию, т.е. к ’ειναι? Это греческое слово, заменяющее ла­тинское esse и наш немецкий вспомогательный глагол «быть» («sein»), означает: при-сутствовать (an-wesen). Про­ясненное в греческом смысле «бытие» значит: вы- и про­являться в несокрытом и, являясь таким образом, длиться и пребывать.

Каким образом принадлежат друг другу это бытие, ко­торое следует мыслить таким образом, и основание и ratio? Пока мы оставляем этот вопрос в такой форме. Он остает­ся путанным и не дает даже намека на ответ. Эта путанность распутывается, когда мы спрашиваем: «Каким об­разом принадлежат друг другу "быть", которое нужно мыслить по-гречески как "присутствовать", и λο′γος?» Или иначе: «Каким образом в том, что называет слово λο′γος, говорит взаимопринадлежность с по-гречески продуман­ным бытием? Каким образом λο′γος и "присутствовать" "суть" то же самое? Что означает λο′γος?»

Для тщательного обсуждения этого решающего, но так­же и далеко идущего вопроса уже будет многое достигну­то, если мы больше не будем упускать из виду того, что приобрели на пути нашего лекционного курса. Что же это? Это очень простое понимание, которое мы слишком легко и охотно принимаем, потому что оно является про­стым. Что же оно нам показывает? Оно позволило нам узнать следующее: основание и разум — это перевод, т.е. историческая передача раздвоенного ratio. Ratio — это пе­ревод, т.е. историческая передача λο′γος. Поскольку это так, мы не можем мыслить λο′γος ни исходя из нашего бо­лее позднего представления об «основании» и «разуме», ни даже в смысле римского ratio. Как же тогда? Ответ: гре­ческим способом, в смысле греческого мышления и сказывания. Этот ответ, кажется, недорого стоит, на первый взгляд, это вообще не ответ; ведь что значит мыслить и говорить по-гречески? А это значит, что «греческое» подразумевающе­гося теперь мышления и сказывания определяется как раз посредством λο′γος и в качестве λο′γος. Поэтому мы не име­ем права убедить себя, что размышлять о греческом слове λο′γοςи его сказывании по-гречески, а следовательно, не щадя привычного нам представления, легко.

Но сколь трудной представляется такая задача, столь же необходимым остается ее выполнение, и именно в том случае, если мы считаем необходимым услышать то, о чем на самом деле, т.е. в другой тональности, говорит положе­ние об основании. Между тем, мы как раз узнали, что по­ложение об основании присуждает нас к требованию, ко­торому во всемирно-историческом плане подчиняется наша эпоха. Что же означает λο′γος, если мыслить по-гре­чески? Ответ здесь неизбежно получится грубым. Он огра­ничивается тем указанием, которое помогает нам бытийно-историческим образом мыслить то, о чем говорит поло­жение об основании во второй тональности: «Бытие и ос­нование: то же самое». Греческое существительное λο′γος относится к глаголу λε′γειν, что означает: собирать, класть одно к другому. Причем это может происходить так, что одно кладется к другому таким образом, что одно следует за другим, т.е. в его направлении. Такое направление и есть тот счет, который представляется посредством латин­ского reor и ratio, поэтому римское слово ratio пригодно для того, чтобы переводить греческое слово λο′γος в римское мышление. Даже в греческом мышлении λο′γος,может оз­начать то же, что и учет, т.е. «направлять нечто к друго­му», каковое направление является тем, что мы еще обобщенно называем отнесением чего-то к чему-то. Λο′γος мо­жет означать то же, что означает латинское relatio: реля­ция, отношение. Однако почему λο′γοςможет это означать? Потому что λο′γος и λε′γειν называют нечто более сущностное, чем поверхностно подразумеваемое нами со­бирание и счет; а именно: глагол λε′γειν является словом, обозначающим слово «сказать», a λο′γος означает «выс­казывание» и «сказание». Любой словарь может дать све­дения об этом. За само собой разумеющееся принимают то, что «сказать» для греков означало λε′γειν. Совершенно само собой понятным считается то, что подразумевают оба эти слова. Между тем, может быть, настало время спросить: «В чем для греков покоится сущность сказывания?»

«Сказать», если мыслить по-гречески, означает: обна­ружить, позволить чему-либо появиться в своем виде, по­казаться в том, какой облик оно принимает для нас, пото­му что сказывание приводит нас к его образу. Однако по­чему тогда для греков сказывание является неким λε′γειν, λο′γος? Потому что λε′γειν означает: собирать, класть-друг-к-другу. Но такое укладывание (Legen) в качестве со­бирающего, сохраняющего, оберегающего и хранящего, есть некое позволение быть наличным (ein Vorliegenlassen), которое обнаруживает наличное, пред-лежащее (Vor-liegende). Но наличное есть нечто из-себя-присутствующее; λε′γειν и λο′γος — это позволение быть наличным чему-то присутствующему в его присутствовании. Λο′γος как λεγο′μενον одновременно подразумевает нечто сказанное, т.е. показанное, т.е. наличное, предлежащее как таковое, нечто присутствующее в его присутствии. Мы сказали: сущее в его бытии. Λο′γος называет бытие. Но λο′γοςкак нечто наличное, предлежащее, как образец является одновременно тем, на чем лежит и покоится нечто другое. Мы говорим: почва, основание. Λο′γος называет основание. Λο′γος — это сразу и присутствие и основание. Бытие и основание взаимопринадлежат в λο′γος. Λο′γος называет эту взаимопринадлежность бытия и основания. Он назы­вает ее, поскольку в чем-то одном сразу говорит, во-пер­вых, позволение быть наличным как позволение распуститься (Aufgehenlassen), из-себя-распускание: φυ′σις, бытие; *и,* во-вторых, позволение быть наличным как укладыва­ние, образование почвы, основывание: основание. Λο′γος сразу в чем-то одном называет бытие и основание.

Но при таком назывании остается сокрытым отличие в бытии и в основании, а вместе с этой различенностью скры­вается и взаимопринадлежность обоих.

Лишь на одно-единственное, и в соответствии с бытий­ным посылом судьбы высокое, а возможно, даже высочай­шее мгновение взаимопринадлежность бытия и основания выражается в слове, которое означает λο′γος. Оно произ­носится в объясненном выше смысле в истории раннего греческого мышления, начиная с Гераклита. Но слово λο′γος одновременно является и неким скрывающим сло­вом. Взаимопринадлежность бытия и основания *как та­ковую* нельзя обнаружить. Можно было бы ожидать, что в последовательности истории мышления взаимопринадлеж­ность бытия и основания окажется все более и более явной. Но это не так, а как раз наоборот. До сих пор очевидным становилось различие бытия и основания, но опять же не как такая различенность, которая в качестве отношения между бытием и основанием отсылает их к некой взаимо­принадлежности. Бытие и основание обнаруживаются лишь как нечто различное в смысле отделенного и разъе­диненного. Однако поскольку в сокрытом господствует взаимопринадлежность бытия и основания, это разъеди­ненное не распадается на то, что лишено отношения друг к другу. Скорее, основание представляется как нечто иное — не как бытие, но оно отнесено к тому, что бытие опреде­ляет из себя самого, т.е. именно к сущему. Таким образом, в сокрытом господствует взаимопринадлежность бытия и основания. Она никогда не раскрывается и не схватыва­ется мыслью ни из бытия и его оформленности, посылае­мой судьбой, ни из основания и его форм. Вместо них в ис­тории мышления удобно расположилось нечто само собой разумеющееся, а именно то, что упоминалось в самом на­чале первой лекции: Всякое сущее имеет некое основание. Это привычно нашему представлению. Но каким образом? Поскольку представление как представление сущего отно­сительно того, что оно есть и есть так-то и так-то, имеет в поле своего зрения бытие и тем самым, хотя и не зная его, обладает чем-то таким, как основание. Поэтому для пред­ставления естественно спрашивать об основаниях и снова обращаться к принципам.

Когда позднее устанавливается положение об основа­нии, то оно высказывает, прежде всего, ничто иное, как это само собой разумеющееся. Но само положение об основа­нии, которое словно бы санкционирует эту самособойпонятность, использует ее также и для себя самого. Таким образом, положение об основании значимо как непосред­ственно действующий закон мысли. Отчего это происхо­дит? Это происходит оттого, что бытие и основание «суть» то же самое, однако, их взаимопринадлежность как тако­вая остается забытой, т.е. если понимать по-гречески: со­крытой. Но это невозможно помыслить до тех пор, пока мы понимаем λο′γος, исходя из ratio и разума. В этом слу­чае мы также не замечаем того, каким образом римское rationem reddere не говорит нечто равное тому, что говорит греческое λο′γον διδο′ναι. Это греческое выражение вполне правильно переводят так: давать отчет, указывать основа­ние; но при этом не мыслят собственно по-гречески. Если мыс­лить по-гречески, λο′γον διδο′ναι говорит: предлагать имен­но собирающей способности слышать нечто присутству­ющее в его таким-то и таким-то образом присутствии и в его наличности. Поскольку всякое сущее остается опреде­ляемым через бытие, т.е. посредством оснований, само су­щее является так или иначе обоснованным и основанным, притом различными способами, многообразие которых, а также их происхождение, не могут здесь обсуждаться.

[Покажем коротко и только в двух отношениях, как в истории мышления с давних пор совпадают бытие и осно­вание, хотя и таким образом, что их взаимопринадлеж­ность и происхождение остаются скрытыми. Это совпаде­ние сейчас является неким распаданием. Правда, как толь­ко мы однажды рассмотрим эту редкую взаимопринадлеж­ность, то представляется, что будет достаточно легко, как это всегда бывает в подобных случаях, повсюду ее нахо­дить и на нее указывать.

«Бытие» под другими именами ранних времен запад­ноевропейского мышления означает λο′γος. Тот же самый мыслитель Гераклит, который сказал это слово, называл бытие также φυ′σις.

Бытие в качестве собирающе-прячущегося позволения распуститься является тем первым, откуда впервые распус­кается, возникает все как то или иное им собранное, исходя в распустившееся-несокрытое. В качестве λο′γος бытие является тем первым, откуда присутствует присутствую­щее — по-гречески: **το′ πρωτον ′ο′εν**. Это «первое, откуда» есть то, откуда начинается все, что есть, и начиная с чего, оно остается господствующим в качестве начавше­гося; «начинаться» по-гречески ’α′ρχειν. Таким образом, λο′γος разворачивается в **πρωτον ′ο′εν**, т.е. в ’αρχη′, гово­ря на римской латыни, в principium. To, что ищет принци­пы, представляя все размышления и рассмотрения, действия и возможности, и удерживается в них, происходит из сущ­ности бытия как λο′γος и φυ′σις. Здесь установлена взаи­мопринадлежность бытия и принципа и ratio, бытия и основания как основания разума. Однако все это никоим образом не само собой понятно, а является одной-единственной тайной некоего единственного в своем роде по­сыла судьбы.

Бытие в смысле λο′γος — это собирающее позволение быть наличным. В нем-то и раскрывается наличное, и при­чем в качестве такого, от которого так или иначе зависит то, что с чем-то другим дело обстоит именно таким обра­зом, а не иначе. То, от чего зависит то, что нечто есть и есть именно так, а не иначе, показывает себя как то, что является в этом виновным. То, от чего как от некоего уже наличного нечто зависит, что в нем виновно, по-гречески называется ’αι′τιον'. Римляне переводят это слово словом causa, а мы говорим: причина. И причина, и принципы имеют характер оснований, и тем самым, поскольку явля­ются происходящими от сущности основания, относятся к бытию. Поэтому они — принципы и причины — определяют сущее в его будущем и управляют всяким представ­лением о сущем. Господство и притязания принципов и причин сразу же твердо запечатлеваются и становятся столь естественными, что складывается впечатление, словно бы только они и единственно они — хотя и неведомо, почему и откуда — определяют сущее в его бытии.

Когда в Новое время бытие определяется трансценден­тальным образом как предметность, а эта последняя — как условие возможности предмета, то бытие словно бы исче­зает, уступая место тому, что называется условием возмож­ности и представляет собой определенный род рациональ­ного основания и основывания.

При тех предоставлявшихся нам возможностях, кото­рые подводили нас к тому, чтобы более четко сказать, что же предполагает под собой речь об истории бытия как о бытийном посыле судьбы, указывалось на то, что бытие, проясняясь и посылая себя, в то же время уклоняется. Речь об уклонении остается темной и для иного уха звучит как некое мистическое, нигде на деле не закрепленное утверж­дение. Сейчас мы сможем отчетливо услышать слова об уклонении бытия. Эти слова говорят следующее: бытие как бытие скрывается, и именно в своей первоначально послан­ной судьбой взаимопринадлежности с основанием как λο′γος. Но такое самоуклонение не исчерпывается этой сокрытостью. Скорее, бытие, скрывая свою сущность, позво­ляет обнаруживаться чему-то другому, а именно основа­нию в образе ’αρχαι′, ’αιτι′αι', rationes, causae, принципов, причин и оснований разума. В уклонении бытие оставля­ет после себя эти образы оснований, которые, однако, со­гласно своему происхождению, остаются неизвестными. Между тем, это неизвестное не узнается именно в качестве такового; ибо любому известно, что всякое сущее имеет некое основание. В этом не находят ничего необычного.

Итак, бытие в уклонении посылает себя человеку та­ким способом, что скрывает при этом свое сущностное про­исхождение за густой пеленой рационально понятых ос­нований, причин и их различных форм.

Положение об основании, услышанное во второй тональности, гласит: «Бытие и основание: то же самое». Ска­занное звучит отчетливее, как только мы вновь начинаем мыслить способом, соответствующим бытийному посылу судьбы, и слышим, как говорит λο′γος в качестве ведуще­го слова Гераклита. Положение об основании во второй тональности не является метафизическим положением, а представляет собой некое положение, мыслимое способом, соответствующим бытийному посылу судьбы. Поэтому его уточненная формулировка должна гласить: «Первона­чально соответствуя посылу судьбы, бытие присуждает себя в качестве λο′γος, а следовательно, пребывая в сущ­ности основания.» Первоначально соответствуя бытийно­му посылу судьбы, бытие и основание «суть» то же самое, но они остаются тем же самым и в некой взаимопринад­лежности, которая распадается в исторически изменчивой различенности.

Следуя второй тональности, мы больше не мыслим бы­тие, исходя из сущего, но мыслим его как бытие, а именно как основание, т.е. не в качестве ratio, не в качестве причины, не в качестве основания разума или разума, а в ка­честве собирающего позволения быть наличным. Но бы­тие и основание представляют собой не какую-то пустую одинаковость, а суть скрытая полнота того, что, прежде всего, обнаруживается в бытийном посыле судьбы как ис­тория западноевропейского мышления.

При первом объяснении второй тональности положения об основании это значило: «Бытие и основание: то же са­мое». В то же время это значило: «Бытие: без-дна».

Бытие, о чем говорит его первоначальное имя λο′γος, способом, соответствующим посылу судьбы, «есть» то же самое, что и основание. Поскольку бытие бытийствует как основание, оно само не имеет никакого основания. Одна­ко это не потому, что оно само себя обосновывает, а пото­му что любое обоснование, в том числе даже именно то, которое производится посредством самого себя, остается несовместимым с бытием как основанием. Всякое обосно­вание и даже любая видимость обоснованности должны были бы низводить бытие до некоего сущего. Бытие как бытие остается лишенным основания. Бытие лишено осно­вания, у бытия отсутствует основание, а именно как некое только его обосновывающее основание. Бытие: без-дна.

Стоит ли только что здесь сказанное в одном ряду с тем, что было сказано ранее: «Бытие и основание: то же самое»? Или же первое полностью исключает второе? На самом деле так кажется, когда мы мыслим, согласно правилам обыч­ной логики. В соответствии с ними «Бытие и основание: то же самое» означает то же, что и «Бытие = основание». Как же тогда может быть действительным еще и нечто дру­гое: «Бытие: без-дна»? Однако как раз это и обнаружива­ется в качестве того, что сейчас нужно продумать, а имен­но: бытие «есть» без-дна, поскольку бытие и основание: то же самое. Поскольку бытие «есть», основывая, и лишь поскольку оно не имеет никакого основания.

Если мы мыслим в соответствии с этим и остаемся в та­ком мышлении, то замечаем, что мы выпрыгнули из обла­сти существовавшего до сих пор мышления и находимся в прыжке. Но не попали ли мы из-за этого прыжка во что-то лишенное почвы? И «да», и «нет». Да — поскольку те­перь бытие больше не может обрести какую-либо почву, каковой является сущее, и не может быть объяснено, исхо­дя из нее. Нет — поскольку бытие теперь необходимо мыс­лить только как бытие. В качестве того, которое нужно продумать, оно, исходя из своей истины, становится чем-то задающим-меру. Способ мышления должен приспосаб­ливаться к этому задающему-меру. Но эту меру и ее задавание мы, исходя из самих себя, не можем присвоить по­средством какого-либо вычисления и измерения. Они ос­таются для нас чем-то неизмеряемым. Однако прыжок так мало позволяет мышлению впасть во что-то лишенное по­чвы в смысле полной пустоты, что только он и позволяет мышлению достичь соответствия с бытием как бытием, т.е. с истиной бытия.

Когда мы слышим положение об основании в другой тональности и размышляем об услышанном, то это раз­мышление представляет собой некий прыжок, и притом дальний прыжок, который вводит мышление в игру с тем, в чем покоится бытие как бытие, а, следовательно, совсем не с тем, на чем оно покоится как на своем основании. Бла­годаря этому прыжку мышление достигает простора той игры, в которой на карту ставится человеческая сущность. Лишь поскольку человек введен в эту игру и при этом по­ставлен в ней на карту, он способен действительно играть и оставаться в этой игре. В какой игре?

Мы едва узнали эту игру и еще не продумывали ее в ее сущности, т.е. в том, что в ней играет и кто в нее играет, и как нужно мыслить здесь играние (das Spielen). Если мы уверяем, что подразумеваемая здесь игра, в которой поко­ится бытие как бытие, является некоей высокой, и даже вовсе — высочайшей игрой и свободна от любого произ­вола, то этим мало что сказано, пока эта высота и самое высочайшее в ней не мыслится, исходя из тайны игры. Однако чтобы мыслить это, недостаточно существовавше­го до сих пор способа мышления; ибо как только такой способ пытается мыслить игру, т.е. пытается представить ее, согласно своему роду, он принимает ее за нечто, что есть. Тогда к бытию некоего сущего, а, следовательно, так­же к игре принадлежит основание. Сущность игры тем са­мым определяется как диалектика свободы и необходимо­сти всегда в горизонте основания, ratio, правила, правил игры, вычисления. Пожалуй, лейбницевское положение «Cum Deus calculat fit mundus» более соответствующим об­разом следовало бы перевести так: «В то время, как Бог играет, возникает мир».

Вопрос, к которому нас вынуждает прыжок в другую тональность положения об основании, звучит так: «Мож­но ли надлежащим образом определить сущность игры, исходя из бытия как основания, или же мы должны мыс­лить бытие и основание, бытие как без-дну, исходя из сущ­ности игры, в которую мы, смертные, введены только та­кими, какие мы суть, живущими в близости смерти, кото­рая в качестве самой предельной возможности Dasein спо­собна быть чем-то высочайшим в просвете бытия и в про­свете его истины?» Смерть есть еще непродуманное зада­вание меры чему-то неизмеряемому, т.е. высочайшей игре, в которую по-земному приведен человек, в которой он по­ставлен на карту.

Однако не является ли неким исключительно игровым действием то, что сейчас в завершении лекционного курса о положении об основании мы почти что насильственным образом втаскиваем в игру мысли об игре и о взаимопри­надлежности бытия и основания? Так может казаться до тех пор, пока мы все еще упускаем возможность мыслить, соответствуя бытийному посылу судьбы, и, следователь­но, возможность доверить себя, вспоминая, освобождаю­щему соединению в традиции мышления.

Мыслительный путь нашего лекционного курса под­вел нас к тому, чтобы услышать положение об основании в другой тональности. Это потребовало от нас такого воп­роса: «Каким образом бытие и основание "суть" то же са­мое?» Ответ мы получили на пути возвращения к началу бытийного посыла судьбы. Этот путь вел через традицию, согласно которой в словах «основание» и «разум» ratio говорит в двойном смысле учета. Но в ratio говорит про­думанный по-гречески λο′γος. Но лишь благодаря тому, что мы обдумали, что же в раннем греческом мышлении для Гераклита означает λο′γος, нам стало очевидно, что это слово одновременно называет и бытие, и основание, т.е. оба слова, исходя из их взаимопринадлежности. То, что Гераклит называет λο′γος, он называет также и другими именами, которые являются ведущими словами его мыш­ления: φυ′σις, из-себя-распускание, которое одновремен­но бытийствует как самоскрывание; κο′σμος, который в то же время по-гречески означает: порядок, соединение и ук­рашение, обнаруживающееся в видимости как блеск и мол­ния: наконец, Гераклит называет то, что присуждает себя ему в качестве λο′γος,в качестве некоего того же самого бытия и основания так: ’αιω′ν. Это слово с трудом можно перевести. Иногда говорят: время мира (Weltzeit). Это мир, который мирит и временит (weltet und zeitigt), приводя как κο′σμος (Фрагмент 30) соединение бытия к разгорающемуся сиянию. Согласно вышесказанному, в именах λο′γος, φυ′σις, κο′σμος и ’αιω′ν мы можем слышать то невысказанное, что мы называем бытийным посылом судьбы.

Что говорит Гераклит об ’αιω′ν? Фрагмент 52 гласит: ’αιω′ν παις ’εστι παι′ζων, πεσσευ′ων: παιδο′ς ‘η βασιληι′η. Бытийный посыл судьбы — это ребенок играющий, играющий в игру на доске; ребенок — это царская власть — т.е. ’αρχη′, учреждающе-управляющее основывание, бытие су­щего. Бытийный посыл судьбы: ребенок, который играет.

Поэтому существует также великий ребенок. Самый ве­ликий, благодаря кротости своей игры царственный ребе­нок — это та тайна игры, в которую вводится человек и
время его жизни, тайна игры, в которой на карту постав­лено его существо. Д О К Л *В* Д

Почему играет увиденный Гераклитом в ’αιω′ν великий ребенок мировой игры? Он играет, потому что он играет.

Это «потому» погружается в игру. Игра есть без «поче­му». Она играет, пока она играет. Она остается только игрой: чем-то высочайшим и глубочайшим.

Но это «только» есть Все, Единое, Единственное.

Ничто не *есть* без *основания.* Бытие и основание: то же самое. Бытие как основывающее не имеет никакого осно­вания, играя как без-дна ту игру, которая в качестве по­сыла судьбы бросает нам в руки бытие и основание.

Остается вопрос, играем ли мы свою роль и как мы, слы­ша правила этой игры, подчиняемся этой игре.

ДОКЛАД

Положение об основании

Положение об основании гласит: Nihil est sine ratione. Это переводят так: *«Ничего* нет *без* основания». То, что выс­казывает это положение, можно передать в следующей фор­ме: «Все имеет некое основание, т.е. все, что каким-либо об­разом *есть».* Omne ens habet rationem. Так или иначе, дей­ствительное имеет некое основание своей действительнос­ти. Так или иначе, возможное имеет некое основание своей возможности. Так или иначе, необходимое имеет некое ос­нование своей необходимости. *Ничего* нет *без* основания.

