

КАРЛ ЯСПЕРС

КАРЛ ЯСПЕРС

РАЗУМ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ



РАЗУМ

И ЭКЗИСТЕНЦИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАЖН-ПЛЮС



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Ясперс Карл

РАЗУМ  
*и*  
ЭКЗИСТЕНЦИЯ

---

МОСКВА  
КАН  Н<sup>+</sup>

2013

УДК 1/14  
ББК 87.3  
Я83

## Ясперс Карл

Я83 Разум и экзистенция / К. Ясперс; пер. А.К. Судакова. — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2013. — 336 с.

ISBN 978-5-88373-347-4

В настоящем издании объединены три работы немецкого философа Карла Ясперса (1883—1969), каждая из которых по своему служит введением в его учение. Лекции «Разум и экзистенция» (1935) обрисовывают своеобразие «современной философской ситуации» в свете творческого деяния Киркегора и Ницше и необходимое единство «живой жизни» и рациональности сквозь призму тем духа, истины, коммуникации. Философия Ясперса предстает как экзистенциальная метафизика жизни в ее цельном соотношении с разными аспектами «объемлющего». Эти же проблемы — «объемлющего», истины перед лицом авторитета и исключения, и трансрациональной действительности — служат путеводной нитью для «Философии экзистенции» (1938). Наконец, работа «Разум и противоразум в наше время» (1950) посвящена противоположности рационального пафоса экзистенциально-сознательной философии и антирациональных идеологических формаций массового общества, о судьбе той культуры, где «разум не осуществляется». Разумное мышление и в его экзистенциальной полноте возможно лишь в индивиде, силою свободного решения осознающем себя как самость.

*Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.*

УДК 1/14  
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-347-4

© Перевод с нем. Судаков А.К., 2013  
© Издательство «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация», 2013

# Разум и экзистенция

Перевод осуществлен по изданию:  
 Jaspers, Karl. Vernunft und Existenz.  
 München, Piper, 1960.

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ. Происхождение современной философской ситуации (*Историческое значение Киркегора и Ницше*)

*Вторая – пятая лекция. Основные идеи к философскому просветлению разума и экзистенции*

ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ. Объемлющее

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ. Истина как сообщимость (Mittelbarkeit)

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ. Приоритет и границы разумного мышления

ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ. Возможности современного философствования

Примечания

## ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ

*Происхождение  
 современной философской ситуации  
 (историческое значение Киркегора и Ницше)*

1. Историческое напоминание. – Современная ситуация.
2. Киркегор и Ницше.

Общее в их мышлении: проблематизация разума; подозрительность в отношении к человеку науки; против системы; бытие как бытие-ис-толкованным (*Ausgelegtsein*); маска; само бытие; честность; необходимый для них читатель.

Действительность их мыслящей экзистенции; эпоха; их задача; восприятие субстанциального изменения в сущности человека; они преодолели модерн: 1) безграничная рефлексия; 2) порыв к истокам; 3) опора в трансценденции. – Их бытие как исключение.

Способ, каким они сами себя понимали: против возможных смещений; их самосознание; их сознание неудавшегося (*Mißratensein*), бытия-исключением, одиночества; провидение и случайность; танец; это – не пророчество. – Поступок.

3. Значение ситуации в философии, созданной Киркегором и Ницше. Двусмысленность их обоих. Чем сбивает с толку их влияние на умы. Задача философствования в отношении к ним. – Вопрос: что теперь? – Извлеченный нами из ситуации вопрос: разум и экзистенция.

Разумное немислимо без иного – неразумного; как и в действительности оно тоже не встречается без этого иного. Здесь остается только вопрос, в какой форме выступает это неразумное, каким оно остается, вопреки всему, и как оно постигается.

Философствованию присуще стремление уловить неразумное и противоразумное; оформить его силой разума, превратить его в некоторый способ бытия разума, и даже – показать, что в конце концов оно тождественно разуму: всякое бытие должно стать порядком и законом.