Во всем, что нас окружает, что имеет к нам отношение и что с нами происходит, мы высматриваем основания. Для своих высказываний мы требуем указания на осно­вание. Мы настаиваем на обосновании для любого пове­дения. Часто мы довольствуемся близлежащими основа­ниями; подчас мы исследуем далеко отстоящие основания; наконец, мы отваживаемся на первые основания и спра­шиваем о последнем основании. Во всяком обосновании и проникновении в суть мы уже торопимся по пути к некое­му основанию. Поэтому то, что высказывает положение об основании, привычно нам и привычно потому, что не­посредственно очевидно. Дело обстоит таким образом, что то, что высказывает положение об основании, на первый взгляд, даже и не установлено специально в качестве не­коего положения или же вовсе — исполняется как некий закон.

Зачастую содержание положения, которое в сокращен­ном виде гласит: «Ничего нет без основания», известно только в следующей формулировке: Nihil fit sine causa. «Ничего не происходит без причины». Несомненно, всякая при­чина является неким родом основания. Но не всякое осно­вание вызывает нечто в смысле некоего причинения. Так, к примеру, общеупотребительное высказывание «Все люди смертны» содержит в себе именно основание того, что мы сознаем: «Сократ смертен». Но любое общее высказывание не влечет за собой и не является причиной того, что Сократ смертен.

Nihil sine ratione. «Ничего — без основания». Так зву­чит вряд ли высказанная формула авторитетного повсю­ду мнения, которому мы доверяем наше представление. Однако в истории западноевропейского мышления, нача­лом которого можно считать шестой век до Рождества Хри­стова, понадобилось две тысячи и еще триста лет, прежде чем хорошо знакомое представление «Ничего — без осно­вания» было специально установлено как некое положе­ние и стало известно в качестве закона, было признано во всей своей важности и сознательно наделено статусом ни­чем не ограниченной значимости. В течение вышеупомя­нутого времени положение об основании словно бы спа­ло. Вплоть до настоящего момента мы едва ли размышля­ли об этом необычном факте, а также едва ли задавались вопросом, от чего могло зависеть то, что такое ничтожное положение нуждалось в столь неслыханно долгом инку­бационном периоде. Ведь только в семнадцатом столетии Лейбниц признал с давних пор привычное представление о том, что ничего нет без основания, за некое задающее меру положение и изложил его как положение об основа­нии. Должно ли только благодаря общему и незначитель­ному положению об основании обнаружиться нечто вели­кое и единственное в своем роде? Подготавливалось ли в столь необычайно долгий инкубационный период также и какое-то необычайное пробуждение, разбуженность в некое бодрствование, которое не допустит более никакого сна, и прежде всего инкубации, священного сна?

Но то, к какого рода положениям Лейбниц причисляет положение об основании, выдает латинское наименова­ние, данное им положению. «Ничего — без основания», Nihil sine ratione зовется principium rationis. Это положение является теперь неким принципом. Положение об основа­нии становится неким основоположением. Для Лейбница оно является одним из высочайших основоположений, если даже — не высочайшим. Поэтому Лейбниц сопровождает основоположение основания прилагательными. Лейбниц называет его principium magnum, grande et nobilissimum: ве­ликим, могущественным, общеизвестно-возвышеннейшим принципом. Насколько положение об основании заслужи­вает это отличие? В этом отношении нас может наставить на путь истинный содержание основоположения.

Лейбниц возвышает nihil sine ratione — «Ничего — без основания» — до высочайшего основоположения тем, что показывает, каким образом положение об основании обо­сновывает все положения, т.е. любое положение, именно в качестве положения. Этот характер положения об основа­нии раскрывается в полном латинском наименовании, ко­торое Лейбниц дает принципу. Лейбниц характеризует по­ложение об основании как principium reddendae rationis sufficientis. Мы переведем это наименование, объясняя от­дельные определения. Principium rationis — это principium *reddendae* rationis. Rationem reddere означает «возвращать основание обратно». Мы спрашиваем трояким образом:

1. Для чего то или иное основание является основанием, которое нужно вернуть обратно?

1. Почему основание должно быть возвращено обратно, т.е. специально предъявлено?
2. Куда возвращается основание?

На первый вопрос Лейбниц отвечает коротким, но име­ющим серьезные последствия замечанием. Основание яв­ляется основанием, которое нужно вернуть обратно, quod omnis veritatis reddi ratio potest (Gerh. Phil. VII, 309), «пото­му что некая истина лишь тогда является истиной, когда ей может быть возвращено обратно основание». Истиной для Лейбница всегда — и это остается решающим — явля­ется propositio vera, истинное положение, т.е. верное суж­дение. Суждение — это connexio praedicati cum subiecto, связь чего-то высказанного с тем, о чем сделано высказывание. То, что в качестве соединяющего единства субъекта и объекта обеспечивает их связь, является почвой, основа­нием суждения. Оно-то и служит полномочием для связы­вания. Основание дает отчет в истинности суждения. От­чет по латыни означает ratio. Основание истинности суждения представляется в качестве ratio.

В соответствии с этим Лейбниц пишет следующее в од­ном из писем к Арнольду, «Hanovre le 14 juillet 1686: *il faut tousjours qu'ily ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions.* C'est la mon grand principe, dont je croy que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'ont peut tousjours rendre pourquoy la chose est plustost alle ainsi qu'autrement...» В переводе: *«всегда с необходимостью есть так, что существует некая основа связи членов суждения, которая должна находиться в их понятиях.* Именно это и является моим великим принципом, с чем, я полагаю, дол­жны согласиться все философы, и потому эта обычная ак­сиома о том, что ничто не происходит без некоего основа­ния, которое всегда можно вернуть обратно, и почему дело протекает, скорее, так, нежели иначе, остается одним из положений следствия.» (Переписка между Лейбницем, Ар­нольдом и ландграфом Эрнстом фон Хессен-Райнфельсом. Издано С. L. Grotefend, Hannover 1846, S. 49; ср. к этому: Gerhardt, Phil. II, 62.)

Великий принцип — это principium reddendae rationis, ос­новоположение основания, которое нужно вернуть обратно.

Наш второй вопрос звучит так: «Почему основание в качестве основания должно быть специально предъявле­но?» Потому что основание является ratio, т.е. отчетом. Если он не дан, суждение остается без должной правомоч­ности. Отсутствует подтвержденная правильность. Суж­дение не является истиной. Суждение только тогда являет­ся некоей истиной, когда указывается основание связи, когда дается ratio, т.е. отчет. Такое отчитывание нужда­ется в неком месте, куда кладется отчет, месте, перед которым он дается.

Мы задаем третий вопрос относительно ratio raddenda: «Куда должно быть возвращено основание?» Ответ: «Об­ратно к человеку, который способом представления, вы­носящего суждения, определяет предметы в качестве пред­метов». Но представление есть repraesentare — делать не­что для человека настоящим, присутствующим. Но, начи­ная с Декарта, которому следовал Лейбниц и вместе с ним все мышление Нового времени, человек понимается как Я, которое относится к миру таким образом, что до-ставляет себе этот мир в правильных связях представления, т.е. в суждениях, и, следовательно, противопоставляет его себе в качестве предмета. Правильными, т.е. истинными суж­дения и высказывания являются лишь тогда, когда осно­вание связи субъекта и предиката доставляется представ­ляющему Я и возвращается обратно к нему. Основанием является лишь такое основание, как ratio, т.е. как отчет, который дается о чем-либо перед человеком как вынося­щим суждения Я и для него же. Отчетом является лишь от­чет, который дан. Поэтому ratio есть в себе ratio reddenda; основание как таковое есть основание, которое нужно вер­нуть обратно. Только благодаря возвращенному к Я и специально ему доставленному основанию связи представ­ления нечто представленное приходит к стоянию таким образом, что обеспечивается в качестве предмета, т.е. в качестве объекта для представляющего субъекта.

Но доставленное основание совершает такое приведение-к-стоянию (solches zum-Stehen-Bringen) предметов лишь тогда, когда достаточным способом дает исчерпывающий отчет для обеспечения предметов. Основание, которое не­обходимо доставить, должно быть неким ratio sufficiens.

Лейбниц в одном месте пишет о положении об основа­нии следующее: (principium rationis) quod dicere soleo nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sufficiens. «Принцип основания, который я имею обыкновение выс­казывать (в *такой* форме): "Не существует ничего, для чего не может быть доставлено основание его существования как достаточное основание"». Основание, которое во всяком суждении о каком-либо предмете претендует на свою необходимую доставку, одновременно требует следующе­го: быть достаточным как основание, т.е. полностью удов­летворять в качестве отчета. Для чего? Для того чтобы ка­кой-либо предмет в цельности его статичности приводить к стоянию в любом отношении для каждого человека, т.е. полностью. Только полнота оснований, которые *необхо­димо* доставить, perfectio, гарантирует то, что нечто «прочно»- устанавливается для человеческого представления как предмет в буквальном смысле, т.е. обеспечивается в своей статичности. Полнота отчета, его завершенность только и ручается за то, что любое представление повсюду и в лю­бое время может рассчитывать на предмет и считаться с ним.

«Ничего нет без основания». Теперь положение говорит следующее: «Любое нечто действительно как существующее тогда и только тогда, когда оно обеспечивается для представ­ления как некий поддающийся исчислению предмет».

Итак, в чем же заключается величие положения об ос­новании как величие principium magnum, grande et nobilissimum, великого, могущественного, общеизвестно-возвышеннейшего принципа? Ответ: «В том, что этот принцип распоряжается тем, что должно иметь право быть действительным в качестве предмета представления, и во­обще — как нечто сущее». В положении об основании го­ворит это требование распоряжения тем, что называется бытием какого-либо сущего. Впервые специально и пол­ностью установив положение об основании в качестве та­кого принципа, Лейбниц тем самым высказал и то, что, кроме всего прочего, principium rationis неким решительным и поэтому неизбежным способом занимается человеческим представлением и подчиняет его своей власти. Principium rationis, положение об основании становится основополо­жением всякого представления. Это означает, что представ­ление подчинено principium rationis, выражаясь рациональ­но: управляется разумом. Ибо «ratio» с давних пор озна­чает не только отчет в смысле того, что оправдывает, т.е. обосновывает нечто иное. Ratio одновременно означает от­чет в смысле «оправдывать» нечто как существующее по праву, правильно «вычислять» и «обеспечивать» посред­ством такого учета. Этот широко мыслимый счет является тем способом, каким человек нечто воспринимает, прово­дит и принимает, т.е. вообще нечто вос-принимает. Ratio есть способ восприятия, т.е. разум. Разумное, рациональ­ное представление следует за principium rationis. Положе­ние об основании является высочайшим основоположени­ем разума, поскольку благодаря ему разум в качестве ра­зума впервые достигает полного развертывания своей сущности. Положение об основании является основополо­жением разумного представления в смысле обеспечиваю­щего счета. Так говорят об основаниях разума. Благода­ря тому, что Лейбниц привел это незначительное, едва ли специально продумываемое положение «Nihil sine ratione» — «Ничего — без основания» — в полную и строгую фор­мулировку могущественного основоположения, инкуба­ционный период положения об основании в каком-то от­ношении закончился. С тех пор требование, господствую­щее в основоположении, разворачивает некую прежде не подозревавшуюся у него власть. Она осуществляет ничуть не меньше, чем самую глубинную, но одновременно сокровеннейшую чеканку эпохи западноевропейской истории, эпохи, которую мы называем Новым временем. Власть мо­гущественного основоположения становится в истории че­ловечества тем могущественнее, чем более всеобще, само собой понятно, и вследствие этого, чем более незаметно по­ложение об основании определяет всякое представление и поведение. Так обстоит дело сегодня.

Поэтому мы, нынешние, должны спросить, слышим ли мы и как мы слышим требование, которое говорит из ве­ликого основоположения всякого представления? Ощуща­ем ли мы могущество этого требования? Да. Человек Но­вого времени, конечно, слышит это требование. Он слы­шит его необычайно решительным образом, и именно так, что все исключительнее, все быстрее становится зависимым от могущества этого основоположения. Более того, совре­менный человек рискует сравнивать величину всего вели­кого лишь с масштабом власти principium rationis. Сегодня мы знаем, уже по-настоящему этого не понимая, что современная техника неудержимо толкает к тому, чтобы довести свое оборудование и свои изделия до всеобъемлю­щего, максимально возможного совершенства. Это совер­шенство заключается в полноте поддающегося исчислению обеспечения предметов, расчета, производимого с ними, и обеспечения гарантии исчисляемости возможностей учета.

Совершенство техники является лишь эхом требования perfectio, т.е. полноты обоснования. Это требование гово­рит, исходя из principium reddendae rationis sufficientis, ос­новоположения достаточного основания, которое необхо­димо доставить. Кратко повторим предпринятые здесь мыс­лительные шаги в качестве перехода к последующему:

Современная техника понуждает к максимально воз­можному совершенствованию. Это совершенствование покоится на всеобщей исчисляемости предметов. Исчисляемость предметов предполагает неограничиваемую значи­мость principium rationis. Следовательно, охарактеризован­ная здесь власть положения об основании определяет сущ­ность современного технического века.

И сегодня человечество дошло до того, чтобы последо­вать вовлеченности в нечто, чего до сих пор не могло воз­никнуть в его истории. Человечество вступает в век, которому оно дало имя «атомный век». Недавно вышедшая из печати и рассчитанная на широкую аудиторию книга носит такое название: «Мы будем *жить* благодаря ато­му». Эта книга снабжена напутственным словом лауреа­та Нобелевской премии Отто Хана и предисловием нынеш­него министра обороны Франца Йозефа Штрауса. Заклю­чая свое введение авторы пишут:

Итак, атомный век может быть полным надежд, цвету­щим, счастливым веком, веком, в котором мы будем жить благодаря атому. Это зависит от нас!

Конечно, это зависит от нас; это зависит от нас и кое-чего другого, а именно от того, размышляем ли мы еще, хотим и можем ли мы вообще еще размышлять. Между тем, если мы должны достичь пути осмысления, то, прежде всего, нужно научиться распознавать различие между только считающим и осмысляющим мышлением. Благодаря тому, что мы видим это различие, мы предпринимаем сейчас по­пытку осмысления, имея в виду положение об основании.

Мы начнем с того, что, во-первых, лишь обратим наше внимание на то, что же скрывается в том, на первый взгляд, безобидном именовании, которое называет некое время «атомным веком». Что же в этом особенного? Впервые в истории человек объясняет эпоху своего исторического Dasein, исходя из напора и выработки природной энер­гии. А это выглядит так, словно уже не хватает масштабов и силы размышления, чтобы в достаточной мере испытывать нечто странное и тревожащее в таком истолковании ны­нешнего века, благодаря чему мы беспрерывно и все более решающим образом оказываемся этим затронутыми.

Dasein человека запечатлено атомной энергией!

Используется ли атомная энергия в мирных целях или мобилизуется для военных, поддерживает ли и вызывает ли одно другое — все это остается вопросами второго порядка. Ибо, прежде всего и раньше всего, мы должны спросить: *«Что же означает то, что некая эпоха истории запечатлевает­ся атомной энергией и ее освобождением?»* У кого-то, по­жалуй, уже готов ответ. Он рассуждает так: «Атомный век означает власть материализма. Вот почему важно спасать старые духовные ценности от напора материального». Этот ответ, между тем, стоил бы слишком недорого. Ведь материализм совершенно не представляет собой ничего ма­териального. Он сам есть некий образ духа. И над Западом он веет не менее сильно, чем над Востоком. В американс­ком журнале «Перспективы», чье немецкое издание осуще­ствляется издательством С. Фишера, можно прочесть сле­дующее (Макс Лернер, «Универсальная технология и ней­тральные техники», тетрадь 14, 1956, стр. 145):

Потеря некоторых старых ценностей могла бы, пожалуй, повлиять на состояние культуры в течении долгих перио­дов времени; но тем, что важно для ее связей с непосредственно идущими вслед поколениями, является то, что люди имеют — или полагают, что имеют — нечто, что навязывается им в качестве ценности.

Ценности дохода, потребления, социального статуса и массовой культуры отличаются от ценностей, которые мож­но описать как землевладение, ремесло и владение неболь­шой фабрикой. И в этом смысле основной тон американс­кой культуры полностью изменился под влиянием великой технологии. Ведь сами машины отняли американских рабо­чих, служащих и людей свободных профессий от машин и перенесли их интересы и энергию с производства товаров на зарабатывание денег, чтобы была возможность покупать эти товары и пользоваться ими.

На примере этих нескольких предложений становится очевидным, что материализм — это самый опасный образ духа, потому что мы самым легким способом и на самое продолжительное время впадаем в заблуждение относи­тельно того неуловимого рода, к которому принадлежит осуществляемое им насилие.

Поэтому мы снова спрашиваем: «Что же означает то, что некая эпоха мировой истории запечатлевается атом­ной энергией и ее освобождением?» Это означает ничто другое, как то, что атомный век подвластен тому могуще­ству требования, которое грозит взять верх над нами по­средством принципа достаточного основания, которое не­обходимо доставить.

Как мы должны это понимать? Атомная энергия в ги­гантском количестве освобождается посредством расщеп­ления атомного ядра. Освобождение этой природной энер­гии происходит благодаря работе самого современного ес­тествознания, которое все отчетливее обнаруживает себя как некая задающая меру функция и форма сущности современной техники. Еще до недавнего времени наука зна­ла из частиц атома лишь протон и нейтрон. Сегодня их известно уже более десяти. На примере этих фактов видно, что исследование стремится к тому, чтобы снова перевести рассеянное многообразие элементарных частиц в некое новое единство. Важно устранить противоречия, которые постоянно выступают на передний план в наблюдаемых фактах и в выстраиваемых для их объяснения теориях. Это происходит благодаря тому, что противоречащие друг другу суждения приводятся к некоему единогласию. Для этого требуется единство, связующее что-либо противоре­чивое. Однако тем, что несет и определяет связь представ­лений в суждениях, является так или иначе доставленное достаточное основание. Из этого становится очевидным, что побуждение к вопрошанию о лишенном противоречий единстве суждений и вовлеченность в соответствующее обеспечение этого единства берет свое начало в могуще­стве требования доставки достаточного основания для всякого представления. Власть могущественного осново­положения основания является той стихией, в которой на­уки чувствуют себя как рыба в воде.

Обо всем этом наилучшим образом нам сказал Гете в двух последних строках одного из поздних стихотворений («Китайско-немецкие времена года и дня» X):

Однако исследование всеми силами стремится,

никогда не уставая,

К закону, основанию, к «Почему?» и «Как?»

Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie,

Nach dem Gesetzt, dem Grund, Warum und Wie.

Пожалуй, Гете догадывался о том, как нечто неутоми­мое, присущее исследованию, в случае, если такое иссле­дование только слепо следует своей вовлеченности, утом­ляет человека и землю в их самой глубокой сущности. Между тем, Гете не мог предположить того, куда же при­ведет эта неутомимость нововременного исследования, когда такое исследование безоговорочно вручит себя как единственной мере власти могущественного основополо­жения достаточного основания, которое необходимо дос­тавить. Куда же это привело? К изменению научного пред­ставления, только благодаря каковому изменению, одна­ко, завершается то, что было заложено в сущности науки Нового времени.

Благодаря освобождению гигантской атомной энергии управляемая современной техникой наука теперь избав­лена от обязанности исследовать новые источники энер­гии. Но это избавление тотчас же оборачивается неким еще более могущественным оковыванием в требовании ос­новоположения основания. Именно теперь исследованию совершенно необходимо по-новому устремиться к тому, чтобы укротить освободившуюся природную энергию. Что это означает?

Это означает: обеспечить пригодность атомной энергии и, прежде всего, ее исчисляемость таким способом, чтобы это обеспечение, со своей стороны, постоянно вызывало подклю­чение новых гарантий. Благодаря этому неизмеримо возра­стает могущество требования доставки достаточного осно­вания. Находясь под властью такого могущества требова­ния, укрепляется основное движение сегодняшнего челове­ческого Dasein, которое повсюду работает на безопасность. (Между прочим, Лейбниц, открыватель основоположения достаточного основания, является также изобретателем «страхования жизни»). Однако работа по обеспечению жизни сама должна постоянно обеспечиваться по-новому. Ведущее слово для такой основной установки сегодняш­него Dasein —это слово «информация». Мы часто можем слышать это слово в англо-американском разговоре.

Информация в первую очередь означает уведомление, которое по возможности быстро, по возможности обшир­но, по возможности ясно, по возможности исчерпывающе осведомляет сегодняшнего человека об обеспечении его по­требностей, порождаемого ими спроса и удовлетворения этого спроса. В соответствии с этим во все более увеличивающемся масштабе одерживает верх представление о язы­ке человека как о неком инструменте информации. Ведь определение языка как информации в первую очередь добывает достаточное основание для построения мыслитель­ных машин и для построения устройств, предназначенных для великого сосчитывания. Однако благодаря тому, что информация информирует, т.е. уведомляет, она в то же время формирует, т.е. устраивает и выравнивает. В каче­стве уведомления информация уже является неким устрой­ством, которое устанавливает людей, все предметы и со­стояния в такую форму, которая является достаточной для того, чтобы обеспечить власть человека над Землей и даже над тем, что находится за пределами этой планеты.

В облике информации могущественный принцип дос­таточного основания, которое необходимо доставить, вла­ствует над всяким представлением и, следовательно, определяет современную мировую эпоху как такую, в которой все зависит от доставки атомной энергии.

Чтобы вступить в некое осмысленное мышление, мы спрашивали о том, слышит ли человек Нового времени и сегодняшний человек то требование, которое говорит, исхо­дя из могущественного основоположения всякого представ­ления. Мы ответили: «Да» и показали — как. Сегодняшний человек постоянно слышит основоположение основания, все более становясь зависимым от этого положения.

Но если предположить, что такая зависимость не явля­ется единственным и подлинным способом нашего слуха, то мы еще раз обязаны задать вопрос: «Слышим ли мы тре­бование положения об основании?» Но теперь мы обра­тим внимание на то, что действительно слышим это требо­вание только тогда, когда соответствуем тому, что оно соб­ственно нам присуждает. Говорит ли в требовании поло­жения об основании некое обращение? И слышим ли мы то, откуда говорит могущественное основоположение? Мы вынуждены признать: «Нет»! Но каким образом «нет»? По­стольку, поскольку мы недостаточно четко и определенно слышим и обдумываем то, о чем собственно говорит поло­жение об основании.

В общеизвестной формулировке положение об основании гласит: *Nihil* est *sine* ratione. *«Ничего* нет *без* основания».

Обычно мы не обращаем внимание на то, что в привыч­ном высказывании этого положения пропускаем мимо ушей маленькое словечко «есть» как нечто само собой разумеющееся. Почему мы должны слышать это «есть»? Ос­новоположение основания гласит: «Всякое сущее имеет некое основание». Положение — это некое высказывание о сущем. Однако сущее мы узнаем как сущее только тог­да, когда обращаем внимание на то, что оно *есть* и как оно *есть.* Следовательно, чтобы услышать собственно по­ложение о сущем, мы должны направить наш разум на то, что в положении «Ничего нет без основания» это «есть» задает некий все настраивающий тон. Когда мы вслуша­емся, т.е. освободимся для того, что собственно говорит в этом положении, то само положение внезапно прозвучит по-другому. Больше не *«Ничего* нет *без* основания», а «Ничто не *есть* без *основания».* Словечко «есть», так или иначе говоря, о сущем, называет *бытие* сущего. В то же время, когда теперь это «есть» (хочется сказать: «Бытие») задает в положении тон, одновременно вместе с ним под ударение попадает и основание: «Ничто не *есть* без *основания».* Теперь бытие и основание звучат одним созвучи­ем. В этом звучании раздается то, что бытие и основание взаимопринадлежат в чем-то одном. Звучащее отныне по-другому положение об основании теперь говорит следую­щее: «К бытию принадлежит основание». Положение об основании не говорит больше как высочайшее основопо­ложение всякого представления о сущем, что все имеет не­кое основание. Положение об основании говорит теперь как слово бытия. Это слово является ответом на вопрос: «Что же означает бытие?» Ответ: «Бытие означает осно­вание». Между тем, положение об основании в качестве слова бытия не может сказать большего: «Бытие имеет не­кое основание». Если бы мы понимали слово бытия в этом смысле, бытие представлялось бы как некое сущее. Только сущее, и притом с необходимостью, имеет некое основание. Оно *есть* лишь в качестве основанного. Однако бытие, так как оно само является основанием, остается без основания. Поскольку бытие основывает, само являясь основанием, оно позволяет сущему быть, так или иначе, неким сущим.

[Однако поскольку Лейбниц и вся метафизика придер­живаются положения об основании как некоего осново­положения о сущем, метафизическое мышление в соответствии с этим основоположением требует для бытия перво­го основания: в неком сущем, и причем, сущем из сущего (in dem Seiendesten); ср. Лейбниц VII, 289 sqq.]

Итак, всякое сущее, поскольку дано бытием как осно­ванием в бытии, неизбежно обладает приданным ему не­ким основанием. Ибо в противном случае оно не было бы сущим. Тем самым положение об основании, понятое как основоположение достаточного основания, которое необ­ходимо доставить, является истинным только потому, что в нем говорит слово бытия, которое гласит: «Бытие и ос­нование: то же самое».

Это слово бытия, согласно выдвинутому ранее утверж­дению, должно давать ответ, и именно на вопрос: «Что же такое бытие?» Однако является ли это ответом, когда нам говорится: «Бытие означает основание»? Вместо того что­бы получить, таким образом, ответ, мы снова наталкива­емся на какой-то вопрос. Ибо мы тотчас же спрашиваем: «Что же такое основание?» Сейчас на это существует толь­ко такой ответ: «Основание означает бытие». Бытие оз­начает основание — основание означает бытие: здесь все вертится по кругу. Нас охватывает головокружение. Мыш­ление оказывается в растерянности. Ведь мы не знаем на­верняка ни того, что означает «бытие», ни того, что озна­чает «основание». Но если предположить, что слово бы­тия в качестве основания отвечало на вопрос о смысле бытия, то этот ответ остается для нас закрытым, как и преж­де. Не хватает ключа, чтобы отпереть его, что дало бы нам возможность ознакомиться с тем, что говорит слово бытия. Здесь, в этом докладе, это тяжело сделать и потребовалось бы достаточно много слов только для поисков недостаю­щего ключа. Поэтому мы выбрали иной путь, чтобы отпереть, по крайней мере, некую предваряющую дверь. Со­провождать нас на этом пути мог бы поэт, чьи стихи опи­сывают то представление, которое находится под властью могущества основоположения достаточного основания, которое необходимо доставить.

О науке Нового времени Гете сказал:

Однако исследование **всеми** силами стремится,

никогда не уставая,

К закону, основанию, к «Почему?» и «Как?»

Это «однако» в самом начале первой строки выделяет исследование по сравнению с неким иным подходом и по­зицией, которые больше не стремятся без устали к основанию для сущего. Всегда, когда мы подстерегаем основа­ния сущего, мы спрашиваем: «Почему?» Это вопроситель­ное слово гонит представление от одного основания к другому. «Почему» никак не допускает покоя, не знает оста­новки, не делает никаких перерывов. «Почему» — это сло­во, обозначающее вовлеченность в некое неутомимое и-так-далее, которое движет исследование, когда оно толь­ко слепо утомляет самое себя, так, что однажды вместе с ним можно будет зайти слишком далеко.

Слово бытия как основания говорит следующее: «Бы­тие — само являясь основанием — остается без основания», т.е. теперь — без «почему». Если мы попытаемся помыслить бытие как основание, мы должны сделать шаг назад из воп­роса: «Почему?».

Но чего же мы тогда еще должны придерживаться?

В «Собрании изречений», датированном 1815 годом, Гете говорит:

Как? Когда? Где? — Боги остаются безмолвны!

Придерживайся «Потому» и не спрашивай «Почему?»

Wie? Wann? und Wo? — Die Götter bleiben stumm!

Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?

«Почему» разворачивается в вопросы: «Как? Когда? Где?» Оно спрашивает о законе, о времени, о месте того, что совершается. Это вопрошание о пространственно-временно-закономерно приведенных в порядок течениях дви­жения есть тот способ, в котором исследование подстере­гает «почему» сущего. Но Гете говорит:

Придерживайся «Потому» и не спрашивай «Почему?»

О чем говорит «потому»? Оно предотвращает исследо­вание «почему», а следовательно, исследование обоснова­ния. Оно отказывает в обосновывании и проникновении в суть. Так как «потому» есть без «почему», не имеет ни­какого основания, оно само является основанием.

Слово «основание» означает нечто глубоко лежащее, к примеру, морское дно, дно долины, глубину души. Ср. Гете, Сонеты, «Потрясение» («Mächtiges Überraschen»):

Was auch sich spiegeln mag von Grund zu Gründen,

Er wandelt unaufhaltsam fort zu Tale.

Поток со скал бросается и мчится

Навстречу океану, увлекая

В долины неизведанного края

Все то, что жаждет в безднах отразиться[[19]](#endnote-19).

Основание есть то, на чем покоится все, что предлежит всякому сущему в качестве того, что его несет. «Потому» называет это несущее предлежание, перед которым мы просто останавливаемся. «Потому» указывает на сущность основания. Однако если слово бытия как основания явля­ется неким истинным словом, то «потому» одновременно указывает и на сущность бытия.

Однако что же собственно означает «потому» («weil»)? Это — укороченное слово, обозначающее «пока» («dieweilen»). Старая поговорка гласит:

Следует ковать железо, потому что оно теплое

Man muβ das Eisen schmieden, weil es warm ist.

Под «потому» здесь ни в коем случае не подразумева­ется: поэтому — потому что, но «потому» означает: пока (dieweilen), т.е. до тех пор, пока — в то время как — железо является теплым. Немецкий глагол weilen (находиться, про­водить время) означает: длиться, оставаться тихим, погру­зиться в себя, а именно: пребывать в покое. В одном прекрасном стихотворении Гете говорит:

Запинается скрипка, замирает танцор.

Die Fiedel stock, der Tanzer weilt.

Однако «находиться», «длиться», «пребывать постоян­но» — это старый смысл слова «быть». «Потому», которое предотвращает всякое обоснование и любое «почему», называет простое, скромное, без каких-либо «почему» предлежание, в котором все заключается, на котором все поко­ится. «Потому» называет основание. Но одновременно «потому» в качестве некоего «пока» называет дление: бы­тие. «Потому» сразу называет и бытие, и основание, на­зывает дление, бытие как основание. Бытие и основание — в этом «потому» — то же самое. Они оба принадлежат друг другу.

Не слишком значительное положение об основании: «Ничто не есть *без* основания» говорит как великое осно­воположение, principium grande. Положение является вели­ким благодаря власти своего требования надо всяким пред­ставлением. Не слишком значительное положение об осно­вании «Ничто не *есть* без *основания»* одновременно гово­рит как слово бытия и называет бытие в качестве основа­ния.

Однако только потому, что слово бытия является истин­ным, имеет силу и основоположение представления. Поло­жение об основании как слово бытия впервые дает осно­воположению представления основание.

Слово бытия как основания делает возможным такое основывание. В силу такой способности слово бытия яв­ляется неким мощным словом. Оно велико, но в совершен­но другом смысле, чем величие могущества основоположе­ния. Положение об основании как слово бытия является великим в смысле чего-то, обладающего великим влияни­ем, великой возможностью, чего-то могущественного. Оно не говорит о власти требования «почему». Могуществен­ное слово — это некое слово, лишенное власти. Оно про­сто передает нам смысл «бытия».

Между тем, мы должны спросить: «Почему?» Ведь мы не можем выпрыгнуть из настоящего века, над которым властвует основоположение достаточного основания, которое должно быть доставлено. Но одновременно мы не можем отказаться от того, чтобы придерживаться этого «потому», по той причине, что мы послушны слову бытия как основания. Мы должны делать одно: следовать силе основоположения для всякого представления. Мы не мо­жем позволить себе другого: размышлять о могуществе сло­ва бытия.

Положение об основании говорит: «Ничего нет без основания». Отныне каждое слово положения говорит своим способом.

В положении об основании говорит требование осно­воположения. В положении об основании говорит обра­щение слова бытия. Однако это обращение является на­много более древним, чем требование. Ведь в течение нео­бычайно долгого инкубационного периода положения об основании к западноевропейскому человеку всегда уже было обращено слово бытия как основания. Без этого об­ращения не существовало бы мышления в облике филосо­фии. А без философии не существовало бы также никакой западноевропейской науки, никакого освобождения атом­ной энергии. Однако обращение в слове бытия как осно­вания остается безмолвным в отличие от основоположения, громко заявляющего о себе в ныне шумящей, бьющей во все колокола силе своего требования.

Раз это так, то в этом шуме больше всего и упорнее все­го еще и сегодня пропускают мимо ушей обращение, кото­рое пробивается сквозь положение об основании.

«Это зависит от нас», — так было сказано. Однако не от того, живем ли мы благодаря атому, а от того, можем ли мы, смертные, какие мы суть, быть именно теми, кото­рые стоят в обращении бытия. Только такие существа спо­собны умирать, т.е. принимать смерть как смерть.

От этого зависит, суть ли мы те, кто ждет и бдит, кто бодрствует для того, чтобы тишина обращения в слове бы­тия одержала верх над звучанием в требовании principium rationis как основоположении для всякого представления. От этого зависит то, покорится ли сила требования «почему» обладающему великим влиянием обращению «потому».

Придерживайся «Потому» и не спрашивай «Почему?»

Слова Гете — это некий намек. Но намеки остаются только намеками, если мышление не истолковывает их как окончательные высказывания и не оставляет их таковы­ми. Намеки — это только намеки, пока мышление следует их указанию, размышляя над ними. Таким образом, мыш­ление оказывается на некем пути, который ведет к тому, что испокон веков обнаруживает себя и одновременно пря­чется в традиции нашего мышления в качестве того, что достойно мышления.

К этому достойному мышления относится то простое обстояние дел, которое, возможно, теперь нам стало кое в чем ближе. Мы называем его, когда говорим: «Бытие дается нам как основание». Основание толкуется как ratio, как отчет.

В соответствии с этим человек является animal rationale, живым существом, он требует отчета и дает отчет. Соглас­но вышеназванному определению, человек есть считающее живое существо. При этом слово «считать» понимается в более широком смысле, который слово ratio (изначально — слово римского торгового языка) получает уже у Цице­рона в то время, когда греческое мышление перенимается римским представлением.

Бытие дается нам как основание. Основание толкуется как ratio, как отчет. Человек есть считающее живое суще­ство. Все это остается действительным при самых различ­ных изменениях и единой линией проходит сквозь всю ис­торию западноевропейского мышления. Это мышление в качестве мышления европейского Нового времени приве­ло мир в сегодняшнюю мировую эпоху, в атомный век. Перед лицом этого простого и в то же время тревожного для Европы обстояния вещей мы спрашиваем:

«Исчерпывает ли вышеупомянутое определение, глася­щее, что человек является animal rationale, сущность чело­века? Гласит ли последнее слово, которое может быть сказано о бытии, что бытие означает основание?» Или: «Не остается ли сущность человека, не остается ли его принад­лежность бытию, не остается ли сущность бытия, все более нас озадачивая, все еще чем-то достойным мышления? Сме­ем ли мы, если уж дело должно обстоять таким образом, оставить на произвол судьбы это достойное мышления в угоду неистовству исключительно считающего мышления и его гигантских успехов? Или мы обязаны найти путь, на котором мышление способно было бы соответствовать этому достойному мышления, вместо того, чтобы, околдованные считающим мышлением, мы прошли в мысли мимо чего-то достойного мышления?»

Это — вопрос. Это — мировой вопрос мышления. В от­вете на него решается, что станет с Землей, и что станет с Dasein человека на этой Земле.

**Глоссарий**

der Abgrund — бездна

abspringen — отталкиваться

der Absprung — отталкивание

der Absprungsbereich — область отталкивания

der Anblick — взгляд, внешний вид, наружность

anblicken — взглянуть, усматривать; всматриваться, разглядывать

andenken — вспоминать; вспоминая, думать о чем-либо

der andenkend-vordenkender Satz — вспоминающе-опережающе мыслящий скачок

die Aneignung — присваивание, усвоение, осваивание

anfangen — начинать(ся)

anklingen — звучать, зазвучать

anschicken — собираться, приступать, начинать что-либо делать, намереваться что-либо сделать

das Ansehen — вид, внешность, облик

die Ansicht —вид; воззрение, взгляд, мнение; просмотр

ansprechen — обращаться, заговаривать; затрагивать

der Anspruch — требование, претензия, притязание

das An-währende — то, что продолжается, длится; нечто длящееся в своем присутствии

das Anwesen — присутствие

anwesen — присутствовать

das Anwesende — присутствующее

das von sich her Anwesende — из себя присутствующее

das von-sich-her-Anwesende — из-себя-присутствующее

das Aufgehen — распускание; раскрывание; восхождение

das von-sich-her-Aufgehende — из-себя-распускающееся

das von-sich-her-Aufgehen — из-себя-распускание

das aus ihm selbst Aufgehen — из себя самого распускание

das aus-sich-Aufgehen — из-себя-распускание

aufgehen — распускаться, раскрываться; появляться, выходить, возникать; подниматься

aufstellen — устанавливать; выстраивать, выставлять: выдвигать

der Ausblick — перспектива, вид

die Ausschau — вид, внешность

das Aussehen — вид, облик, наружность

die Aussicht — перспектива, вид; шансы, виды

beanspruchen — требовать, претендовать; предъявлять требования, заявлять претензию; настаивать, настойчиво требовать

befreien — освобождать, избавлять

das Befreien — освобождение

die Befreiung — освобождение

begegnen — встречать, сталкиваться; происходить, случаться; противостоять

begreifen — постигать, понимать; намериваться, собираться что-либо сделать; begreifen etwas in sich — заключать в себе, включать что-либо

begründen — обосновывать

das Begründen — обосновывание

die Begründung — обоснование

beibringen — предъявлять; представлять, приводить (доводы)

das Beibringen — предъявление

das Beigestellte — то, что имеется в наличии, в распоряжении; нечто доступное; пригодное, нечто полученное в распоряжение

beistellen — снабжать, обеспечивать; представлять, давать в распоряжение

die Beistellung — пригодность, наличие; расположение

berechenbar — поддающийся исчислению, исчислимый, исчисляемый

die Berechenbarkeit — исчисляемость

das Berechnen — вычисление, исчисление, учитывание, расчет, рассчитывание

berechnen — вычислять, исчислять; рассчитывать на что-либо, учитывать; делать расчеты; ставить в счет

das Berechnete — то, что посчитано, сосчитано

die Berechnung — вычисление, исчисление, расчет

die Bereitstellung — подготовка, изготовление; делание доступным; доставление, добывание

bergen — скрывать, укрывать, прятать

beschicken — посылать, отправлять; давать, помещать; назначать, определять; устраивать, приводить в порядок, снаряжать, оборудовать; содержать, обслуживать, убирать(ся); загружать, заставлять чем-либо

die Beschickten — посланные

die Beschickung — посылание

der Bestand — наличие, состояние, наличность; существование

die Beständigung — устойчивость

das Bestehen — существование

bestellen — доставлять, обстоять (о делах); приводить в порядок; предписывать, предопределять, распоряжаться

die Betonung — ударение, интонация, подчеркивание

bewahren — хранить; сохранять, удерживать

bewähren — подтверждать

bewährt — испытанный, надежный

bisweilen — иногда, подчас, порою, по временам

der Blick — взгляд; поле зрения, поле обзора

blicken — глядеть, взглянуть; рассматривать, смотреть, осматривать

der Boden — почва

das Bodenlose — нечто лишенное почвы, беспочвенность

die Bodenständigkeit — оседлость

darstellen — изображать, представлять

die Darstellung — изображение, изложение, описание

dieweilen — пока; так, как; тогда, как; поскольку

durchmachten — властвовать, господствовать, править, царить

durchwalten — властвовать; удерживать под своим влиянием, держать во власти

(sein) Eigenart — своеобразие, характерная особенность; присущее ему; принадлежащее, свойственное исключительно ему; собственное

das Eigene, das Eigenste — подлинная сущность

eigene — собственный, специфичный; присущий, свойственный; подлинный

die Eigenschaft — качество

das Eigentliche — подлинное, неподдельное, самое истинное

das Eigentum — собственность, имущество

eigentümlich — собственный, свойственный; особенный, специфичный, своеобразный, странный

das Eigentümliche — собственное, своеобразное, характерное; своеобразие

einräumen — предоставлять; доставлять, обставлять; допускать; приводить в порядок; проводить, вводить

die Eingeräumte — допущенные; размещенные

einzig — единственный, уникальный

das Einzigartige — единственное в своем роде

die Einzigartigkeit — исключительность, неповторимость

die Einzigkeit — исключительность; уникальность

entbergen — раскрывать

das Entbergen — раскрывание

die Entbergung — раскрытие

das Entgegen — "навстречу"

entgegenwarten — поджидать; ожидать встречи, столкновения; сталкиваться

das Entgegenwerfen — бросание навстречу

entgegnen — возражать, выступать против

die Entgegnung — возражение

entsprechen — соответствовать

die Entsprechung — соответствие

entziehen — отнимать, брать назад, лишать

sich entziehen — уклоняться

der Entzug — уклонение

das Erblickbare — то, что может быть рассмотрено; то, что доступно рассмотрению; то, что может находиться в поле зрения

erblicken — рассматривать, усматривать

das Erblicken — рассматривание

ergründen — проникать в суть, вникать

erhören — услышать, слушать, прислушиваться

das Erhören — слушание

erkennen — познавать, узнавать

erklingen — звучать, раздаваться; прозвучать

errechnen — рассчитывать, вычислять; считать, подсчитывать

das Errechnen — вычисление

feststellen — констатировать, устанавливать

die Feststellung — констатация, установление

frei — свободный, открытый

das Freie — простор

die Gebrauchten — те, кто нужны; употребляемые; задействованные

das Geeignete — подходящее, пригодное, надлежащее

das Gefüge — строение, структура, устройство

das Gegen — "против"

die Gegend — край

das Gegeneinanderüber — "друг против друга"

der Gegenstand — предмет

das Gegenständige — предметное

die Gegenstandigkeit — предметность

gegenstandlich — предметный

gegenstandlos — беспредметный

das Gegenstehen — стояние напротив, противо-стояние

das Gegenstehende — нечто стоящее напротив; то, что стоит напротив

das Gegenüber — "напротив"

gegenüberliegen — быть расположенным напротив, лежать напротив

die Gegenwart — настоящее

der Gegenwurf— бросок напротив

gehören — принадлежать

der Geist — дух

das Gepräge — отпечаток

geprägte — отчеканенный, отпечатанный, запечатленный

das Gerechnete — подсчитанное, сосчитанное

geschichtlich — исторический

die Geschichlichkeit — историчность

die Geschichte — история

das Geschick — посыл судьбы; судьба, удел

geschicklich — посланный судьбой; тот, кому посылается судьба; в соответствии с посылом судьбы

das Geschickliche — посланное; то, что послано судьбой

die Gewähr — гарантия

gewähren — предоставлять; исполнять, удовлетворять

das Gewähren — предоставление

gewährleisten — гарантировать, обеспечивать, поручиться

das Gewährte — нечто продлившееся

das Gewesen — бывшее; то, что было

groβmächtig — могущественный

das Groβmächtige — могущество

die Groβmächtigkeit — могущественность

zum Grunde gehen — идти к основанию

grundartig — соответствующий основанию, послушный основанию; близкий, родственный основаниям

gründen — основывать, учреждать

grundhaft — основательный; подобный, уподобленный основанию

der Grund-Satz — осново-положение

der Grundsatz — основоположение

grundsätzlich — принципиальный

herbeibringen — приносить

die Herkunft — происхождение

die Herrschaft — правление, владычество; господство, власть

hören — слышать, слушать

hörig — зависимый

die Incubation — инкубация

die Incubationszeit — инкубационный период

jeweils — так или иначе, то или иное; по мере надобности

der Klang — звучание, звук

klingen — звучать

sich lichten — просветлять(ся), проясняться

lichtend — просветляющий; просветляясь

die Lichtung — просвет

die Macht — власть; влияние, сила, мощь

das Machten — властвование

machten — властвовать, господствовать

das Machtende — нечто властвующее

der Machtbereich — область, на которую распространяется власть

der Machtbezirk — сфера, в которой нечто властвует

der Machtspruch — безапелляционное решение, приказание

mächtig — мощный, могущественный

das Nächstliegendes — близлежащее, наиболее близко расположенное

das Offenkundige — явное

das Plötzliche — неожиданное, внезапное; "вдруг"

prägen — чеканить, запечатлеть; оформить, сформировать

die Prägung — чеканка, формирование, оформление

die Rechenschaft — отчет

das Rechnen — счет, расчет

rechnen — считать(ся); рассчитывать, вычислять, принимать в расчет

das rechnendes Denken — считающее мышление

die Rechnung — учет; подсчет

die Sage — сказание

das Sagen — сказывание

sammeln — собирать

die Sammlung — собирание

der Satz — положение; предложение; скачок

schicken — посылать

sich in etw. schicken — посылать себя в чем-либо

das Schickliche — нечто посланное, послание

die Schickung — посылание

das von-sich-her-Seiende — из-себя-сущее

die Seinsgeschichte — бытийная история

das Seinsgeschick — бытийный посыл судьбы

das Seinsverständnis — бытийное понимание

das Sichentbergen — самораскрывание

das Sichentziehen — самоуклонение

das Sichentziehende — нечто самоуклоняющееся

die Sicherheit — безопасность; обеспечение, гарантия; уверенность

sichern — обеспечивать, гарантировать; охранять, защищать

sicherstellen — обеспечивать

die Sicherstellung — обеспечивание

die Sicherung — обеспечение, гарантия; сохранение, сохранность

das Sichverbergen — самоскрывание

das Sichzuschicken — посылание-себя

der Spielraum — свободное пространство, игровое пространство

sprachlich — языковой; буквальный, дословный, точный

der Spruch — сентенция, изречение; выражение; мнение, суждение

der Sprung — прыжок

der Stand — статичность

die Ständigkeit — постоянство

das Standlose — отсутствие статичности

das Stehen — стояние

das zum-Stehen-Bringen — приведение-к-стоянию

das Stehende — нечто стоящее

die Stelle — положение, состояние; место

das Stellen — установление, устанавливание

stellen — ставить, устанавливать

die Sterblichen — смертные

das Steten — нечто постоянное

die Stetigkeit — постоянство, непрерывность

die Tonart — тональность

tönen — звучать, издавать звук; придавать определенный оттенок; модулировать

überliefern — передавать

die Überlieferung — предание, традиция; передача

übersetzen — переводить, перелагать

übertragen — переносить, передавать, переводить, переложить; перемещать, переставлять