Но против этого стремления обращено честное чувство или упрямая воля. Они признают и утверждают непреодолимое неразумное.

Для *знания* оно существует в непроницаемом моменте всякого «здесь» и «теперь»; в материи это то, что лишь охватывается, но не поглощается разумной фор-

мой; оно есть в действительном существовании, таком, а не ином, и подчиненном именно этим, опытно переживаемым нами, а не иным закономерностям; оно есть в содержаниях веры религиозного откровения. Всякое философствование, которое хотело бы разложить бытие в чистую разумность, тоже против собственной воли удерживает неразумное, даже если оно будет сведено в нем к остатку некоторой безразличной материи, первофактума, толчка, случайности.

Возможностями знания овладевает *воля*. Возникает борьба за и против разума. Стремлению к покою постижимого в чистоте прозрачного разума противостоит стремление нанести поражение разуму, поставить его не только в определенные границы, но в услужение. Желают подчиниться непонятому сверхчувственному, которое, однако же, выступает в мире с требованиями, выражаемыми в произнесенных людьми предложениях; или же хотят подчиниться природному так-бытию влечений и страстей, непосредственности того, что оказывается присутствующим. Но эти способы стремления соответствующее им философствование все-таки переводит в некоторое знание о неразумном: стремление ринуться в неразумное, противоразумное, сверхразумное высказывает себя как знание о нем. В самом радикальном упрямстве противостояния разуму ещё остается минимум разумности.

Чтобы показать, как в основе всякого мышления проявляется многозначное само по себе разделение на разум и не-разум, нам потребовалось бы изложить историю философии в свете некоторого постоянно присутствующего в ней принципа. Напомним о нескольких пунктах из этой истории:

*Греки* уже сознавали, в мифологической форме, эту проблему бытия. Ясность греческих божеств была окружена, словно границей их знания и силы, возвышенной непостижимостью мойр<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Мойры – в древнегреческой мифологии богини судьбы: Клото, Лахесис и Атропос, дочери Ночи (по другим вариантам – дочери Зевса и богини справедливости Фемиды. Под их покровительством находились рождение и смерть человека;

Большинство философов мимоходом, но в весомых выражениях, касаются того, что недоступно для их разума:

Сократ, когда он хотел действовать, слышал голос непонятного демониона, не советовавший ему совершать эти поступки<sup>2</sup>.

Платону знакомо безумие, которое меньше разума, как болезнь, но больше разума, как внушенное богом: только благодаря этому безумию поэты, влюбленные, философы достигают созерцания бытия<sup>3</sup>.

Согласно Аристотелю, обладание счастьем хотя и создается в человеческих делах разумным размышлением, однако не им одним: счастье наступает вопреки расчету и без него<sup>4</sup>. Для Аристотеля есть люди, обла-

---

от них зависели также внешняя и внутренняя упорядоченность и закономерность жизни. (Прим. перев.)

<sup>2</sup> Сократ у Платона говорит о себе: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (Платон. Феар II Платон. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 122). (Прим. перев.)

<sup>3</sup> Имеется в виду речь Сократа о четырех видах ниспосылаемого богами «неистовства» в диалоге Платона «Федр» (Платон. Федр 244–265 II Платон. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 152–166). (Прим. перев.)

<sup>4</sup> «Благополучие (euryagian) доставляется не только рассудительностью и добродетелью, благополучными мы называем и удачливых счастливцев (eutycheis), полагая, что счастливая удача (eutychias) приводит к благополучию и к тому же самому, что и знание... Ведь мы видим, что существуют удачливые счастливцы, люди безрассудные весьма преуспевают там, где царит случайность, а иные и там, где требуется мастерство [умелость] (techne), но при том и от случайности зависит многое, например в военачалии и при управлении кораблем... Совершенно очевидно, что успех к ним приходит не от рассудительности» (Аристотель. Евдемова этика. Кн. 8.2; цит. по: Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. Москва: Мысль, 1987. С.520-525). (Прим. перев.)