übertragenen — перенесенный; фигуральный, метафорический

die Übertragung — передача, перенос; перевод, переложение; перемещение

unerhört — неуслышанный; неслыханный; неслышный

unterstellen — подставлять, помещать под что-либо

das Unterstellen — подставление

das Unverborgene — нечто несокрытое

verbergen — скрывать

die Verbergung — сокрытие

verbleiben — пребывать, оставаться

das Verborgene — нечто сокрытое

verklingen — отзвучать, замирать

das Verklingen — умолкание

das Vermögen — способность

vermögen — быть в состоянии, мочь

vernehmen — слышать, слушать; воспринимать, ощущать, чувствовать; постигать, осознавать

das Vernehmen — слышание; восприятие

die Verrechnung — расчет

versammeln — собирать

vor(-)denken — опережающе мыслить

das Vorliegen — предлежание; наличие, наличность

vorliegen — предлежать; быть в наличии, иметься на лицо

das Vor(-)liegende — нечто пред(-)лежащее; имеющееся в наличии

das Vorliegenlassen — позволение быть наличным, быть предлежащим

Vorschein (zum Vorschein kommen) — обнаруживаться

das Vorstellen — представление

vorstellen — представлять

die Vorstellung — представление

das Währen — дление

währen — длиться, продлеваться, продолжаться

wahren — хранить, охранять

walten — господствовать, править, царствовать, властвовать

das Weil — "потому"

weilen — проводить время, находиться

das Wesen — сущность; существо

wesen — бытийствовать

wörtlich — буквальный, дословный

der Zeit-Spriel-Raum — пространственно-временной зазор

zeitigen — временить

die Zugehörigkeit — принадлежность

zureichen — быть достаточным; подавать, протягивать

das Zurückdenken — мышление, которое возвращается к чему-либо

zusammengehen — совпадать

zusammengehören — взаимопринадлежать

die Zusammengehörigkeit — взаимопринадлежность

sich zuschicken — посылать себя

der Zuspruch — обращение

das Zustellen —доставление

das Zuwerfen — бросание

schicken

anschicken, beschicken, die Beschickten, Beschickung, entschicken, Geschichte, Geschick, geschicklich, das Geschickliche, schicken, sich in etwas schicken, das Schickliche, schicklich, Schicksal, Schickung, Seinsgeschick, Sichzuschicken, wegschicken, sich zuschicken

wahren/weilen

bewahren, gewahren, gewahrleisten, verwahren, Verwahrnis, das An-währende, Gewähr, gewähren, Gewähren, das Gewährte, immerwähren, währen, während, bisweilen, dieweilen, jeweilig, jeweils, verweilen, weil, das Weil, weilen

machten

bemächtigen, durchmachten, groβmächtig, das Groβmächtige, Macht, Machtanspruch, Machtbereich, Machtbezirk, das Machten, machten, machtend, das Machtende, mächtig, Machtspruch

stellen

aufstellen, Aufstellung, Beigestellte, beistellen, Beistellung, Bereitstellung, bestellen, darstellen, Darstellung, feststellen, Feststellung, Fragestellung, sich herausstellen, Herausstellen, hinstellen, Leitvorstellung, nachstellen, sicherstellen, Sicherstellung, Stelle, unterstellen, unvorstellbar, Vorgestellte, Vorgestelltheit, vorstellen, Vorstellung, Vorstellungsbereich, Vorstellungsverknüpfung, zustellen, Zustellung, zustellbar, Zustellbarkeit

stehen/stand

bestehen, entstehen, gegenstehen, das Gegenstehende, stehen, das Stehenden, Bestand, Bestände, Beständigung, Gegenstand, Gegenstandbereich, gegenständig, das Gegenständige, Gegenständigkeit, gegenständlich, gegenstandlos, das Gegenstandlose, das Selbstverständliche, Stand, ständig, Ständigkeit, das Standlose, Standbild, Verstand, zuständig

eigen

Eigenart, eigene, Eigenen, das Eigenliche, eigens, Eigenschaft, das Eigenste, eigentlich, Eigentum, das Eigentümliche

gegen

Entgegen, entgegendrängen, entgegenwarten, Entgegenwerfen, entgegnen, Entgegnung, Gegen, Gegend, Gegeneinanderüber, Gegenstand, Gegen-stand, Gegenstandbereich, gegenständig, das Gegenständig, Gegenständigkeit, gegenständlich, gegenstandlos, Gegenüber, gegenüberliegen, Gegenwart, Gegenwurf, Gegner, Gegnerschaft

**От переводчика**

Трудность текстов Хайдеггера давно стала общим мес­том. Для переводчика эта трудность усугубляется тем, что он сталкивается как с задачей понимания мысли философа, так и с задачей как можно более точного ее воспроизведе­ния на чуждом ей языке, что в случае Хайдеггера особенно важно, ибо его мысль настолько укоренена в родном для него, а следовательно, и для нее (или наоборот) языке, что любое перенесение ее в иную языковую стихию неизбежно и безжа­лостно наносит невосполнимый урон ее полноте и цельнос­ти. Задача переводчика, как нам представляется, состоит в том, чтобы, не гоняясь за призраком адекватности или ее «то­тальной» реконструкции в этой чуждой ей стихии, миними­зировать этот урон, дав читателю только определенные, са­мые общие, самые заметные ориентиры в пространстве или, говоря словами самого Хайдеггера, «округе», «крае» хайдеггеровского мышления.

Переводя мысль Хайдеггера с родного ей немецкого на другой, чуждый ей язык, переводчик сталкивается с еще од­ним весьма примечательным и важным обстоятельством. Дело в том, что мышление Хайдеггера в известном смысле само является переводом, переводом мысли с привычного и устоявшегося языка западноевропейской метафизики, язы­ка понятного и в этой понятности упускающего нечто чрез­вычайно важное (а именно саму мысль) на язык самой мыс­ли, язык хранящий и сберегающий ее, язык, в котором живут. Таким образом, читатель переводов Хайдеггера в опреде­ленном смысле имеет дело с переводом перевода, где пере­водчик не просто переводит с одного языка, немецкого, на другой, например, русский, а пытается помочь читателю уви­деть, как в языке мысли, в данном случае мысли конкретного человека — Мартина Хайдеггера, оживают и обретают но­вые силы и возможности, казалось бы давно затвердевшие и закостеневшие в своей бесспорности, положения, понятия и дефиниции.

Хайдеггер заставляет по-новому зазвучать самые про­стые слова обычной немецкой речи. Более того, они образу­ют своеобразный, присущий только его мышлению, понятийный аппарат, оставаясь при этом (в отличие от специальных философских терминов) общеупотребительными словами живого языка. С другой стороны, хайдеггеровский понятий­ный аппарат формируют и представляющие наибольшую трудность для переводчика слова и выражения, которые яв­ляются результатом собственного языкового творчества Хайдеггера. Несмотря на то, что эти новообразования от­сутствуют в словарном составе немецкого языка, они полно­стью соответствуют его духу, следуют его внутренней логи­ке, которая, как и внутренняя логика любого языка, логика языка вообще, изначальнее и глубже любой формальной ло­гики рода и вида и которая возможна только благодаря тому, что язык, речь, λο′γος проделывает внутри себя определен­ную и решающую работу по истолкованию встречающегося нам сущего.

Поэтому представляется целесообразным пояснить, поче­му при переводе некоторых слов и выражений, особенно важ­ных для понимания предлагаемого текста, переводчиком был сделан тот или иной выбор из нескольких вполне возможных и, быть может, не менее корректных вариантов. Прежде все­го, это касается слова, входящего в само заглавие данного произведения, слова der Satz. Его основными словарными зна­чениями являются «тезис», «положение», «грамматическое предложение», «фраза». Однако это слово производно от гла­гола setzen, «сажать», «помещать», «устанавливать», «пола­гать». В Satz слышится Gesetz («закон», «установление», «уло­жение»), Gegensatz («противоположность»), Einsatz («заклад», «залог»), Übersetzung («перевод», «переложение»). В выраже­нии Der Satz vom Grund обыгрывается одно из самых главных значений Satz: оно есть Grundsatz, «основоположение», «прин­цип». Учитывая все это, переводчик остановил свой выбор на слове «положение», которое наиболее полно передает некоторые важные обертоны, нюансы, характерные для не­мецкого слова Satz. Однако следует отметить, что у слова Satz существует любопытный омоним, позволяющий Хайдеггеру затеять свою любимую словесную игру, исподволь ведущую к открытию в обычных, и даже затертых словах некий но­вый неожиданный смысл: Satz по-немецки означает еще и «скачок», некое мгновенно совершаемое действие, молниеносность которого не позволяет рассмотреть непосредствен­ность его свершения. Как такой скачок и как такое положе­ние Satz есть то, что незримо сопровождает всякий акт мыш­ления, когда бы и где бы он не имел места.

Важнейшим и в то же время труднейшим для понимания и для перевода выражением, проходящим сквозь весь предла­гаемый здесь цикл лекций, является выражение Seinsgeschick. Трудность его перевода связана, прежде всего, с тем, что в русском языке вряд ли найдутся эквиваленты, в полном объе­ме передающие все аспекты смысла, вкладываемого Хайдеггером в слово Geschick, все порождаемые им аллюзии. Geschick по-немецки означает «судьба», «рок». Но для Хайдеггера важно подчеркнуть связь этого слова с глаголом schicken: «посылать», «отправлять». Судьба послана человеку с тем, чтобы он, расшифровав послание, осуществил то, что ему предначертано, и тем самым состоялся как человек. Эта задача требует от человека определенных усилий, мас­терства, сноровки. Он должен быть искусным, ловким, уме­лым (geschickt — еще один хайдеггеровский омоним) для того, чтобы принять то, что посылает ему бытие. Хайдеггер чув­ствует глубокую внутреннюю связь между судьбой как тем, что послано, и историей (Geschichte) как тем, что произошло и происходит (geschiet). История определяется судьбой как тем, что посылается человеку и человечеству самим бытием. Поэтому наиболее уместным представляется перевод Seinsgeschick как «бытийный посыл судьбы», что в какой-то степени позволяет приблизиться к смыслу, вкладываемому в это выражение самим Хайдеггером.

У внимательного читателя могут возникнуть вопросы и относительно того, как переданы некоторые другие специ­фически хайдеггеровские термины: в частности выражение Zeit-Spiel-Raum переводится как пространственно-временной зазор, что учитывает одно из значений слова Spiel («зазор», «свободный ход»), в противовес гораздо более распростра­ненному его значению «игра». Хотя несомненно, что для са­мого Хайдеггера в Zeit-Spiel-Raum эта «игра» безусловно при­сутствует. Однако в русском переводе сохранить многознач­ность немецкого Spiel не представляется возможным. Поэто­му переводчик был вынужден предпочесть то значение, ко­торое, как представляется, передает наиболее важный аспект данного выражения. Контекст этого выражения подразуме­вает, что бытие предоставляет (einräumt) сущему некий про­свет (Lichtung), «щель», в которой сущее только и становится сущим, обретая пространство и время.

Далее: в некоторых случаях глагол vorliegen и производ­ные от него das Vor(-)liegende и Vorliegen переводятся не как «наличествовать», а как «предлежать», «пред-лежащее», «предлежание». Это происходит тогда, когда важно подчер­кнуть, что наличное представляет собой нечто, что лежит пе­ред нами (подобно Gegen-stand, «предмету»), с одной сторо­ны, а с другой, что наличное существует раньше, т.е. еще прежде, чем станет предметом нашего представления. Раз уж речь зашла о Gegen-stand, следует отметить, что Хайдег­гер активно использует различные производные от глагола stehen и его претеритных и партиципиальных форм (stand, gestanden). Субстантив das Stehen в предлагаемом тексте пе­реводится как «стояние», указывая на активную форму не­мецкого глагола, a das Stand, несмотря на некоторую неуме­стность латинизма, как «статичность», намекая на пассив­ный характер латинского супина statum.

Необходимо отметить, что крайне редко встречающееся в данном тексте слово Dasein, ставшее одним из главных по­нятий раннего Хайдеггера, в настоящем переводе оставлено в его немецком написании, ибо оно именно в таком виде уже вошло в русский философский лексикон. Хотя немецкий тер­мин в русском тексте может нарушать ткань изложения, в данном случае такое его применение оправдано тем, что, как уже говорилось, оно очень редко используется Хайдеггером в предлагаемом тексте.

В своей работе переводчик использовал достижения уже вполне сложившейся в последние годы традиции переводов текстов Хайдеггера. В частности, вслед за А. Михайловым хайдеггеровское wesen переводится как «бытийствовать». А. Солодовниковой переводчик обязан разобранному выше пе­реводу слова Geschick. Несомненно огромное влияние ока­зала и переводческая деятельность В. Бибихина.

Перевод, как бы искусен он ни был, не может передать живое биение мысли, но он способен указать на содержа­щуюся в переводимом тексте постановку проблем и пути, которыми автор идет к их решению.

*О. Коваль, 1999*

**Статьи и фрагменты**

Богиня "Истина"

Парменид, I, 22-32[[20]](#endnote-20)

Parmenides cai 'Eracleitos. Парменид и Гераклит, тако­вы имена двух мыслителей, одно десятилетие (между 540 и 460 гг. до н.э.) бывших современниками и на заре западноевропейского мышления интенсивно размышлявших о подлинном, в едином порыве стремившихся о нем думать. Что же значит, думать о подлинном? А значит это следу­ющее: познавать подлинное в его сути и в таком позна­нии знать истину подлинного.

Со времени возникновения западного мышления про­шло две с половиной тысячи лет. Однако то, что мысли­лось в размышлениях обоих философов, осталось на протяжении столетий совершенно не затронутым. Но испепеляющеее время оказалось бессильным вовсе не потому, что задуманное этими мыслителями сбережено во вневремен­ном пространстве как т.н. «вечное». Наоборот, задуман­ное ими есть собственно историческое, то, что является пред­шествием и предпосылкой всей последующей истории. Предшествующее таким образом и определяющее всю ис­торию мы называем начальным. Начальное постоянно ста­новится судьбой эпохи, ибо оно не пропадает в прошлом, но продлевается в будущем.

Начало есть то, что в сущностной истории приходит в самом окончании. Для формально арифметической мысли сама идея начала как «последнего» оказывается бессмыслицей. Это все потому, что в самый момент своего зарож­дения начало появляется в своеобразном утаивании. Дан­ным обстоятельством вызвано странное мнение, в соответствии с которым начальное обязательно несовершенно, неготово, грубо. Кроме того, начальное называют «при­митивным». А доплатоновских и доаристотелевских мыслителей по той же причине считают «примитивными мыс­лителями». Никто не спорит: не всякого мудреца той эпо­хи можно назвать изначальным мыслителем. Первый изначальный мыслитель — Анаксимандр.

Кроме Анаксимандра, таковыми являются Парменид и Гераклит. Выделение нами именно этих трех мыслите­лей и характеристика их как изначальных наводит на мысль о произволе. Сейчас мы не обладаем фактическими средствами, достаточными для непосредственного обосно­вания сделанного выбора, ибо обоснование возможно лишь на пути установления тесной связи с изначальными мыслителями. Попытаемся это сделать в часы данной лек­ции.

С течением веков европейской истории мыслители не только во времени удаляются от своего истока, но удаля­ются от начала прежде всего, в предмете мысли. Последую­щие поколения становятся для ранних мыслителей все бо­лее и более чуждыми. В итоге расстояние так велико, что возникает сомнение: смогут ли поздние века еще раз обду­мать самые ранние мысли? К этому сомнению присоединя­ется еще одно: даже если наше намерение осуществится, будет ли от этого какая-то польза? Для чего нам нужно шататься по почти исчезнувшим следам мыслей далекого прошлого? Сомнения в возможности и необходимости та­ких попыток еще более усиливаются тем обстоятельством, что до нас это раннее мышление дошло лишь во фрагмен­тах. Этим же объясняется тот факт, что мнения ученых о ранней «философии» греков сильно различаются, и пони­мание философских замыслов вообще ненадежно.

Намерение соразмышлять с Парменидом и Гераклитом еще и сегодня, окружено разнообразными сомнениями. Эти сомнения можно учесть, но от намерения отказываться не следует. Разумеется, попытка противоборства с этими со­мнениями ведет к постижению неизбежности мыслить то, что мыслят оба мыслителя. Мы не имеем права усомниться в следующем: мы, прежде всего, прислушиваемся к словам именно этих мыслителей.

Быть может, при достаточной внимательности и выдер­жке мысли у нас появляется возможность убедиться в том, что названные сомнения беспочвенны.

Слова Парменида оформлены как стихотворные стро­ки. Они устроены как «поэма». Поэтому, подразумевая слова «философское учение», говорит о «научной поэме» Парменида. Это есть отличительный знак его мыслящей речи, необходимость же такого знака вытекает из следую­щего затруднения. Всем известна такая форма поэтичес­кого творчества, как стихотворение. Также все знают фи­лософские сочинения. Однако легко заметить, что здесь, в строках Парменида, едва ли можно найти что-то «поэти­ческое», как раз наоборот: имеется много из того, что на­зывается «абстрактным». Видимо, основные идеи, выра­женные в мысли автора, будут лучше всего понимаемым при ориентации на оба этих момента: стихотворную фор­му и «абстрактное содержание», а характеризовать сочи­нение нужно как «научную поэму».

Но, быть может, речь идет и не о стихотворении как по­этическом произведении, и не об «учении». То, как сказа­ны здесь слова, и как сказанное измыслено, только тогда станет ясным, когда мы узнаем, что здесь мыслится и что должно проявиться в слове.

В поэме единым образом говорится слово и произно­сится изречение (Spruch). Именно поэтому мы будем далее называть изначальное слово Акнакснмандра, Пармени­да и Гераклита изречением этих мыслителей. Термин «из­речение» имеет в виду не только отдельные предложения и высказывания, но и всю полноту говорения.

Чтобы узнать, что сказано и продумано в словах Пар­менида, выбираем самый надежный путь. Мы будем сле­довать тексту. Приложенный перевод уже содержит истолкование текста. Однако это истолкование требует размышления. Но ни перевод, ни объяснение не имеют ника­кого значения, покуда к нам не обратится само промыш­ленное в слове Парменида. Главное, что нам нужно — это обратить внимание на требование, которое исходит из мыслящего слова. Только будучи внимательным к требо­ванию, мы знаем изречения. Достоинство, придаваемое человеку историей, определяется, прежде всего, тем, что че­ловек замечает, какое внимание дарит замечаемому, как изначально и как постоянно он внимателен.

Мышление есть внимательность к существенному. Во внимательности состоит существенное знание. То, что обычно называют «знанием», есть ориентация в вещах и обстоятельствах. Силою этого знания мы «осваиваем» вещи. Это осваивающее «знание» направляет к соответ­ствующему сущему, к его обустройству и использованию. Также «знание» захватывает сущее, «господствует» над ним и постоянно подстраивает сущее под себя. Совершенно иной вид имеет сущностное знание. В нем речь идет о том, чем является сущее в его основе — в бытии. Сущностное знание не овладевает тем, что ему надлежит знать, а на­оборот, уходит от него своими корнями. Всякая «наука» например, да и не только она одна, коль скоро она есть затаптывание сущего, то уж, наверняка, есть не соответ­ствующее знанию основание, а самокозыряние и господ­ство.

Все это осуществляется способом наглядного представ­ления. Сущностное же знание, внимательность является возвращением к бытию. При этом возвращении мы видим и слышим существенно больше и совершенно иначе, чем в странном образе действий науки Нового времени, кото­рый всегда есть ни что иное, как техническое нападение на сущее и вмешательство в него ради целей действующей, «созидающей», деловой и служебной «ориентации». Мыс­лящая внимательность, напротив, остается прислушива­нием к требованию, которое идет не из отдельных фактов и процессов действительного и касается человека отнюдь не на переднем плане его повседневных интриг. Знание «предложений» Парменида оправдано только тогда, когда в слове Парменида к нам направляется само требова­ние бытия, а не предметность, обращающаяся из разнооб­разия сущего. Без внимания к этому требованию оказы­вается пустой любая тщательность, с которой можно было бы заняться истолкованием этого мышления.

Последовательность, в которой мы рассматриваем от­дельные фрагменты, определяется задачей прояснения ве­дущей идеи, положенной нами в основание отдельных раз­мышлений; прояснение этой идеи будет происходить по­степенно. Отдельные фрагменты обозначены римскими цифрами. Начнем мы, как бы это не выглядело произволь­ным, с первого фрагмента, а именно со строк 22-32[[21]](#endnote-21).

И богиня приняла меня благосклонно, взяла десницей Дес­ницу и, обратившись ко мне, сказала так: «О Курос (Юно­ша), спутник бессмертных возниц,

25 На конях, которые тебя несут, прибывший в наш дом, Привет тебе! Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра) вела тебя пойти По этому пути — воистину он запределен тропе человеков — Но Закон (Фемида) и Правда (Дикэ). Ты должен узнать все: Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,

30 Так и мнения смертных, в которых нет непреложной дос­товерности. Но все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажу­щихся вещах Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности».

Мыслитель Парменид рассказывает о богине, привет­ствующей его после того, как он в конце своего путеше­ствия прибыл к ее дому. К приветствию, чью собственную суть объясняет сама богиня, она добавляет обещание объяснения, которое мыслитель должен на своем пути от нее получить.

Поэтому все то, что мыслитель говорит в следующих фрагментах «научной поэмы», является словом этой боги­ни. Если мы с самого начала обратим внимание на дан­ное обстоятельство и хорошо и четко удержим все в памя­ти, тогда к нам будет обращено требование, постепенно познавать то, что говорит изречение мыслителя, выража­ющее слово этой богини.

Ответ на вопрос, кто эта богиня, может дать лишь вся «научная поэма» целиком. Богиня эта есть богиня «Исти­на». Она сама — «Истина» — есть богиня. Именно поэто­му мы избегаем выражений, которые заставили бы подра­зумевать богиню «истины». Ибо в таком случае речь идет о «богине истины», и это вызывает представление о боги­не, которой лишь вверены защита и благословление исти­ны. Если бы дело обстояло именно так, тогда мы имели бы две сущности (zweierlei): «богиню» и «истину», состояющую под божественным покровительством. Это обстоятель­ство можно было бы также объяснить привычным соответ­ствием. Греки почитают, например, богиню Артемиду как богиню охоты и животных. Охота и животные не суть сама богиня Артемида, но то, что посвящено ей и находится под ее покровительством. Но если Парменид называет боги­ней «Истину», это значит, что здесь сама по себе истина познается как богиня. Это может нас изумить. Но почему мы вообще считаем необычным тот факт, что мыслитель ставит свое мышление в связь со словом божественной сущ­ности. Отличительная черта мыслителей, которых, начи­ная с более поздних времен Платона, называют «филосо­фами», заключается еще и в том, что они черпают мысли из собственного размышления. Ведь мыслители называются мыслителями именно потому, что они, как считается, мыс­лят «из себя» и в этом мышлении самих себя и представля­ют. Мыслитель сам отвечает на вопросы, им самим же и поставленные. Мыслитель не провозглашает «откровения» бога. «Откровения» не выражают вдохновения богини. Они высказывают собственное познание. Какую тогда роль играет богиня в этой «научной поэме», излагающей мысли некоторого мыслителя, чья чистота и строгость с тех пора никогда не возвращались? Однако, само собой по­нятно, что если это мышление Парменида происходит из основы, для нас пока скрытой и потому по праву связано с богиней «Истиной», то мы все-таки должны заметить здесь отсутствие непосредственного явления образа бога, как он вверен нам из мира греков. Афина, Афродита, Ар­темида, Деметра являются в виде четко обозначенных «бо­жественных личностей». В противоположность этому бо­гиня «Истина» достаточно «абстрактна». Можно было бы даже предположить, что здесь имеется в виду не «мифичес­кое описание» этой богини, но что мыслитель в неопреде­ленном образе богини «персонифицирует» всеобщее поня­тие «истина», собранное им из разных несвязанных фраг­ментов. Такой процесс «гипостазирования» всеобщего по­нятия в образ бога мы встречаем достаточно часто, осо­бенно в поздней античности.

Быть может, даже мыслитель Парменид хочет подоб­ным способом придать больше полноты света своим слиш­ком уж абстрактным мыслям. Если же еще обратить вни­мание на то, что начало мышления у греков (соответствен­но распространенному мнению) осуществляется как заме­на мифа логосом (разумом), то, как кажется, легко объяс­нить, почему в первых «примитивных» опытах такого мышления еще содержатся остатки мистических представ­лений. Именно этими размышлениями может быть убеди­тельно объяснено появление богини в «философской науч­ной поэме». Но анализ показывает, что указание на бо­гиню и сама она не должны рассматриваться как поэти­ческое и псевдомистическое украшение, ибо все мифичес­кие сюжеты приняты лишь для того, чтобы охарактеризо­вать «философскую систему» этого мыслителя.

Коротко здесь упомянутое и в работах разных авто­ров высказываемое мнение по поводу появления богини в научной поэме Парменида все же является некоторым заблуждением. Если бы это мнение имело своим истоком толь­ко самонадеянность последующих поколений, все знаю­щих лучше других, и было лишь результатом историчес­кого сопоставления, производящего расчеты между явле­ниями ранних и поздних времен, мы могли бы это мнение обойти. Однако данное мнение выражает способ мышле­ния, который укрепил себя на Западе за 2 тысячи лет, и в определенном смысле есть даже побочное следствие того мышления, которое выразило себя в «научной поэме» Парменида. В этом способе мышления, переданном нам из древ­ности, мы движемся сами и поэтому считаем его «естествен­ным» (Naturliche).

Но если констатировать, что мышление Парменида и Гераклита имеет совсем иной образ, тогда нам потребует­ся отказ от обычая, но отказ не имеет ничего общего с чис­тым оспариванием выученных оснований. Отказ от обы­чая касается нас самих и касается все более и более реши­тельно. Этот отказ является «негативным» сохранением лишь для приблизительного рассмотрения. На самом деле он осуществляет первый шаг на том пути, следуя которым мы отдаем наше внимание призыву начала, а начало это, вопреки исторически представленной временной отдален­ности, для нас ближе, чем то, что мы обычно считаем бли­жайшим.

Стихотворение[[22]](#endnote-22)

Говорить о стихотворении можно лишь следующим об­разом: нужно быть выше того, что называется стихотво­рением, нужно пребывать вне его и пребывать над ним.

Где права и где знания, которые помогали бы это осу­ществить? Отсутствуют. Следовательно, попытка разго­вора о стихотворении была бы слишком самонадеянной. Но как же иначе?

Тогда более уместным будет позволить себе говорить о том стихотворении, в котором заключается и основывает­ся своеобразие <поэтического>.

Чтобы полностью воспринять своеобразие поэтическо­го, мы должны глубоко проникнуться стихотворением (vertraut sein). Однако, реально только лишь один поэт может глубоко проникнуться стихотворением и поэтическим. Способом говорения, достойным стихотворения, может быть только поэтическая речь. В ней поэт говорит и не о стихотворении, и не из стихотворения. Он поэтически со­здает (dichtet) своеобразие стихотворения. Но своеобразие захватывает его лишь тогда, когда он творит, исходя из предназначения[[23]](#endnote-23) своего стихотворения и никак не иначе.

Есть странный, если даже не таинственный поэт. Его имя — Гельдерлин[[24]](#endnote-24).

Он, пожалуй, единственный, кто все еще не слишком близок, чтобы его слово достигло нас, коснулось нас так, чтобы мы остались под влиянием этого прикосновения.

В поэзии Гельдерлина мы поэтически познаем стихот­ворение. «Стихотворение» — это слово сейчас раскрыва­ет свою двусмысленность. Под словом «стихотворение» можно подразумевать стихотворение вообще, т.е. то поня­тие, которое касается всех стихов мировой литературы. Но «стихотворение» может подразумевать и следующее: оригинальное стихотворение, отличающееся тем, что оно един­ственное касается нас судьбоносно, поскольку оно поэти­чески творит судьбу нам самим, именно ту судьбу, в кото­рой мы пребываем, творит, знаем мы об этом или нет, неза­висимо от того, готовы мы или нет предоставить себя этой судьбе.

То, что Гельдерлин своим творчеством созидает поэту и его предназначению, и, тем самым, своеобразию поэзии, их собственнейшее, показывают нам названия таких сти­хов, как «Призвание поэта», «Мужество поэта», и сами эти стихи в их разнообразных вариантах.

Кроме того, гельдерлиновское поэтическое мышление ведет речь о поэзии в форме статей и набросков: «Об обра­зе действия поэтического духа», «О различных способах поэтизирования», «О частях стихотворения». Это же под­тверждает поэтический взгляд на его перевод «Трагедии Софокла», на его «Примечания к Эдипу» и «Примечания к Антигоне».

Однако эти «статьи о...» и «примечания к...» основа­ны на постоянно проверяющемся поэтическом опыте сти­хотворства и соответствуют поэтическому предназначе­нию.

О том, что Гельдерлин на основе своей хрупкой и до­вольно часто вынужденно замкнутой в себе сущности при­водит к абсолютной ясности именно собственный способ стихотворства, говорит третья строфа элегии «Хлеб и вино». В этой элегии, посвященной другу-поэту Хейнце, Гельдерлин обращается к нему и призывает:

...So komm! Daβ wir das Offene schauen.

Daβ ein Eigenes wir suchen, so weit es auch ist.

...jeglichem auch ist eignes beschieden,

Dahin gehet und kommt jeder, wohin er es kann.

Давай! Чтоб мы открытость зрели,

Свое искали, пускай оно вдали.

Ведь каждому Свое было дано

Туда приходит каждый, куда идти он может.

Собственное своего стиха поэт не выдумал. Собствен­ное ему сообщено. Он покоряется предназначению и сле­дует призыву. Гельдерлин называет их в одном из вариантов той же самой песни.

В поэтическом творчестве Гельдерлина и его рукопис­ном наследии особое место занимают варианты.

Слова и обороты, не вошедшие в окончательный текст, иногда содержат внезапные, глубокие проникновения в своеобразие его стихотворства. Вариант прочтения к стро­ке 45/46 «Хлеба и вина» звучит так:

Vor der Zeit! Ist Beruf der heiligen Sänger und also

Dienen und wandeln sie groβem Geschike voran.

Заблаговременно! — святых певцов призванье

Заранее служить судьбе и изменять великую судьбу.

«Заблаговременно!». До какого времени говорят при­званные поэты свои слова? Какая судьба является вели­чайшей? Гельдерлин говорит это о времени, которое поэт заблаговременно называет в песне «Мнемозина»:

Lang ist / Die Zeit.

Является долгим / Время.

Тогда мы спрашиваем: как долго? Так долго, что это время выходит за пределы нынешней эпохи, лишенной богов. Соответственно этому долгому времени, заблаговременное слово поэта также должно быть долгим — загля­дывающим в даль. Оно должно призывать «великую судь­бу». Оно должно воспевать приход современных богов.

Но необходимо ли, чтобы то, что является «настоя­щим», еще только пришло? Однако, под «пришествием» здесь подразумевается не уже пришедшее, а событие ран­него прохождения. Приходящие так, показываются в соб­ственном приближении. В таком прихождении они явля­ются своего рода противопоставленными поэту в настоя­щем: приходящие суть современные (gegen-wärtige) боги. Приближающиеся в таком образе современники — это, конечно, не возвращающиеся боги Древней Греции, хотя и они, как покинувшие нас, для Гельдерлина определен­ным образом остаются современными и в качестве таковых касаются поэта. Начало второй строфы гимна «Германия» звучит:

Entflohene Götter! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals

Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten!

Покинувшие нас боги! Вы тоже, вы, современные тогда

Во истину имели свое время!

Бывшие в тех времена истинно современными, не ушли, они только удалились.

Таким образом, пришествие современных богов ни в коем случае не означает возвращение богов старых. О при­хождении, которое Гельдерлин познает поэтически, яснее говорит такой вариант элегии «Хлеб и вино»:

Lang und schwer ist das Wort von dieser Ankunft aber

Weiβ ist (d.h. hell) der Augenblik.

Diener der Himmlischen sind

Aber, kundig der Erd, ihr Schritt ist gegen den Abgrund

Der Menschen.

Слово об этом пришествии — долго и тяжко,

Но сам момент его — белый (т.е. светлый).

Слуги небесных

Однако землю знают, их шаг направлен к бездне

Человеков.

Если бы мы могли хорошо прояснить этот текст, то он был бы подспорьем в испытании своеобразия стихотворе­ния, сочинить которое было дано Гельдерлину. Однако данный текст ставит наше отважное размышление перед слишком большими трудностями, и поэтому мы выбираем другое слово поэта.

Это слово, при всей густоте своего сложения, идет не­посредственно навстречу нашему вопросу о стихотворении Гельдерлина. Ниже приведенное слово поэта есть одновре­менно вариант, а именно — поздний, к его большой песне «Архипелаг».

Это семь стихотворных строк. Впервые они опублико­ваны Фридрихом Байснером в 1951 году во второй части второго тома штутгартского издания Гельдерлина. Текст звучит так:

Aber weil so nahe sie sind die gegenwärtigen Götter

Muβ ich seyn, als wären sie fern, und dunkel in Wolker

Muβ ihr Nahme mir seyn, nur ehe der Morgen

Aufglänzt, ehe das Leben im Mittag glühet

Nenn' ich stille sie mir, damit der Dichter das seine

Habe, wenn aber hinab das himmlische Licht geht

Denk' ich des vergangenen gern, und sage — blühet indeβ.

Ведь если так близки они, современные боги

Я должен [жить] так, как будто они далеко и темны

в облаках

И имя их быть должно настоящим еще прежде того, как утро

Заблещет и до того как жизнь в полудень горит

Имя их я шепчу про себя, чтоб поэт Свое

Имел; но когда же заходит небесный свет

Думаю я о прошлом и говорю — цветите вновь.

Как только Гельдерлин имеет «свое», он пребывает в дарованном ему предназначении, он является поэтом сво­его стиха.

Вот об этом своеобразии мы и вопрошаем. А познать его можно будет лишь тогда, когда мы направим свою мысль к следующим вопросам: Что есть для поэта «свое»? Как собственное ему дано? Куда поэта ведет эта данность? Откуда эта данность приходит? Каким образом она ве­дет?

Aber weil so nahe sie sind die gegenwärtigen Götter

Muβ ich seyn, als wären sie fern, und dunkel in Wolker

MuB ihr Nahme mir seyn....

Ведь если так близки они, современные боги

Я должен [жить] так, как будто они далеко и темны в облаках

И имя их быть должно настоящим...

Два раза мы слышим «должен» (ein «muβ»). Первый раз в начале второй строки, затем — в третьей.

Первое «должен» касается отношения поэта к присут­ствию современных богов, второе «должен» касается спо­соба наименования поэтом современных богов. Насколь­ко первое и второе «должен» сопринадлежат и касаются одного и того же, а именно сочинения поэзии, становится понятным, как только проясняется, какому образу поэтического должен покориться поэт.

Но прежде мы спрашиваем: откуда идет принуждение? Почему это двукратный приказ?

Первая из семи строк дает ответ, охватывающий все последующие:

Weil so nahe sie sind die gegenwärtigen Götter

Если так близки они, современные боги

Странно, ведь если предположить, что современные боги поэту так близки, тогда называние их имен должно получаться само, и оно не требует особых указаний по­эту. Однако, «так близки» означает не «достаточно близ­ко»; а «слишком близко» («zu nahe»). Гимн «Патмос» на­чинается так: «Близок и трудно постигаем бог». Союз «и» значит: «и поэтому». Бог слишком близок, чтобы его мож­но было легко постичь. Само слово «близок» («nahe») го­ворит в слове «точно» («genau») Старое «точно» означает: задевая за живое. В гимне «Патмос» мы читаем труднопо­нимаемые строки:

Es liebte der Gewittertragende die Einfalt

Des Jüngers und es sahe der achtsame Mann

Das Angesicht des Gottes genau,

Грозоносящий простоту любил своего

Последователя и пусть узрит внимательный

Облик божественный в точности

Слишком близкими, очень уж задевающим за живое оказываются современно-приходящие к поэту боги. Оче­видно, это пришествие длится долгое время и поэтому говорить о нем еще затруднительнее, чем даже о завершен­ном присутствии. Значит, это присутствие человек не мо­жет воспринять непосредственно и не может получить даренное им благо (Gut). Об этом говорится в конце пятой строки «Хлеба и вина»:

So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mir Gaaben

Selber ein Gott für ihn, kennet und sieht er es nicht.

Tragen muβ er, zuvor, nun aber nennt er sein Liebstes.

Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehet.

Ведь человек таков, что если благом и дарами заботится

О нем сам бог, не знает и не видит того он.

Он должен пред собой нести; но знает он свое любимое

Теперь, и к этому теперь должны слова возникнуть как цветы.

До того, как слово еще не найдено и не расцвело, необ­ходимо вынести тяжкое (Schweres). Это тяжкое ведет поэти­ческую речь к нужде. Она принуждает. Она исходит из «сферы Бога». Элементом божественного является святое (Heilige). Об этом говорит Гельдерлин в песне «У истока Дуная»:

Wir nennen dich, heiliggenöthiget, nennen,

Natur! Dich wir, und neue, wie dem Bad entsteigt

Dir alles Göttlichgeborne.

Зовем тебя, в святой необходимости, зовем

Природой! Тебя, как будто вновь омытую!

И все тебе божественнорожденное.

«В святой необходимости» («heiliggenöthiget») —это сло­во мы слышим только единожды во всей поэзии Гельдерлина — и только здесь. Оно выражает всегда молчаливо присутствующее в нем притязание, подчиняющее поэти­ческое. Это слово означает для нас «должен», которое по­эта принудит «чтобы поэт свое имел».

Куда вынужденно направляется поэт?

Aber weil so nahe sie sind die gegenwärtigen Götter

Muβ ich seyn, als wären sie fern, und dunkel in Wolker

Muβ ihrNahme mir seyn...

Nenn' ich stille sie mir...

«в святой необходимости» находится поэт в говорении, которое является «только» тихим называнием. Имя, в ко­тором говорит это называние, должно быть темным.

Место, с которого поэт принужден называть богов, должно быть таким, чтобы именуемые оставались на нем в современности своего прихождения далекими и, таким образом, всегда приходящими. Чтобы это далекое могло открыться как далекое, поэт должен возвратить себя из затруднительной близости богов, и «только тихо назы­вать» их.

Какой вид имеет это называние? Что вообще значит «называть»? Состоит ли «называние» лишь в том, что нечто наделяется своим именем? И как нечто приходит к имени?

Имя говорит, как нечто называется, имя указывает, как это нечто следует поименовать. Называние указывает на имя. И имя получается из называния. С таким объяснени­ем мы обращаемся в круге.

Глагол «называть» («nennen») происходит от суще­ствительного «имя» («Name»), nomen, ονομα. В нем имеется корень «gno», γνωσιζ, т.е. знание. Имя делает известным. Кто имеет имя, тот везде известен. Называние есть выговаривание, т.е. показывание, которое указывает, как не­что следует познавать и утверждать в его пребывании. Называние раскрывает, освещает. Называние — познающе-позволяющее показывание. Но если оно вынужден­но происходит так, что оно отдаляет себя из близости под­лежащего называнию, тогда такое говорение далекого как говорение в даль становится призывом. Но если подлежа­щее призыву слишком близко, оно должно оставаться «тем­ным», ибо только в таком случае призываемое останется сохраненным в своей дали как названное своим именем. Имя должно закрывать. Называние, как раскрывающее призывание, одновременно есть сокрывание.

Только что услышанное слово «природа» — это поис­тине темное, скрывающе-раскрывающее имя в поэзии Гельдерлина. Если называние есть «в святой необходимости», то имена, в которых называние призывает, должны быть святыми именами.

В заключительной строке элегии «возвращение на ро­дину» («Heimkunft») — эта элегия возникла вскоре после возвращения Гельдерлина из Швейцарии — говорится:

Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Nahmen,

Зачастую должны мы молчать; недостает святых имен.

Слово «молчать» не означает ли просто: не говорить, оставаться немым? Или поистине может молчать лишь тот, кто может нечто сказать? В таком случае высочайшая сте­пень молчания доступна лишь тому, кто в состоянии по­зволить этому несказанному выразиться в своем говоре­нии, причем только в своем говорении. Гельдерлин заме­чает:

...Nur ehe der Morgen

Aufglänzt, ehe das Leben im Mittag glühet

Nenn' ich stille sie mir...

...Еще прежде того как утро

Заблещет и до того как жизнь в полудень горит

Имя их я шепчу про себя...

Должно ли это значить, что все, подлежащее называ­нию, поэт утверждает исключительно для себя и совсем не хочет оповестить окружающих? Если бы это было так, тог­да он оказался бы неверным своему поэтическому призва­нию.

Поэт называет «современных богов» «тихими». «Тихо» — это значит: затихший, пришедший к покою, пришед­ший к такому покою, в котором покоится призыв в такой ответ, который соответствует святому и этим вполне дово­лен. В песне Гельдерлина «Праздник мира» постоянно по­вторяется слово «тихо».

Тихое называние приходит «еще прежде того как утро */* Заблещет и до того как жизнь в полудень горит».

«Прежде» означает определение времени, а именно вре­мени, которое себя временит исключительно через приход и близость богов, через их бегство и удаление.

Называние в святой необходимости должно произой­ти до того, как утром начнется истинный приход дня бо­гов. И закончить себя в полдень, когда загорится огонь на небе. К этому времени выходит «бог, который накалил­ся в стали». Так говорит Гельдерлин в последней строке гимна «Рейн». В наброске к одному из более поздних сти­хотворений он говорит о том, что сталь испускает искры и таким образом связана с огнем. «Бог раскаляется в стали» значит: бог раскаляется в огне небес, т.е., в облаках. Сле­пящий глаза небесный огонь более не сокрыт, как бывает сокрытой темнота облаков.

Определение времени «прежде чем» в каждом случае имеет в виду «заблаговременно!», которое предопределя­ют поэты своим называющим говорением. «Только.../ шеп­чу про себя» — «про себя» могло бы относиться к личному «Я» Гельдерлина, однако далее следуют слова:

Damit der Dichter das seine / Habe.

Чтобы поэт свое / Имел.

«для себя» значит: поэту дарованы современные боги, приближающиеся из дали, называемые в призыве. Их слишком близкое присутствие необходимо поэту, дабы он мог воспринять свое называющее говорение в уже ожида­емом месте дали. Что он там ожидает? Гельдерлин говорит об этом в начале своего последнего большого гимна «Мнемозина», написанного в 1800 году.

...Und vieles

Wie auf den Sehultern eine

Last von Scheitern ist

Zu behalten.

Есть многое

Что на плечах

Как неудачи груз

Несешь.

Даль приближающихся богов поэты указывают в той области бытия, где им отпущена почва, несущая основа. Отсутствие этой основы Гельдерлин называет «бездной» (Abgrund). В указанном варианте элегии «Хлеб и вино», начинаемой словами: «Слово об этом пришествии — дол­го и тяжко», говорит Гельдерлин о «слугах небесных», т.е., о поэтах:

Ihr Schritt ist gegen den Abgrund / Der Menschen

Их шаг направлен к бездне /Человеков

«к» означает: в направлении к пропасти. Чтобы поэт мог выдержать произнесение слов о возвращении, поэту должно быть приказано «свое / Иметь». Ударение падает не только на слово «свое», но одновременно, и еще более сильно, на слово «иметь». Это слово специально выделено в начале следующей строки. Речь идет о том, чтобы осуществить правильное содержание собственного, «нести» тя­жесть, вынести бремя называющего выговаривания воз­ращения современных богов. Также речь о том, чтобы это «про себя» говорение нести.

Однако, собственное принадлежит поэту не как при­обретенная собственность. Его собственное наоборот со­стоит в том, что поэт принадлежит тому, ради чего он тру­дится. Поэтому говорение поэта, взятое в употребление, должно, показывая и скрывая-раскрывая, позволить по­явиться приходу богов, которым для их появления нужно слово поэта, дабы в своем появлении остаться самими со­бой. В восьмой строфе гимна «Рейн» говорится:

...Denn weil

Die Seeligsten nicht fühlen von selbst,

Muβ wohl, wenn solches zu sagen

Erlaubt ist, in der Götter Nahmen

Theilnehmend fühlen ein Anderer,

Den brauchen sie,

...Однако если

Благословенные не чувствуют ничто

Возможно должен быть, если сказать о том

Позволено нам в имени богов,

Другой, кто чувствует, участвуя, за них

Ведь в нем нуждаются они.

И в возникшей годом ранее (1800) песне «Архипелаг» Гельдерлин говорит:

Immer berdürfen ja, wie Heroen den Kranz, die geweihten

Elemmente zum Ruhme das Herz der fühlenden Menschen.

Всегда нуждаются, как герои в венке, священные

Стихии для славы в сердцах чувственных человеков.

«Слава», «прославлять» здесь следует понимать в смыс­ле Пиндара, в греческом смысле, т.е. как позволение появ­ления. Поэт предчувствует то, что предчувствует сердце человека. Он есть иной, он употребляется богами.

Таким робким рискованным словом о потребности бо­гов и соответствующем употребляемом бытии поэтов про­двигается Гельдерлин в основополагающий опыт своей поэзии. Подобающим образом этот опыт осмыслить, воп­росить о той области, в которой он осуществляется, для этого до сих пор существовавшее мышление еще не созрело.

Отсутствие святых имен[[25]](#endnote-25)

В предпоследней строфе своей оды «Призвание поэта» Гельдерлин признает:

*И охотно присоединяется к другим*

*Поэт, чтобы помогли они понять*

Кто такие эти «другие»?

Быть может, это другие поэты?

А может быть, это те, кто говорит иным образом, не­жели поэты?

Или это мыслящие?

Они должны «помочь понять».

Что здесь означает понимание?

Как помощь может быть использована?

И прежде всего — что здесь следует понимать?

Слово Гельдерлина, или именно Тó, чтó в первую оче­редь и непрерывно принуждает поэта к его говорению.

Спрашиваем о вопросе, в котором впервые ясность

наступает, когда мы

размышляя слышим

слово Гельдерлина,

далеко предвидящее;

господство и спокойствие титанов.

*Титаны*

*Но не то еще*

*Время. Они еще*

*Не скованы. Божественное не касается безучаст­ного*

То, что вынуждает поэта к говорению, есть нужда.

Она таится в отсутствии

присутствия божественного.