дающие началом, которое лучше размышляющего разума; они – *aloi*: их предприятие удаётся им, кажется, без всякого разума и вопреки разуму.

Эти примеры соседствуют с общей формой греческой мысли, противопоставляющей бытие кажимости (Парменид<sup>5</sup>), сущее пустоте (Демокрит<sup>6</sup>), подлинному бытию – небытию (Платон<sup>7</sup>), форме – материи (Аристотель<sup>8</sup>).

На почве *христианства* противоположность разума и не-разума развивается как противоположность разума и веры во внутреннем мире единичного человека: недоступное для разума уже не рассматривается более только как иное, но оно само есть откровение высшего. В мирозерцании неразумное уже не считается бо-

---

<sup>5</sup> Ибо нет ничего и не будет на свете иного,  
Кроме Бытного, кроме того, что Мойра в оковах  
Держит недвижимым и цельным. А все остальное – лишь  
имя,  
Все, что смертные в вере своей как истину ставят,  
Все, что есть и не есть, рождается и погибает,  
Место меняет свое и меняет яркие краски

(Парменид. О природе, фр.8, 36–41) (Прим. перев.)

<sup>6</sup> Аристотель в «Физике» писал: «Демокрит, Левкипп и Эпикур принимали атомы и пустоту. Атомами они называли некие тела, неделимые из-за малой величины и неделимые из-за твёрдости...»; и, кроме того: «Сторонники Демокрита говорят, что существует пустота... Утверждающие, что существует пустота, считают, что она причина движения. Ведь если нет пустоты, то не может быть и движения», или коротко: «существующее – атомы, несуществующее – пустота...» (цит. по: Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. – Ленинград: Наука, 1970. С. 264, 254, 246). (Прим. перев.)

<sup>7</sup> Платон противопоставляет идеям (эйдосам) как бытию иное, которое есть «существующее небытие» (Платон. Софист. 258b // Платон. Соч.: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 331). (Прим. перев.)

<sup>8</sup> Материя, или материальная причина, у Аристотеля есть «то содержимое вещи, из чего она возникает», тогда как форма или формальная причина есть «суть бытия вещи» (Аристотель. Метафизика 1013a // Аристотель. Соч.: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 146). (Прим. перев.)

лее глупой случайностью или слепым беспорядком, или же удивительным превосходящим разум началом, но представляется всеобъемлющим как провидение. Все основные мысли веры, недоступной для разумного постижения, могут быть высказаны только в виде противоразумных антиномий; всякая разумная однозначность в истолковании веры превращается в ересь.

В *новейшие века* Декарт<sup>9</sup> и все последовавшие за ним совершили, в противоположность этому, радикальное обоснование разума только на нем одном, во всяком случае, в философском измышлении бытия, которое совершает для себя индивид. В то время как Декарт ещё оставлял в неприкосновенности общество, государство и церковь, впоследствии возникла установка Просвещения: при помощи того, что я значимым образом мыслю, и что я познаю в эмпирическом изыскании, я могу достигнуть правильного устройства мира. Разумное познание в смысле беспредпосылочной всеобщезначимости составляет достаточное основание человеческой жизни вообще. Этой философии разума, – классифицируют ли ее как рационализм или как эмпиризм, – с самого же начала нанесли ответный удар мыслители, которые, сами в полной мере обладая этой разумностью, видели в то же время ее границу и то иное, что значительно для нас прежде всякого разума и что впервые делает возможным самый этот разум и налагает на него обязательства. Декарту противостоит Паскаль<sup>10</sup>; Декарту, Гоббсу<sup>11</sup>,

---

<sup>9</sup> Декарт, Рене (1596–1650) – французский математик, физик, философ. По мнению многих историков, основоположник новоевропейской традиции рациональной философии в основу метафизики положил метод радикального сомнения в достоверности опыта. Создатель аналитической геометрии и механицистской программы в физике. Предвосхитил создание теории рефлексов в физиологии. (*Прим. перев.*)

<sup>10</sup> Паскаль, Блез (1623–1662) – французский математик, физик, философ и литератор. Один из основоположников теории вероятностей и математического анализа. В философии оставил неповторимый след возникший в апологетических целях труд Паскаля «Мысли о религии и других предметах»

Гроциу<sup>12</sup> противостоит Вико<sup>13</sup>; Локку<sup>14</sup>, Лейбницу<sup>15</sup>, Спинозе<sup>16</sup> противостоит Бейль<sup>17</sup>.