В последней строфе своей элегии «Возвращение» Гельдерлин находит для этого отсутствия слово простое, все проясняющее и одновременно таинственное

*отсутствуют святые имена*

Большим подспорьем, помогающим пониманию нужды, мог бы быть взгляд в своеобразие этого «отсутствия» через постижение возвращения, которое, очевидно, таится в скрывании святых и запрещает называние соответствую­щих святому и себя освещающих имен.

Если технологическая эпоха может постичь определен­ную силу представленного, познать так, чтобы сразу ста­ло ясным, как — а именно, искаженным образом, — в ней господствует «отсутствие», тогда Dasein человека будет дана область спасения, и область эта будет открыта для участия.

Но знаем ли мы уже путь такого постижения? Вполне ли мы знаем своеобразие пути, который должен привести мышление к постижению?

Кажется, это тот самый случай.

В самом начале мышления Нового времени перед любым

рассуждением о деле мышления стоят

размышления о методе:

«Discours de la méthode» и «Regulae ad directionem

ingenii» Декарта.

И в эпоху окончания этого мышления —

в последней части «Науки логики» Гегеля метод мыш­ления и дело мышления явным образом идентифицируются.

Однако — являются ли метод и путь мышления одним и тем же? Является ли технологическая эпоха именно тем временем, когда нужно размышлять о своеобразии пути в отличии от метода? Фактически речь идет о том, чтобы проверить нынешнее положение вещей. Лучше всего вос­пользоваться помощью греческого языка — хотя, конеч­но, предложение, приведенное нами, нигде не встречается в греческом мышлении:

ή όδόζ – μήποτε μέθοδοζ

Путь никогда не является способом

Способ — так должна называться организация мыс­лящего

продвижения против..., дело же есть предмет

последования, тот предмет, за которым следуют, чтобы

его сделать доступным в понятийном употреблении.

Все это совершенно чуждо пути.

Путь есть путь в пути

он ведет и освещает,

приносит, т.к. поэтизирует.

Поэтизировать — здесь это значит: позволять выска­зываться

чистому зову присутствия как такового,

и это должно быть только и исключительно

присутствие мышления и скрывания.

Путь не знает ни способа,

ни доказательства, ни опосредования.

Только лишь мышление, которое имеет в себе характер пути, может подготовить опыт отсутствия. Поэту, кото­рый хочет высказать необходимость отсутствия, «в понимании» может «помочь» только такое мышление. При этом имеется в виду не делание понятным, но: ожидание необ­ходимости, а именно, той начальной необходимости, из которой, прежде всего, вытекает необходимость отсутствия «святых имен»: забытость бытия, т.е. самосокрывание сво­еобразия бытия как присутствия.

«Забытость бытия» называет ближайшую видимость недостачи, упущение. В действительности слово, приня­тое для наименования судьбы постольку есть просвет бытия, поскольку это слово становится ясным только как при­сутствие, и оно может определить все сущее если содержит в себе просвет бытия (Άληθεια), скрывающийся от мышле­ния. Скрывание просвета от мышления произошло в са­мом начале западного мышления, явившись началом это­го мышления, и с тех пор вплоть до сегодняшней техноло­гической эпохи, характеризует историю бытия, которая следует этой забытости бытия, однако, не зная эту забы­тость как свой собственный принцип.

Скрывание просвета присутствия как такового

препятствует тому, чтобы отсутствие «святых имен»

было

познано именно как отсутствие.

Вот именно поэтому мы сегодня очень далеки от того,

чтобы иметь возможность действительно познать это

положение дел и, познав, преодолеть его.

Поэтому мы остаемся без взгляда и без проникновения в путевой характер мышления, а только он мог бы гаран­тировать опыт забытости бытия, т.е. возвращения «отсутствия».

Конечно, видение путевого характера мышления труд­но уживается с господствующей сегодня привычкой пред­ставления, поэтому путевой характер мышления слишком прост и недоступен для господствующего «мышления», за­путавшегося в бесчисленности методов. Уже одно только господство диалектики в разных ее формах препятствует подходу к сути пути.

Однако, пока нам отказано во взгляде на то,

что и как осиливает собственный образ присутствия,

а также в мышлении и задерживании,

пока мы остаемся слепыми и незатронутыми пресле­дующим

присутствием, которое усваивает отсутствие,

то отсутствие, которое укрывает и утаивает

в себе имена святого и с ним самого себя.

Только пребывание в открытой области, в которой

берет свой исток присутствие отсутствия,

гарантирует возможность взгляда в то,

что сегодня есть, и есть отсутствия.

**Основные проблемы феноменологии[[26]](#endnote-26)**

Введение

**§1. Экспозиция и общее членение темы**

Лекция[[27]](#endnote-27) делает своей задачей поставить и разрабо­тать *основные проблемы феноменологии* и местами прибли­зиться к их решению. Из того, что феноменология делает темой и как она исследует свой предмет, должно стать воз­можным развить её понятие. Замысел рассмотрения на­правлен на *вещное содержание* и *внутреннюю системати­ку* основных проблем. Цель есть прояснение их самих из их основы.

Этим одновременно негативно сказано: мы не собира­емся исторически (historisch) разузнавать о том, что имеет­ся для обращения вместе с современным направлением в философии, называемым феноменологией. Мы имеем дело не с феноменологией, но с тем, с чем она сама имеет дело. И это, в свою очередь, мы не собираемся только принять к сведению, чтобы потом быть способными сообщить, что фе­номенология имеет дело с тем-то и тем-то; но лекция имеет дело именно с ним самим, а вы должны совместно с нами иметь дело с этим или учиться совместно с нами иметь с ним дело. Речь идёт не о том, чтобы знать философию, но о том, чтобы смочь философствовать. Введение в основные про­блемы могло бы привести к этому.

А сами эти основные проблемы? Должны ли мы принять на веру, что то, что подлежит разбору, на деле составляет состав основных проблем? Как мы доберёмся до этих основных проблем? Не прямо, но на обходном пути *разбора определённых отдельных проблем.* Из них мы вы­делим основные проблемы и определим их систематическую взаимосвязь. Из этого понимания основных проблем дол­жно следовать, насколько они необходимо требуют фило­софию как науку.

Согласно этому лекция членится на три части. Бли­жайшим способом мы вчерне наметим их через следую­щее членение:

1. Конкретные феноменологические вопросы как приведение к основным проблемам;
2. Основные проблемы феноменологии в их систе­матике и обосновании;
3. Научный род обработки этих проблем и идея фе­номенологии.

*Путь* рассмотрения ведёт от некоторых отдельных про­блем к основным проблемам. Следовательно, возникает воп­рос: как нам получить исходный пункт рассмотрения, как нам выбрать и ограничить отдельные проблемы? Остаётся ли это предоставленным случаю и произволу? Для того, чтобы эти отдельные проблемы не являлись подобранными как угодно, нужно провести вводящее в них рассмотрение.

Проще и вернее всего, как можно было бы полагать, можно вывести конкретные феноменологические отдельные проблемы из понятия феноменологии. Феноменология есть по своей сущности то-то и то-то, стало быть в круг её за­дач попадает это и то. Однако, прежде всего, должно быть получено понятие феноменологии. Поэтому этот путь не­проходим. Но для ограничения конкретных проблем мы, в конце концов, не нуждаемся в однозначном и всесторонне обоснованном понятии феноменологии. Вместо него мог­ло бы быть достаточным ориентирование на то, что сегод­ня знают под именем «феноменология». Однако, опять же внутри феноменологического исследования имеются раз­ные определения его сущности и его задач. Но даже если можно было бы привести эти разделения в определении сущности феноменологии к единогласию, оставалось бы подвопросным, может ли так полученное, как бы усреднён­ное понятие феноменологии добыть для нас ориентацию в конкретных проблемах, подлежащих отбору. Ибо нужно было бы, чтобы прежде было твёрдо установлено, что фе­номенологическое исследование сегодня достигло центра философской проблематики и определило свою собствен­ную сущность из её [проблематики] возможностей. Но это, как мы увидим, не случайно — и настолько не случайно, что один из главных замыслов лекции состоит в том, что­бы показать, что феноменологическое исследование, схва­ченное в его основной тенденции, не может представлять собой ничто иное, как более выразительное и радикаль­ное понимание идеи научной философии, как её домога­лись в её осуществлении с античности и вплоть до Гегеля в постоянно новых и в себе едино связанных усилиях.

До сих пор, и внутри феноменологии, сама она пони­мается как некая философская преднаука, которая гото­вит почву для собственно философских дисциплин — ло­гики, этики, эстетики и философии религии. Но в таком определении феноменологии как преднауки перенимают традиционный состав философских дисциплин, не спра­шивая при этом, — не ставится ли под вопрос и не расша­тывается ли этот состав переданных философских дисцип­лин именно самой феноменологией, — и не лежит ли также в феноменологии возможность отменить овнешнение фило­софии в эти дисциплины и вновь присвоить и оживить её собственную великую традицию из сущностных ответов традиции в их основных тенденциях. Мы утверждаем: фе­номенология не есть одна философская наука среди дру­гих и не есть преднаука для остальных наук, но само выражение *«феноменология»* есть титул для *метода научной философии вообще.*

Прояснение идеи феноменологии равнозначно экспо­зиции понятия научной философии. С этим мы, конечно, ещё не получили содержательного определения того, что означает феноменология, а ещё меньше из этого видно, как этот метод осуществляется. Но, пожалуй, указано, что мы должны pi качаться и почему мы должны отказаться от ориентирования на какое-либо феноменологическое направ­ление настоящего.

Мы не дедуцируем конкретные феноменологические проблемы из некоего догматически предложенного поня­тия феноменологии, скорее, можно привести к ним через более общий и предваряющий разбор понятия научной философии вообще. Этот разбор мы выполним в молчали­вом примеривании к основным тенденциям западной философии с античности до Гегеля.

В ранней античности φιλοσοφια означала то же, что и наука вообще. Позднее от философии отрываются отдель­ные философии, т.е. отдельные науки, такие как медици­на и математика. Обозначение φιλοσοφια остаётся теперь за наукой, которая лежит в основе всех других особенных наук и их охватывает. Философия становится просто на­укой. Она всё больше и больше находит себя в качестве первой и высочайшей науки или, как говорили во време­на немецкого идеализма, — в качестве абсолютной науки. Если она является этим, тогда в выражении «научная фи­лософия» заключён плеоназм. Оно говорит: научная аб­солютная наука. Достаточно ведь сказать — философия. В этом уже заключено: просто наука. Почему же мы, од­нако, придаём выражению «философия» прилагательное «научная»? Ведь наука, и тем более абсолютная наука научна по своему смыслу. Мы говорим ближайшим спо­собом «научная философия», так как господствует такое восприятие философии, которое не только угрожает, но и вообще отрицает её характер как просто науки. Это по­нимание философии есть не только сегодня, а существует наряду с развитием научной философии с тех пор, как име­ется философия как наука. Согласно смыслу такого вос­приятия философии, она должна не только и не в первую очередь быть теоретической наукой, но практически ру­ководить восприятием вещей и их взаимосвязи и приняти­ем установки по отношению к ним, а также управлять и вести толкование вотбытия (Dasein) и его смысла. Фило­софия есть мировая и жизненная мудрость или, как сегод­ня обычно выражаются, — философия должна давать мировоззрение. Так, можно разделять научную философию и философию мировоззрения.

Мы попытаемся обсудить это разделение настойчивее и решить, по праву ли оно выстаивает, и не должно ли раз­деление быть поднято (и сохранено) в один из членов это­го разделения. На этом пути для нас должно проясниться понятие философии, и мы должны стать в состоянии оп­равдать выбор отдельных проблем, разрабатываемых в первой части. К тому же нужно обдумать то, что эти раз­бирательства понятия философии могут быть только пред­варительными, предварительными не только к замыслу целого лекции, но предварительными вообще. Ибо поня­тие философии есть собственнейший и высший результат её самой. Точно так же вопрос, возможна ли философия вообще или нет, может быть решён только философией.

**§2. Понятие философии. Философия и мировоззрение**

При разборе разделения научной философии и фило­софии мировоззрения нам будет удобно исходить из пос­ледним названного понятия, а именно ближайшим спосо­бом из словопонятия «мировоззрение». Это слово не есть какое-либо переложение — будь то с греческого или с ла­тинского. Не имеется такого выражения, как κοσμοθεωρια, но это слово специфически немецкой чеканки, и оно было отчеканено именно внутри философии. Впервые оно всплы­вает в кантовской «Критике способности суждения» в сво­ём естественном значении: мировоззрение в смысле рассмот­рения чувственно данного мира пли, как говорит Кант, mundus sensibilis; мировоззрение как простое восприятие природы в широчайшем смысле. Так слово употребляют затем Гёте и Александр фон Гумбольдт. Это употребление отмирает в тридцатые годы прошлого столетия под влия­нием нового значения, которое было дано выражению «ми­ровоззрение» романтиками, в первую очередь Шеллингом. Шеллинг говорит во «Введении к наброску системы нату­ральной философии» (1799): «Интеллигенция продуктив­на двойственным родом — или слепо и бессознательно, или свободно и с сознанием; бессознательно продуктивна в мировоззрении, а с сознанием продуктивна в создании идеального мира»[[28]](#endnote-28). Здесь мировоззрение отведено не про­сто чувственному рассмотрению, но интеллигенции, хотя и бессознательной. Далее, делается ударение на моменте продуктивности, т.е. самостоятельного образования воз­зрения. Так слово приближается к значению, которое мы сегодня знаем, — некоторого самоисполненного, продук­тивного, а потом также и сознательного способа воспри­нять и истолковать всё сущего. Шеллинг говорит о некоем схематизме мировоззрения, т.е. о схематизированной фор­ме для разных могущих фактично выступать и быть обра­зованными мировоззрений. Так понятому воззрению на мир вовсе не нужно при этом быть исполненным в теорети­ческом замысле или средствами теоретической науки. Ге­гель говорит в своей «Феноменологии духа» о «мораль­ном мировоззрении»[[29]](#endnote-29). Гёррес употребляет оборот «поэти­ческое мировоззрение». Ранке говорит о «религиозном и христианском мировоззрении». Речь идёт то о демократи­ческом, то о пессимистическом, а то даже о средневековом мировоззрении. Шлейермахер говорит: «Наше знание о Боге завершается только в мировоззрении». Бисмарк од­нажды пишет своей невесте: «Странные все же есть миро­воззрения у очень благоразумных людей». Из перечислен­ных форм и возможностей мировоззрения становится ясным, что под этим понимается не только восприятие взаимосвя­зи вещей природы, но одновременно толкование смысла и цели человеческого вотбытия и вместе с тем истории. Мировоззрение всегда охватывает в себе воззрение на жизнь. Мировоззрение вырастает из общего обдумывания мира и человеческого вотбытия, и это опять же разным спосо­бом: выразительно и сознательно у одних, или же через перенятие некоего господствующего мировоззрения [у других]. В таком [мировоззрении] вырастают и в него вжива­ются. Мировоззрение определено окружением: народом, расой, положением, ступенью культурного развития. Каж­дое такое нарочно образованное мировоззрение выраста­ет из некоего естественного мировоззрения, из некой окру­ги восприятий мира и определений человеческого вотбытия, которые когда бы то ни было более или менее вырази­тельно даны с каждым вотбытием. Мы должны разделять от естественного мировоззрения нарочно образованное или полученное [в результате] образования мировоззрение.

Мировоззрение не есть дело теоретического знания — ни в отношении его истока, ни в связи с его употреблени­ем. Оно не просто удерживается в памяти, как некое имущество знания, но есть дело сохраняющегося убеждения, которое более или менее выразительно и прямо определяет торг и быт [т.е. жизнь] (Handel und Wandel). Мировоззрение по своему смыслу относится к соответствующему сегодняш­нему вотбытию. В этой отнесённости к вотбытию оно есть указание пути и сила для вотбытия в его непосредствен­ной стеснённости. Определяется ли мировоззрение суеве­риями и предрассудками или опирается на чисто научное познание и опыт, или даже, что является правилом, про­сто смешано из суеверий и знания, предрассудков и обдумы­вания, — всё равно, это ничего не меняет в его сущности.

Этого указания на характерные признаки того, что мы имеем в виду под выражением «мировоззрение», может здесь быть достаточно. Строгая вещная дефиниция долж­на была бы быть получена, как мы ещё увидим, на некоем ином пути. Ясперс говорит в своей «Психологии мировоз­зрений»: «Когда мы говорим о мировоззрениях, мы имеем в виду идеи, последнее и тотальное человека, субъектив­ное, такое как переживание, силу и думание, точно так же как и объективное, как предметно сформированный мир»[[30]](#endnote-30). Для нашего замысла разделения философии мировоззре­ния и научной философии, прежде всего, нужно видеть: ми­ровоззрение по своему смыслу вырастает из соответству­ющего фактичного вотбытия человека соразмерно его фактичным возможностям обдумывания и принятия установ­ки и вырастает так *для* этого фактичного вотбытия. Ми­ровоззрение есть нечто, что из, с и для фактичного вотбы­тия существует всегда исторично (geschichtlich). Некое фи­лософское мировоззрение есть такое мировоззрение, кото­рое нарочно и выразительно или, во всяком случае, преоб­ладающе должно быть образовано и сообщено философи­ей, т.е. теоретической спекуляцией, исключая при этом ху­дожественное и религиозное толкование мира и вотбытия. Это мировоззрение не есть какой-то побочный продукт фи­лософии, но его образование есть собственная цель и сущ­ность самой философии. Философия есть по своему поня­тию философия мировоззрения. То, что философия нацеле­на на универсальное мира и последнее вотбытия. на «от­куда», «куда», и «для чего» мира и жизни способом теоре­тического познания мира, разделяет её столь же хорошо от частных наук, которые всегда рассматривают только один определённый округ мира и вотбытия, как и от художе­ственного и религиозного отношений [к сущему], которые не основаны первично в теоретическом отношении. То, что философия имеет целью образование мировоззрения, кажет­ся, не стоит под вопросом. Эта задача должна определять сущность философии и её понятие. Кажется, что филосо­фия есть мировоззренческая философия настолько сущностно, что можно было бы даже отказаться от этого выраже­ния как от перегруженного. Стремление помимо этого ещё к некой научной философии есть непонимание, так как говорят, что философское мировоззрение, естественно, дол­жно быть научным. Под этим понимают то, что, во-первых, оно должно принимать во внимание результаты раз­ных наук и применять [их] для постройки образа мира и для толкования вотбытия; во-вторых, что оно должно быть научным постольку, поскольку оно исполняет образова­ние мировоззрения строго по правилам научного мышле­ния. Это восприятие философии как образования мировоззрения на теоретическом пути настолько самопонятно, что оно обычно и широко определяет понятие философии и поэтому предписывает также в вульгарном сознании то, что можно ожидать от философии и то, что должно от неё ожидать. Наоборот, если философии не хватает на ответы на мировоззренческие вопросы, то она ценится в вульгарном сознании как что-то ничтожное. Требования к фило­софии и занятие установки по отношению к ней управля­ются этим представлением о ней как о научном образова­нии мировоззрения. Удаётся ли или не удаётся философии выполнение этой задачи, [тем не менее] ссылаются на её историю и видят в ней недвузначное доказательство для того, что философия познавательно работает над после­дними вопросами — о природе, о душе, т.е. о свободе и истории человека, о Боге.

Если философия есть научное образование мировоззре­ния, то тогда тут же падает и разделение «научной фило­софии» и «философии мировоззрения». Обе имеют свою сущность в одном, так что предельно приобретает собствен­ный вес мировоззренческая задача. Таково, *кажется,* так же и мнение Канта, который поставил на новый базис [сам] научный характер философии. Нам нужно только вспом­нить исполненное им во введении в «Логику» деление меж­ду *философией по школьному понятию (Schulbegriff)* и *философией по мировому понятию (Weltbegriff)[[31]](#endnote-31).* Тем са­мым мы обращаемся к часто и охотно приводимому деле­нию Канта, которое, по-видимому, может служить доводом за разделение научной философии и философии мировоз­зрения, точнее, за то, что даже Кант, для которого именно научность философии стояла в центре интереса, постига­ет саму философию как философию мировоззрения.

Философия по *школьному понятию* или. как также го­ворит Кант, философия в схоластическом значении, есть по нему учение о мастерстве разума, к которому принадлежат два куска: «во-первых, достаточный запас позна­ний разума из понятий, во-вторых, систематическая вза­имосвязь этих познаний, или связывание их самих в идее целого». Кант мыслит здесь о том, что к философии в схо­ластическом значении принадлежит, во-первых, взаимо­связь формальных основоположений мышления и разума вообще, а во-вторых, разбирание и определение тех поня­тий, которые как необходимое предположение лежат в ос­нове постижения мира, т.е. для Канта — природы. Фило­софия по школьному понятию есть целое формальных и материальных основных понятий и основоположений по­знания разумом.

*Мировое понятие* философии или, как также говорит Кант, философию в гражданско-мировом значении Кант определяет так: «А что касается философии по мировому понятию (in sensu cosmico), то можно также назвать её на­укой о высшей максиме употребления нашего разума, по­скольку под максимой понимают внутренний принцип выбора между разными целями». Философия по мировому понятию имеет дело с тем, для чего всякое употребление разума, также и философское, есть то, что оно есть. «Ибо философия в последнем значении есть, во всяком случае, наука об отношении всякого употребления разума и по­знания к конечной цели человеческого разума, которой, как верховной подчинены все иные цели и в которой они должны объединяться в единство. Поле философии в этом гражданско-мировом значении можно вывести в следую­щих вопросах: 1) Что я могу знать? 2) Что я должен де­лать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что есть человек?»[[32]](#endnote-32). В основе [своей], говорит Кант, три первых вопроса концен­трируются в четвёртом: что есть человек? Ибо из проясне­ния того, что есть человек, следует определение последних целей человеческого разума. К этим должна быть отнесе­на и философия в смысле школьного понятия.

Покрывается ли тогда это кантовское деление филосо­фии в схоластическом значении и философии в гражданс­ко-мировом значении разделением научной философии и философии мировоззрения? И да, и нет. Да, поскольку Кант вообще разделяет понятие философии и на основе этого разделения выдвигает в центр конечные и предель­ные вопросы человеческого вотбытия. Нет, поскольку фи­лософия по мировому понятию не имеет задачу образовать мировоззрение в обрисованном смысле. То, что также ви­тает перед Кантом, хотя он и не может эксплицитно ска­зать об этом, в последней основе как задача философии в гражданско-мировом значении, есть не что иное, как ап­риорное и постольку онтологическое ограничение определённостей, которые принадлежат к сущности человеческо­го вотбытия и которые определяют также понятие миро­воззрения вообще[[33]](#endnote-33). Как фундаментальное априорное оп­ределение сущности человеческого вотбытия Кант знает [следующее] положение: человек есть сущее, которое суще­ствует как цель самого себя[[34]](#endnote-34). И философия по мировому понятию в смысле Канта имеет дело с сущностными опре­делениями. Она пытается ограничить не некое определён­ное фактичное толкование именно фактично узнанного мира и именно фактично прожитой жизни, но то, что при­надлежит к миру вообще, к вотбытию вообще и, вместе с этим, к мировоззрению вообще. Философия по мировому понятию имеет для Канта точно тот же самый методичес­кий характер, как и философия по школьному понятию, только что Кант взаимосвязь обоих [понятий] не видит из основ, которые мы здесь не будем разбирать ближе; точ­нее, он не видит почву, чтобы обосновать оба эти понятия на некой общей изначальной основе. С этим мы будем ра­ботать позднее. Теперь же ясно только, что если филосо­фию постигают как научное образование мировоззрения, то не смеют взывать при этом к Канту. Кант знает только философию как науку.

Мировоззрение вырастает, как мы видели, всегда из некоего фактичного вотбытия соразмерно его фактичным возможностям и есть то, что оно есть, всегда для этого определённого вотбытия, с чем никоим способом не утверж­дается релятивизм мировоззрений. То, что говорит некое так образованное мировоззрение, можно перенести в по­ложения и правила, которые по своему смыслу отнесены к определённому реально сущему миру и к определённому фактично экзистирующему вотбытию. Всякое миро- и жизневоззрение есть полагающе, т.е. существуя, отнесено к сущему. Оно полагает сущее, оно позитивно. Мировоззре­ние принадлежит к каждому вотбытию и как это, всякий раз фактичное, [оно] определено исторично. К мировоззре­нию принадлежит эта многоотраслевая позитивность, так что оно укоренено в некотором всегда так-то и так-то су­щем вотбытии, и как таковое относится к сущему миру и толкует фактично экзистирующее вотбытие. Так как к сущности мировоззрения и вместе с тем образования ми­ровоззрения вообще принадлежит эта позитивность, т.е. отнесённость к сущему, к сущему миру и сущему вотбы­тию, то именно поэтому образование мировоззрения не может быть задачей философии, что не исключает, но [на­оборот] включает то, что сама философия есть выделенная праформа мировоззрения. Философия может и должна, пожалуй, среди всего прочего показывать, что к сущности вотбытия принадлежит такое нечто как мировоззрение. Философия может и должна ограничить, что составляет структуру мировоззрения вообще. Но она никогда не мо­жет образовывать и полагать некое определённое мировоз­зрение как то или это. Философия по своей сущности не есть образование мировоззрения, но, пожалуй, именно по­этому имеет элементарное и принципиальное отношение ко всякому, также и не к теоретическому, а фактично историчному образованию мировоззрения.

Однако тезис о том, что образование мировоззрения не принадлежит к задаче философии, выстаивает по праву только при предположении, что философия не относится позитивно к сущему как к этому и тому, полагая его. Мож­но ли утвердить в правах это предположение: философия не относится позитивно к сущему, как науки? Чем долж­на тогда заниматься философия, если не сущим, не тем, что есть, также как и не сущим в целом? То, что не есть, есть, однако, ничто. Должна ли философия как абсолютная наука как-то иметь темой ничто? Что может иметься, кро­ме природы, истории, Бога, пространства, числа? Обо всём названном мы говорим, хотя бы и в разном смысле, — оно *есть.* Мы называем его сущим. Относясь к этому, будь то теоретически или практически, мы относимся к сущему. Кроме этого сущего *нет ничего.* Пожалуй, не *есть* ника­кое иное сущее помимо перечисленного, но может быть, всё же *имеется* ещё нечто, что хотя не *есть,* но что, тем не менее, в некоем ещё долженствующем быть определённым смысле *имеется.* Более того. В конце концов, имеется нечто, что *должно* иметься для того, чтобы мы могли делать себе дос­тупным сущее как сущее и могли относиться к нему, не­что, которое хотя и не есть, но которое должно иметься для того, чтобы мы вообще испытывали на опыте и понимали такое нечто как сущее. Мы можем постичь сущее как та­ковое, как сущее, только если мы понимаем такое как *бы­тие.* Если бы мы не понимали, хотя и ближайшим спосо­бом грубо и непонятийно, что значит действительность, то действительное оставалось бы тогда сокровенным от нас. Не понимай мы, что означает реальность, реальное оста­валось бы недоступно. Если бы мы не понимали, что зна­чит жизнь и жизненность, мы не могли бы относиться к живущему. Если бы мы не понимали, что значит экзистен­ция и экзистенциальность, тогда мы сами не могли бы экзистировать как вотбытие. Не понимай мы, что означает устой и устойчивость, тогда геометрические отношения пли числовые соотношения оставались бы от нас замкну­тыми. Мы должны понимать действительность, реальность, жизненность, экзистенциальность, устойчивость для того, чтобы мочь позитивно относиться к определённому дей­ствительному, реальному, живущему, экзистирующему, устойчивому. Мы должны понимать бытие для того, что­бы мы могли быть отданными в некоторый сущий мир, что­бы экзистировать в нём и мочь быть самим нашим собствен­ным сущим вотбытием. Мы должны мочь понимать дей­ствительность *прежде* всякого опыта действительного. Это понимание действительности или бытия в широчайшем смысле в противопоставлении к опыту сущего есть в опре­делённом смысле *раньше,* чем последний. Предшествующее перед всяким фактичным опытом сущего понимание бы­тия, конечно, не означает, что мы должны были бы прежде иметь некое эксплицитное понятие о бытии, чтобы теоре­тически или практически испытывать на опыте сущее. Мы должны понимать бытие, бытие, которое само не может быть больше названо никаким сущим, бытие, которое не выходит среди другого сущего как сущее, но которое, тем не менее, должно иметься и имеется в понимании бытия, в бытийном понимании.

**§3. Философия как наука о бытии**

Мы теперь утверждаем: *бытие есть подлинная и един­ственная тема философии.* И это не наше изобретение, но эта постановка темы становится живой с началом фило­софии в античности и действует ещё в грандиознейшей форме в гегелевской логике. Теперь же мы утверждаем толь­ко, что бытие есть подлинная и единственная тема фило­софии. Негативно это означает: философия есть не *наука о* сущем, но наука о *бытии,* или, как гласит греческое вы­ражение — *онтология.* Мы постигаем это выражение в его наивозможной широте, а не в значении, которое оно име­ет в узком смысле, будь то в схоластике или даже в филосо­фии Нового времени у Декарта и Лейбница.

Разобрать основные проблемы феноменологии означа­ет тогда не что иное, как обосновать из основы само это утверждение — что философия есть наука о бытии и как она есть это, и означает также доказать возможность и необходимость абсолютной науки о бытии и продемонст­рировать её характер на пути самого исследования. Фи­лософия есть теоретически — понятийная интерпретация бытия, его структуры и его возможностей. Она является онтологической. Напротив, мировоззрение есть полагаю­щее познавание сущего и полагающее принятие установ­ки к сущему; оно есть не онтологическое, но онтическое. Образование мировоззрения попадает вне круга задач философии не потому, что философия есть в некоем несо­вершенном состоянии и ещё не достигла того, чтобы дать на мировоззренческие вопросы единогласный и универ­сально убедительный ответ, но образование мировоззре­ния потому попадает вне круга задач философии, что философия основоположно относится не к сущему. Филосо­фия отказывается от образования мировоззрения как от задачи не из-за недостатка, но на основании того преиму­щества, что она имеет дело с тем. что каждое полагание сущего, в том числе и мировоззренческое, по мере сущнос­ти должно уже *предполагать.* Разделение между научной философией и философией мировоззрения несостоятельно не потому, как это казалось раньше, что научная филосо­фия имеет образование мировоззрения в качестве высшей цели и потому должна была бы быть снята в мировоззрен­ческой философии, но потому, что понятие философии ми­ровоззрения вообще есть непонятие. Так как оно говорит, что философия как наука о бытии должна исполнять оп­ределённое принятие установки и определённые полагания сущего, то понятие мировоззренческой философии, если хоть приблизительно понимают понятие философии и её историю, есть деревянное железо. А если один член разде­ления между научной философией и философией мировоззрения есть непонятие, то тогда и другой должен был быть определён несоразмерно. Если усмотрено, что мировоззрен­ческая философия основоположно невозможна, если она вообще должна быть философией, то тогда для характе­ристики философии вообще не нужно разделяющего при­лагательного «научная» философия. То, что она является таковой, заключено в её понятии. Можно исторически (historisch) показать, что все великие философии со времён античности в основе понимали себя более или менее выра­зительно как онтологию и в качестве таковой сами себя искали. Но точно так же можно показать и то, что эти по­пытки всё вновь и вновь терпели крушение и то, почему они должны были его терпеть. Я провёл этот историчес­кий (historischen) показ в лекциях обоих прошлых семестров об античной философии и об истории (Geschichte) философии от Фомы Аквинского до Канта. Теперь же мы не ссылаемся на это историческое доказательство сущности философии, которое имеет свой собственный характер. Скорее мы попытаемся в целом лекции обосновать фило­софию из неё самой, поскольку она есть произведение свободы человека. Философия должна из самой себя утвердить себя в правах как универсальная онтология.

Но сперва то положение, что философия есть наука о бытии, остается чистым утверждением. Соответственно, и исключение образования мировоззрения из круга задач философии ещё не утверждено в правах. Мы привели это разделение между научной философией и философией ми­ровоззрения для того, чтобы предварительно разъяснить понятие философии и отграничить его от вульгарного. Опять же, разъяснение и отграничение свершились с замыс­лом обосновать выбор тех конкретных феноменологичес­ких проблем, которые нужно ближайшим образом разрабо­тать, и лишить этот выбор видимости полного произвола.

Философия есть наука о бытии. Под философией мы в будущем понимаем научную философию и не что иное. Со­размерно этому, все нефилософские науки имеют своей темой сущее. Оно заранее полагается ими, оно есть для них positum[[35]](#endnote-35). Все положения нефилософских наук, также и по­ложения математики суть позитивные положения. Поэтому мы называем все нефилософские науки в разделении от философии позитивными науками. Позитивные науки имеют дело с сущим, т.е. соответственно с определёнными областями, например, с природой. Внутри этой области научная постановка вопроса опять же вырезает опреде­лённые округа: природа как физически-материальная ли­шённая жизни и природа как живая природа. Округ жи­вущего она расчленяет на отдельные поля: растительный мир, животный мир. Другая область сущего есть сущее как история (Geschichte), чьи округа суть история искусства, государства, науки и религии. В свою очередь, иная об­ласть сущего есть чистое пространство геометрии, которое вырезается из окружномирового дотеоретически открыто­го пространства. Сущее этих областей нам знакомо, хотя мы ближайшим способом и больше всего не в состоянии от­граничить их друг от друга чётко и однозначно. Но мы, пожалуй, можем в предварительной характеристике, ко­торой практически позитивно научным образом достаточно, во всякое время назвать сущее, которое как случай попадает в некоторую область. Мы всегда можем как бы подать себе определённое сущее из определённой области как пример. Собственное разделение областей исполняет­ся исторически (geschichtlich) не по какому-то предложен­ному плану некой научной системы, но соразмерно соот­ветствующей основополагающей постановке вопроса по­зитивных наук.

Мы можем в любое время и легко дать и представить себе сущее из какой-либо области. Мы можем, как мы обыч­но говорим, при этом нечто себе мыслить. А как обстоит с предметом философии? Можно ли представить себе такое нечто, как бытие? Не охватывает ли при попытке сделать это головокружение? И на деле, ближайшим образом мы растеряны и хватаем пустоту. Сущее — это есть нечто: стол, стул, дерево, небо, тела, слова, действие. Сущее, пожалуй, — но бытие? Подобное исключается как ничто, и не кто иной, как сам Гегель сказал: бытие и ничто суть то же са­мое. Философия как наука о бытии — наука о ничто? Мы должны признаться себе в исходном пункте нашего рассмотрения без всякого обмана и приукрашивания: под бытием я ничего не могу ближайшим образом себе мыслить. С другой стороны, настолько же несомненно и то, что мы мыслим бытие постоянно. Мы неисчислимое количество раз каждый день говорим, действительно ли оглашая или мол­ча: это и это *есть* так-то и так-то, то *не есть* так, это *было, будет.* В каждом употреблении глагола мы уже мыслим бытие и всегда как-то [его] понимаем. Мы понимаем не­посредственно: сегодня есть суббота, солнце взошло. Мы понимаем «есть», которое мы используем в речи, но не схва­тываем его. Смысл этого «есть» остаётся замкнутым от нас. Это понимание «есть» и вместе с тем бытия вообще понят­но само собой настолько, что в философии могла расши­ряться до сего дня неоспоримая догма — бытие есть про­стейшее и самопонятнейшее понятие; оно не может нуж­даться и не нуждается в определении. Взывают к здраво­му человеческому рассудку. Но всякий раз, когда здравый человеческий рассудок делается последней инстанцией философии, философия должна стать недоверчивой. Гегель го­ворит в «О сущности философской критики вообще»: «Фи­лософия есть по своей природе нечто эзотерическое, сделан­ное для себя, а не для толпы, и не способное быть приго­товленным для толпы; она есть философия только через то, что она прямо противоположна рассудку и ещё больше здравому человеческому рассудку, под которым понима­ют локальную и временную ограниченность человеческо­го рода; в отношении к последнему мир философии есть в себе и для себя некий перевёрнутый мир»[[36]](#endnote-36). Притязания и мерки здравого человеческого рассудка не смеют притязать на какую-либо ценность и представлять какую-либо инстанцию относительно того, что философия есть и что она не есть.

А если бытие было бы запутаннейшим и темнейшим по­нятием? Если привести бытие к понятию было бы настоя­тельнейшей и постоянно заново подлежащей ухватыванию задачей философии? Сегодня, когда философствуют так варварски и будто в пляске святого Витта, как, может быть, ни в какой период западной духовной истории, сегодня, когда, тем не менее, на всех перекрёстках происхо­дит воскресение метафизики, полностью забыли, что Ари­стотель говорит в одном из своих важнейших исследова­ний «Метафизики»: «Και δη και το παλαιτε και νυν και αει ζητουμενον και αει απορουμενον, τι το ον, τουτο εστι τις η ουσια»[[37]](#endnote-37). — «Издавна и теперь, и в будущем и постоянно искомое и то, обо что всё снова и снова разбивается воп­рос, есть проблема — что есть бытие». Если философия есть наука о бытии, то начальным, конечным и основным воп­росами философии оказывается: что означает бытие? Из чего можно понимать такое как бытие вообще? Как бы­тийное понимание вообще возможно?

**§4. Четыре тезиса о бытии и основные проблемы феноменологии**

Прежде чем мы развернём эти фундаментальные воп­росы, нужно, во-первых, вообще познакомиться ближай­шим способом с разбирательствами о бытии. Для этой цели в первой части лекции мы разработаем как конкретные отдельные феноменологические проблемы некоторые ха­рактерные тезисы о бытии, которые были высказаны в ходе западной истории (Geschichte) философии с античности. При этом нас интересуют не исторические взаимосвязи философских исследований, внутри которых эти тезисы о бытии выступают, но их специфически вещное содержа­ние. Оно должно быть критически обсуждено, так чтобы мы перешли отсюда к вышеназванным основным пробле­мам науки о бытии. В то же время, разбор этих тезисов должен ознакомить нас с феноменологическим родом об­работки проблем, которые относятся к бытию. Как такие тезисы мы выбрали четыре:

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.

2.Тезис восходящей назад к Аристотелю средневеко­вой онтологии (схоластики): к устройству бытия су­щего принадлежат чем-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia).

1. Тезис нововременной онтологии: основные спосо­бы бытия суть бытие природы (res extensa) и бытие духа (res cogitans).
2. Тезис логики в самом широком смысле: ко всяко­му сущему можно говорить «есть» без ущерба для его соответствующего способа бытия; бытие связки.

Эти тезисы кажутся ближайшим образом подобранны­ми произвольно. Будучи рассмотренными ближе, они ока­зываются связанными между собой глубочайшим образом. Рассмотрение названного в этих тезисах ведёт к усмотре­нию того, что эти тезисы даже только как проблемы не могут достаточно быть набросанными, пока не поставлен *фундаментальный вопрос* всей науки о бытии и пока на него не дан ответ: *вопрос о смысле бытия вообще.* Этот воп­рос должна разрабатывать вторая часть лекции. Обсуждение основного вопроса о смысле бытия вообще и выте­кающих из него проблем есть то, что составляет совокуп­ный состав основных проблем феноменологии в их систематике и обосновании. Округу этих проблем мы можем наметить сперва только вчерне.

На каком пути можно проникнуть к смыслу бытия во­обще? Не есть ли вопрос о смысле бытия и задача изъясне­ния этого понятия лишь некий кажущийся вопрос, если, как это обычно бывает, догматически придерживаются того мнения, что бытие есть самое общее и простое поня­тие? Откуда оно [понятие] должно быть определено и во что оно должно быть разрешено?

Такое как бытие даётся нам в бытийном понимании, в понимании бытия, которое лежит в основе каждого отно­шения к сущему. Со своей стороны, отношения к сущему собственны одному определённому сущему, которое мы сами суть, — человеческому вотбытию. К нему принадле­жит и первее всего овозможнивающее каждое отношение к сущему понимание бытия. Понимание бытия само имеет род бытия человеческого вотбытия. Чем изначальнее и со­размернее определим мы это сущее относительно его бытийной структуры, т.е. онтологически, тем вернее мы бу­дем в состоянии схватить принадлежащее вотбытию бы­тийное понимание в его структуре, и тем однозначнее тог­да можно будет поставить вопрос: что есть то, что делает это понимание бытия вообще возможным? Из чего — это значит — из какого предданного горизонта понимаем мы такое как бытие?

Анализ бытийного понимания относительно специфи­ческого ему понимания и понятого в нём и, соответствен­но, его [понятого] понимаемости предполагает по этому упорядоченную аналитику вотбытия. Она имеет задачу выставить основное устройство человеческого вотбытия и охарактеризовать смысл бытия вотбытия. Как изначаль­ное устройство бытия вотбытия онтологической аналити­кой вотбытия разоблачается *временность.* Интерпретация временности ведёт к более радикальному пониманию и схватыванию времени, чем то, которое было возможно в прежней философии. Знакомое нам и традиционно отра­батываемое в философии понятие времени есть лишь отво­док временности как изначального смысла вотбытия. Если временность конституирует бытийный смысл человеческо­го вотбытия, а к бытийному устройству вотбытия принадлежит бытийное понимание, то тогда также и это бытий­ное понимание должно быть возможным только на основе временности. Отсюда открывается вид на возможное под­тверждение тезиса: горизонт, из которого понимается та­кое как бытие вообще, есть время. Мы интерпретируем бытие из времени (tempus). Эта интерпретация есть темпоральная (temporale), а основная проблематика онтологии как определения смысла бытия из времени есть проблема­тика *темпоральности.*

Мы сказали: онтология есть наука о бытии. Но бытие есть всегда бытие сущего. Бытие сущностно разделено от сущего. Как можно постичь это разделение бытия и сущего? Как можно обосновать его возможность? Если само бытие не есть какое-либо сущее, как тогда оно само при­надлежит к сущему, так как всё же сущее и только оно есть? Что это значит: бытие *принадлежит* к сущему? Правиль­ное отвечание на эти вопросы есть основное предположе­ние для того, чтобы пустить в работу проблемы онтоло­гии как науки о бытии. Мы должны смочь однозначно ис­полнить разделение между бытием и сущим, чтобы сделать темой исследования такое как бытие. Это разделение не есть какое угодно разделение, но то, через которое тема онто­логии, и с этим самой философии, впервые приобретается. Оно есть, прежде всего, конституирующее онтологию. Мы обозначим его как *онтологическую дифференцию,* т.е. как деление между бытием и сущим. Впервые при исполнении этого разделения, по-гречески xpiveiv, — не одного суще­го от другого, но бытия от сущего, — мы вступим в поле философской проблематики. Только через это критическое отношение мы удерживаем сами себя внутри поля филосо­фии. Поэтому онтология или философия вообще в разделении от наук о сущем есть критическая наука или же на­ука о перевёрнутом мире. С этим разделением бытия от сущего и тематическим подчёркиванием бытия мы осново-положно выходим нз области сущего. Мы превосходим, трансцендируем его. Поэтому мы можем науку о бытии как критическую науку назвать также *трансцендентальной наукой.* При этом мы перенимаем у Канта не просто поня­тие трансцендентального, но скорее его изначальный смысл и собственную, может быть сокровенную ещё для Канта тенденцию. Мы превосходим сущее, чтобы попасть к бытию. При этом превосхождении мы не превозносимся снова к некоему сущему, которое лежало бы за знакомым сущим как будто некий потусторонний мир. Трансценден­тальная наука о бытии не имеет ничего общего с вульгар­ной метафизикой, которая работает над неким сущим за знакомыми сущими, тогда как научное понятие метафи­зики идентично с понятием философии вообще — [она есть] критическая трансцендентальная наука о бытии, т.е. он­тология. Легко видно, что сделать ясной онтологическую дифференцию и однозначно исполнить её для онтологичес­кого исследования можно только, если выразительно вы­несен на свет смысл бытия вообще, т.е. показано, как вре­менность овозможнивает разделяемость бытия и сущего. На основе этого рассмотрения впервые может быть приве­дён к своему изначальному смыслу и достаточно обосно­ван кантовский тезис: бытие не есть реальный предикат.

Каждое сущее есть *нечто,* т.е. оно имеет своё *«что»* и как это имеет определённый возможный *род бытия.* В пер­вой части лекции мы покажем по случаю обговаривания второго тезиса, что античная, точно так же, как и средне­вековая онтология догматически высказывала это поло­жение — что к каждому сущему принадлежат «что» и род бытия, essentia и existentia, как самопонятное. Для нас же встаёт вопрос: можно ли обосновать из смысла самого бы­тия, т.е. темпорально, то, почему каждое сущее должно иметь и может иметь некое «что», τ′ι и некий возможный способ быть? Принадлежат ли эти определённости — чем-бытие и способ-быть, постигнутые достаточно широко, к самому бытию? Артикулировано ли бытие по своей сущ­ности через эти определения? Тем самым мы стоим перед *проблемой основной артикуляции бытия,* т.е. перед вопро­сом о необходимой *взаимопринадлежности чем-бытия (чтойности)* и *способа-быть* и *принадлежности обоих в их единстве к идее бытия вообще.*

Каждое сущее имеет некий способ-быть. Но является вопросом: имеет ли этот способ-быть во всём сущем тот же самый характер, как полагала античная онтология, и как в основе также и последующее время ещё до сих пор вы­нуждено отстаивать, или же отдельные способы бытия раз­делены между собой. Каковы основные способы бытия? Имеется ли разносложность? Как возможна многослож­ность способов бытия и как её понять из смысла бытия во­обще? Как можно вопреки многосложности бытийных способов говорить о неком едином понятии бытия вообще? Эти вопросы можно охватить вместе в *проблеме возможных мо­дификаций бытия и единства его многосложности.*

Ко всякому сущему, к которому мы относимся, можно говорить и его можно обговаривать с: *«оно есть»* так-то и так-то, несмотря на его специфический род бытия. Бытие сущего встречается нами в понимании бытия. Понимание есть то, что первее всего отмыкает или, как мы говорим, размыкает такое как бытие. Бытие «имеется» только в специфической разомкнутости, которая характеризует пони­мание бытия. Но разомкнутость чего-либо мы называем истиной. Это — собственное понятие истины, как оно по­явилось уже на заре, в античности. Бытие имеется только, если есть разомкнутость, т.е. если есть истина. Но истина есть только, если экзистирует то сущее, которое отмыкает и размыкает, и именно так, что к роду бытия этого сущего принадлежит само размыкание. Мы сами суть такое су­щее. Вотбытие само экзистирует в истине. К вотбытию сущностно принадлежит некий отомкнутый мир и заодно с этим отомкнутость самого себя. Вотбытие по сущности его экзистенции есть «в» истине, и только поскольку оно есть это, оно имеет возможность быть «в» неистине. Бытие име­ется только если истина, т.е. вотбытие экзистирует. И только поэтому наговариваемость на сущее не только возмож­на, но в некоторых границах, соответственно — если пред­полагается, что вотбытие экзистирует, даже необходима. Эти проблемы взаимосвязи бытия и истины мы охватим вместе в *проблеме истинностного характера бытия* (veritas transcendentalis).

Тем самым мы отметили четыре группы проблем, кото­рые составляют содержание второй части лекции: пробле­му онтологической дифференции, проблему основной артикуляции бытия, проблему возможных модификаций бы­тия в его бытийных способах, проблему истинностного характера бытия. Этим четырём основным проблемам соответствуют подготовительно разработанные в первой части четыре тезиса, точнее, из разбора основных проблем во второй части возвратно окажется, что проблемы, с которыми мы предварительно занимаемся в первой части на ведущей нити названных тезисов, не случайны, но выра­стают из внутренней систематики проблемы бытия вообще.

**§5. Методический характер онтологии.**

**Три основных куска феноменологического метода**

Конкретное проведение онтологических исследований в первой и второй части одновременно раскроют для нас взор на род и способ, каким происходят эти феноменологические исследования. Это принуждает нас к вопросу о методическом характере онтологии. Так мы достигнем тре­тьей части лекции: научный метод онтологии и идея фено­менологии.

Метод онтологии, т.е. философии вообще, настолько исключителен, что он не имеет ничего общего ни с одним методом какой-либо другой науки, которые все в качестве позитивных наук имеют дело с сущим. С другой стороны, именно анализ истинностного характера бытия показы­вает, что и бытие как бы основывается в некотором сущем, а именно — в вотбытии. Бытие имеется только, если бы­тийное понимание, т.е. вотбытие, экзистирует. Согласно этому, это сущее требует в проблематике онтологии некоторого исключительного первенства. Оно [первенство] опо­вещает о себе во всех дискуссиях об основных онтологи­ческих проблемах, и, прежде всего, в фундаментальном воп­росе о смысле бытия вообще. Разработка проблем и ответ на вопрос требуют общей аналитики вотбытия. Онтоло­гия имеет в качестве фундаментальной дисциплины ана­литику вотбытия. В этом одновременно заключено то, что саму онтологию нельзя обосновать чисто онтологически. Её собственное овозможнивание отсылает её обратно к су­щему, т.е. к онтическому: к вотбытию. Онтология имеет оптический фундамент, который постоянно просвечивает так же и в прежней истории (Geschichte) философии и кото­рый выражается, к примеру, в том, что уже Аристотель ска­зал: первая наука, наука о бытии, есть теология. Возмож­ность и судьбы философии как произведение свободы вот­бытия человека скреплены с его экзистенцией, т.е. с вре­менностью и тем самым с историчностью (Geschichtlichkeit), и именно в некоем более изначальном смысле, чем [возмож­ность] любой другой науки. Итак, *первая задача* внутри прояснения научного характера онтологии есть *показ её оптического фундамента* и характеристика этого фунди­рования.

*Второе* есть помечание исполняющегося в онтологии как науке о бытии способа познания, что означает *разра­ботку методических структур онтологически-трансцендентального разделения.* Уже в ранней античности виде­ли, что бытие и его определённости некоторым способом лежат в основе сущего, предшествуют ему и суть некое προτερον[[38]](#endnote-38), некое более раннее. Терминологическое обозна­чение для этого характера предшественности бытия перед сущим есть выражение a priori, *априорность,* «более ран­нее». Бытие есть как априори раньше, чем сущее. До сего дня смысл этого априори, т.е. смысл «более раннего» и его возможность не прояснены. Ни разу не спрошено о том, почему бытийные определения и само бытие должно иметь этот характер «более раннего» и как возможно такое «бо­лее раннее». «Более раннее» есть временное определение, но такое, которое лежит не во временном порядке времени, которое мы мерим часами, а то «более раннее», которое принадлежит к «перевёрнутому миру». Поэтому это «бо­лее раннее», которое характеризует бытие, постигается вульгарным рассудком как «более позднее». Единственно интерпретация бытия из временности может сделать усмот­ренным то, почему и то, как с бытием сходится этот харак­тер «более раннего», т.е. априорность. Априорный харак­тер бытия и всех бытийных структур требует соразмерно этому определённого рода доступа и способа постижения бытия — *априорного познания.*

Основные куски, которые принадлежат к априорному познанию, составляют то, что мы называем *феноменоло­гией.* Феноменология есть титул для метода онтологии, т.е. научной философии. Феноменология, если она правильно понимается, есть понятие метода. И поэтому сразу исклю­чено то, что она высказывает какие-либо определённые содержательные тезисы о сущем и занимает некоторую так называемую точку зрения.

Мы не будем здесь останавливаться на том, какие пред­ставления о феноменологии, отчасти через попустительство самой феноменологии, сегодня в ходу. Мы коснёмся только одного примера. Говорили, что моя философская рабо­та будто бы есть католическая феноменология. Наверное, потому, что я придерживаюсь того убеждения, что и такие мыслители, как Фома Аквинский или Дуне Скот кое-что понимали в философии, может быть, даже больше, чем со­временные. Тем не менее, понятие некой католической фе­номенологии ещё более противосмысленное, чем понятие протестантской математики. Философия как наука о бы­тии основополагающе разделяется в своей методике от любой другой науки. Методическое разделение между ма­тематикой и классической филологией не так велико, как разделение между математикой и философией или филоло­гией и философией. Величину раздела между позитивны­ми науками, к которым принадлежат математика и фило­логия, и философией вообще нельзя оценить количествен­но. В онтологии на пути феноменологического метода должно быть постигнуто и схвачено бытие, причём мы заме­тим, что хотя феноменология стала жива только сегодня, то, что она ищет, и то, чего она хочет, было живым в западной философии уже с начала.

Бытие должно быть постигнуто и сделано темой. Бы­тие же, соответственно, есть бытие сущего и поэтому ста­новится доступно ближайшим способом только в исходе от сущего. При этом, хотя постигающий феноменологичес­кий взор должен также направляться на сущее, но так, чтобы при этом приходило к отнятию и к возможному тематизированию бытие этого сущего. Хотя постижение бытия, т.е. онтологическое исследование ближайшим спо­собом и необходимо подходит к сущему, но потом *определённым способом уводится* от сущего *и сводится обратно к его бытию.* Основной кусок феноменологического мето­да в смысле обратного ведения исследующего взора от наивно постигнутого сущего к бытию, мы обозначаем как *феноменологическую редукцию.* Тем самым мы связываем себя по звучанию слова, но не по вещи с центральным термином феноменологии Гуссерля. *Для Гуссерля* феноменоло­гическая редукция, которую он в первый раз выразитель­но разработал в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), есть метод обратного ведения феноменологического взора от естественной уста­новки вжитого в мир вещей и личностей человека к транс­цендентальной жизни сознания и её ноэтико-ноэматическим переживаниям, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. *Для нас* же феноменологическая редукция означает обратное ведение феноменологическо­го взора от определённого как всегда постижения сущего к пониманию бытия (набрасыванию в способе его несок­ровенности) этого сущего. Как каждый научный метод, и феноменологический метод растёт и изменяется на основе исполняющегося именно с его помощью проникновения к вещам. Научный метод никогда не есть техника. Коль ско­ро он становится этим, он отпадает от своей собственной сущности.

Феноменологическая редукция как обратное ведение взора от сущего к бытию не единственный, и ни в коем слу­чае не центральный основной кусок феноменологического метода. Ибо это обратное сведение взора от сущего к бы­тию в то же время требует позитивного принесения себя к самому бытию. Чистое отворачивание есть только негативное методическое отношение, которое нуждается не только в восполнении через позитивное, но [нуждается] именно в приведении к бытию, т.е. в [руководящем] веде­нии. Бытие становится доступным не так, как сущее, мы не просто преднаходим его, но оно соответственно, как нужно будет показать, должно быть приведено ко взору в некотором свободном наброске. Это набрасывание пред-данного сущего на его бытие и его [бытия] структуры мы обозначаем как *феноменологическую конструкцию.*

Но и с ней метод феноменологии ещё не исчерпан. Мы слышали — каждое набрасывание бытия исполняется в ре-дуктивном отходе от сущего. От сущего бытийное рассмот­рение берёт свой исход. Последний же очевидно всегда оп­ределяется фактичным опытом сущего и округой возмож­ностей опыта, которые собственны в то или иное время не­которому фактичному вотбытию, т.е. историческим поло­жением философского исследования. Не в каждое время и не для каждого доступно равным способом всё сущее и его определённые области, и даже если сущее доступно в ок­руге опыта, остаётся ещё вопросом, понимается ли оно в наивном и вульгарном опыте уже в его специфическом роде бытия соразмерно. Поскольку вотбытие по своей собствен­ной экзистенции есть историчное (geschichtlich), то сами воз­можности доступа и способы истолкования сущего в раз­ных исторических положениях суть разные, вариативные. Взор на историю философии показывает, что очень скоро были открыты природа, пространство, душа, но что они, однако, не могли быть схвачены в их специфическом бы­тии. Уже в античности было выставлено усреднённое по­нятие о бытии, которое было применено к интерпретации всего сущего разных бытийных областей и его [то есть су­щего] способов бытия, без того, чтобы само это специфи­ческое бытие было выразительно сделано проблемой в его структуре и могло быть ограничено [от других способов бытия]. Так, уже Платон очень хорошо видел, что душа и её логос есть некое иное сущее, чем чувственное сущее. Однако он был не в состоянии отграничить специфический род бытия этого сущего против рода бытия какого-либо другого сущего или несущего, но для него, точно также, как для Аристотеля и для последующего времени вплоть до Гегеля, а уж тем паче, для пришедших позднее, все он­тологические исследования движутся в некоем усреднён­ном понятии о бытии вообще. Также и онтологическое ис­следование, которое мы выполняем теперь, определено че­рез своё историческое положение, а в единстве с этим, — через некоторые возможности доступа к сущему и через предание предшествующей философии. Состав основных философских понятий из философской традиции сегодня ещё настолько действенен, что это воздействие традиции едва ли может быть переоценено. Поэтому происходит так, что всякое философское разбирательство, даже радикаль­нейшее и начавшееся вновь, пронизано перешедшими [к нему] понятиями, а вместе с этим, — перешедшими [к нему] горизонтами и воззрениями, о которых вовсе не установ­лено твёрдо, что они изначально и подлинно произошли из той области и устройства бытия, которую они претен­дуют схватить. И потому к понятийной интерпретации бытия необходимо принадлежит *деструкция,* т.е. критичес­кая расстройка перешедших и ближайшим способом необ­ходимо применяемых понятий до источников, из которых они почерпнуты.

Эти три основных куска феноменологического метода: редукция, конструкция, деструкция, содержательно взаимопринадлежны и должны быть обоснованы в их взаимопринадлежности. Конструкция философии есть необходи­мо деструкция, т.е. исполняемая в обратном историческом ходе в традицию расстройка переданного, что не означа­ет никакой негации и осуждения традиции на ничтож­ность, но, наоборот, означает именно её позитивное при­своение. Так как к конструкции принадлежит деструкция, философское познание есть по своей сущности в то же время в определённом смысле историческое (historische) позна­ние. К понятию философии как науки, к понятию феноменологического исследования принадлежит, как говорят, и «история философии». История (Geschichte) философии не есть какой угодно довесок в философском учебном процес­се, только для того, чтобы дать повод выбрать что-нибудь как удобную и лёгкую тему для государственного экзаме­на или чтобы однажды оглянуться на то, как было раньше; но историко(historisch)-философское познание есть в себе одно, причём специфический род исторического позна­ния в философии соразмерно её предмету разделяется от любого другого научного исторического познания.

Так охарактеризованный метод онтологии делает воз­можным обрисовывание идеи феноменологии, как науч­ного прохождения философии. Заодно с этим мы получим возможность конкретнее ограничить понятие философии. Так рассмотрение третьей части приведёт снова к началу лекции.

**§6. Очерк лекции**

Итак, мыслительный ход лекции членится на три части.

*Первая часть.* Феноменологически-критическая дис­куссия некоторых

традиционных тезисов о бытии.

*Вторая часть.* Фундаментальноонтологический воп­рос о смысле бытия

вообще. Основные структуры и основные способы бытия.

*Третья часть.* Научный метод онтологии и идея фе­номенологии.

Первая часть распадается на *четыре главы:*

1. Тезис Канта: бытие не есть реальный предикат.
2. Восходящий к Аристотелю тезис средневековой он­тологии: к бытию сущего

 принадлежат чем-бытие (essentia) и бытие-в-наличии (existentia).

1. Тезис нововременной онтологии: основные спосо­бы бытия суть бытие

 природы (res extensa) и бытие духа (res cogitans).

 4.Тезис логики: ко всякому сущему можно без ущерба для его

 соответствующего способа бытия гово­рить и его можно обговаривать через

 «есть». Бытие связки.

Вторая часть соответственно членится *четверояко:*

1. Проблема онтологической дифференции (разделе­ния бытия и сущего).
2. Проблема основной артикуляции бытия (essentia, existentia).
3. Проблема возможных модификаций бытия и един­ство его многосложности.
4. Истинностный характер бытия.

Также и третья часть членится на *четыре главы:*

1. Оптический фундамент онтологии и аналитика вотбытия как

 фундаментальная онтология.

1. Априорность бытия и возможность и структура априорного познания.
2. Основные куски феноменологического метода: ре­дукция, конструкция,

 деструкция.

1. Феноменологическая онтология и понятие фи­лософии.

Что такое история философии?[[39]](#endnote-39)

Исследование философии прошлого, в данном случае аристотелевской, называется историко-философским рас­смотрением.

1. История философии всегда рассматривалась и изу­чалась исходя из определенного образованного сознания. Сегодня господствует типизирующая история духа. («Тип» — в соответствии с чем он сформирован?) История духа понимает себя как строгое исследование фактов, внут­ри определенного способа установления фактов и их предположения. С точки зрения этого «точного» исследования все другое слывет болтовней, даже попытка понять само себя в своей обусловленности и исходной положенности. Философия при этом рассматривается наряду с наукой, ис­кусством, религией и тому подобными образованиями. Тем самым предварительно она содержательно определяется как историческая, имеющая объективные, соответствую­щие объекту связи и свойства.
2. Историческое в философии схватывается только в са­мом философствовании. Оно [историческое] схватываемо только как экзистенция, доступно из чисто фактической жизни, соответственно вместе с историей и благодаря ис­тории. (I.) Но в этом положении заключаются требования принципиальной ясности: 1. смысла осуществления философствования, 2. осуществленности и бытийной связи фи­лософствования с историей.

Эти вопросы нельзя проигнорировать, но и нельзя полагать — поскольку это противоречило бы их внутренней проблематике — будто они могут быть решены сами по себе, без обращения к их истории, и ими можно распоря­жаться как с чем-то уже выясненным. Напротив, именно серьезное отношение к задаче истории философии в фило­софствовании (без компромисса I) осуществляется благо­даря тому, что решающая проблематика II., 1 и 2 удосто­веряет себя как конкретная, определенная, радикальная. Философия есть историческое (т.е. историческивыполнимое понимающее) познание фактической жизни. Оно должно прийти к категориальному (экзистенциальному) пониманию и артикуляции (т.е. осуществляющемуся знанию), в котором данное разделение интерпретируется не в качестве совместности и истока, восходящих к [самому] разделен­ному, а интерпретируется позитивно из основного отно­шения к фактической жизни, жизни как таковой.

Но поскольку теперь руины [прошлого] и их сомни­тельность подвергаются испытанию, философия решается радикально эксплицировать эту фактичность, лишая себя возможности удерживаться на очевидном, на каких угод­но свидетельствах своего владения и возможностей владе­ния, и не потому, что она хочет быть беспредпосылочной, а потому, что она изначально стоит на своей предоснове — на фактическом. Сомнительность и вопрошание утон­чают отношение к истории — [утончают] «как» истори­ческого.

Принципиально все поставлено на обсуждение, на по­нимание в [этом] и из [этого] обсуждения. Это экзистенци­ально определенное понимающее обсуждение является с виду «односторонним» — и будет заблуждением полагать, будто к пониманию приходят, когда историю сгребают в некоторый — при этом не знают в какой — порядок и объективность. Это — слабость и стремление к удобству. Направленность обсуждения имеет свою собственную ра­дикальную силу прояснения и открытия.

История философии, в обычном употреблении этого термина, содержит разнообразную последовательность фи­лософских мнений, теорий, систем, философских максим от 7 в до н.э. вплоть до сегодняшнего дня; а именно [последо­вательность] философий, которые развивались в жизнен­ной взаимосвязи с развитием духовной истории греческо­го народа, которое, со своей стороны, влилось в историю христианства; [последовательность] философий, которые в ходе истории христианских стран (Средневековья и Но­вого Времени) претерпели разнообразные превращения и соответствующие новообразования.

В этом ограничении по времени и месту значение на­звания «история философии» берется в определенной свя­зи; а именно: не только потому, что чаще всего обращение к другим философиям является более или менее честным ди­летантизмом и есть повод ко всякого рода духовным на­падкам, но и потому, что это ограничение следует из са­мого смысла философии.

История философии смотря по обстоятельствам имеет для современности то лицо, в каждом случае то понима­ние и в каждом случае она активно перенимает привычки философии на основе радикальной критики, что та ей ад­ресует; поскольку философия, для которой история вооб­ще есть и в которой каждый живущий соотносит себя с ис­торией *есть* философия, а это значит: 1. реализуется в воп­росах, прежде всего принципиальных, 2. в конкретных поисках ответов: т.е. исследованиях, где решающим и ра­дикальным и ясным является преобразование герменевти­ческой ситуации как проявление самой философской про­блематики.

В каждом поколении или в их чередовании заложены определенные возможности подхода к истории как тако­вой, определенное глобальное понимание всеобщей исто­рии, определенные ценностные предпочтения отдельных эпох и определенные «пристрастия» к отдельным философиям.

Отношение современности к Аристотелю на этот счет, нео­днозначно. Однако со времен Аристотеля имеется скрытое влияние [Аристотеля] на способы рассмотрения и, прежде всего на способы проговаривания, «артикуляцию»: *логика.*

1. Работы, ранее опубликованные в альманахе, оставлены в ори­гинальной редакции переводчиков. [↑](#endnote-ref-1)
2. Husserl E. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen // Husserliana/ Bd. II/ Haag, 1958. S. 24. [↑](#endnote-ref-2)
3. Философия Э. Гуссерля и ее критика. Реферативный сборник. 1983. ИНИОН, с. 103. [↑](#endnote-ref-3)
4. Там же. С.111. [↑](#endnote-ref-4)
5. Husserliana. Bd. П. S. 35. [↑](#endnote-ref-5)
6. Ibid., S. 5-6. [↑](#endnote-ref-6)
7. Husserliana. Bd. П. S. 7. [↑](#endnote-ref-7)
8. Husserliana. Bd. П. S. 68. [↑](#endnote-ref-8)
9. Зотов А.Ф. Феноменология Э. Гуссерля \\ Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М., 1994. С. 231-232. [↑](#endnote-ref-9)
10. См.: Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1957, S. 260. [↑](#endnote-ref-10)
11. Barth К. Der Römerbrief. München, 1922, S. 35. [↑](#endnote-ref-11)
12. См.: Исаев С.А. Теология смерти. М., 1991. С. 172. [↑](#endnote-ref-12)
13. Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С. 33. [↑](#endnote-ref-13)
14. Перевод Б.Г.Столпнера. Цит. по изданию: Г.В.Ф.Гегель. Эстетика. Собрание сочинений в 4-х томах, т.2 М. Искусство, 1969. Под редакцией Мтх. Лифшица. (Прим. перев.) [↑](#endnote-ref-14)
15. Цит. По изданию: В. О. Лихтендштатд. Гете. (Борьба за реалистическая мировоззрение) // Государственное издание. Петербург. 1920, под. ред. А. Богданова. (Прим. перевод.) [↑](#endnote-ref-15)
16. Цит. по: А. Силезский. Херувимский странник (Остроумные речения и вир­ши) Перевод Гучинской Н. О. // Наука. СПб., 1999 [↑](#endnote-ref-16)
17. Перев. Е.Эткинда. Цит. по: Гельдерлин. Сочинения. // М., «Художествен­ная литература», 1969; Сост. А.Дейч, комм. Г. Ратгауза [↑](#endnote-ref-17)
18. Цит. по изд.: Кант «Критика чистого разума», «Философское наследие», т. 118, М., Мысль 1994; пер. Н. Лосского, сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным. [↑](#endnote-ref-18)
19. Цит. по изданию: И. В. Гете. Собр. соч. в 10-ти томах, т. 1, М., Художе­ственная литература, 1975. [↑](#endnote-ref-19)
20. Перевод Сиверцева Е.Ю. Фрагмент, озаглавленный Богиня "Истина". Парменид, 1, 22-32 опубликован в 54 томе Полного собрания сочинений М.Хайдеггера. (Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 54. Fr.am M., 1982. S.l-9) [↑](#endnote-ref-20)
21. Прив. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989. С. 287 [↑](#endnote-ref-21)
22. Данный фрагмент, опубликованный в сборнике «Размышления о по­эзии Гельдерлина» (Heidegger M. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main, 1981), переведен Сиверцевым Е.Ю., стихотворные фрагменты даются в переводе Миклиса Г. [↑](#endnote-ref-22)
23. Немецкое слово Bestimmung имеет два главных значения — назначение и определение. Хайдеггер употребляет данный термин, желая подчеркнуть то обстоятельство, что предназначение всегда нуждается в своем соб­ственном определении, а определение конституирует предназначение. [↑](#endnote-ref-23)
24. Фридрих Гельдерлин (1770-1843) — немецкий поэт-романтик. [↑](#endnote-ref-24)
25. Перевод по изданию Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Band 13. Frankfurt-am-Main. 1983. S. 231-236 и послесловие выполнены Сиверцевым Е.Ю. [↑](#endnote-ref-25)
26. Данный текст представляет собой перевод введения к курсу лек­ций летнего семестра 1927 года, прочитанных в университете Марбурга. Перевод выполнен Ивановым В.Л. по изданию: M.Heidegger.GA Bd 24, 1975 [↑](#endnote-ref-26)
27. Новая разработка третьего отдела первой части «Бытия и вре­мени». (Примечание автора) [↑](#endnote-ref-27)
28. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: В 2 т. T.I. M.. 1987. С. 182. (Здесь и далее ссылки автора или редактора немецкого издания. Перевод всех цитат и ссылки на соответствующие места в рус­ских изданиях сделаны переводчиком.) [↑](#endnote-ref-28)
29. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Спб.. 1992. С. 322. [↑](#endnote-ref-29)
30. Ясперс К. Психология мировоззрений. Берлин, 1925. С. 1. [↑](#endnote-ref-30)
31. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 331 и далее. [↑](#endnote-ref-31)
32. Там же. Ср. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 661. [↑](#endnote-ref-32)
33. Ср. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 669. [↑](#endnote-ref-33)
34. Там же. С. 685. [↑](#endnote-ref-34)
35. Положенное (лат.) [↑](#endnote-ref-35)
36. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2т. Т. 1. М., 1972. С. 279-280. [↑](#endnote-ref-36)
37. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 188. [↑](#endnote-ref-37)
38. То, что первее (древнегреч.) [↑](#endnote-ref-38)
39. Перевод выполнен Бочаровым А.Б. по изданию Martin Heidegger. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einfuhrung in die Phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main, 1985. [↑](#endnote-ref-39)