---

(изданы посмертно). Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. М.: АСТ, Пушкинская библиотека: 2003. О нем см.: Тарасов Б.Н. Паскаль. М.: Молодая гвардия, 1979. (Прим. перев.)

<sup>11</sup> Гоббс, Томас (1588–1679) – английский философ, один из основных теоретиков естественного права. (Прим. перев.)

<sup>12</sup> Гроций, Гуго (1583–1645) – голландский юрист и политик, драматург и поэт. Один из наиболее влиятельных в Новое время теоретиков естественного права, на основании принципов которого положил основание теории международного права. Самые известные сочинения: «О праве войны и мира, три книги» (1625); «Об истине христианской религии» (1627). (Прим. перев.)

<sup>13</sup> Вико, Джамбаттиста (1668–1744) – итальянский философ, творец философии истории в ее современном смысле. Главное произведение: «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) (М.-К.: REFL-book, 1994.) (Прим. перев.)

<sup>14</sup> Локк, Джон (1632–1704) – английский философ и педагог. Критик теории врожденных идей, сенсуалист в теории познания. Основные сочинения: «Опыт о человеческом разумении» (1690), «Два трактата о правлении» (1690), «Мысли о воспитании» (1693), «Разумность христианства» (1695). (Прим. перев.)

<sup>15</sup> Лейбниц, Готтфрид Вильгельм (1646–1716) – немецкий философ, логик, математик, физик, юрист, дипломат. Разработал основы математического анализа, сформулировал закон сохранения энергии. К учению Лейбница о бессознательной психической жизни восходит традиция философии и психологии бессознательного XIX–XX веков. Один из крупнейших философов эпохи Просвещения, создатель системы «монадологии». Основные философские сочинения: «Рассуждение о метафизике» (1685), «Новые опыты о человеческом разуме» (1704), «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710), «Монадология» (1714). (Прим. перев.)

<sup>16</sup> Спиноза, Барух (1632–1677) – голландский философ-рационалист. Основные сочинения: «Трактат об усовершенствовании разума...» (1662), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика, доказанная геометрическим способом» (1677). (Прим. перев.)

<sup>17</sup> Бейль, Пьер (1647–1706) – французский философ-скептик, издатель «Исторического и критического словаря» (1696,

Кажется, все философствование XVII и XVIII веков совершается в этой великой антитезе. Но мыслители противостояли друг другу непримиримо, идеи взаимно исключали друг друга.

В отличие от этого мира мысли, явилась поразительная попытка философов *немецкого идеализма* – достичь примирения благодаря тому, что в самом разуме они видели *более* чем только разум. Превзойдя все до тех пор испытанные возможности, немецкая философия в свою великую пору разработала понятие разума, которое, будучи исторически самобытным, создало в лице Канта новый исходный пункт, затем у Гегеля потерялось в некой фантастической постройке, но разбило уже и саму эту постройку в Фихте и Шеллинге.

Мы обзираем мышление тысячелетий: всякий раз – в каком бы виде ни выступало иное для разума – нам кажется все-таки, что это неразумное в процессе разумного постижения или превращают в разум, или признают на его собственном месте как границу, но затем улавливают и ограничивают разумом в его возможном воздействии, или же переживают и разворачивают как источник новой и лучшей разумности.

Такое впечатление, словно бы в основе мышления этих эпох при всем его беспокойстве все ещё лежит покой разума, никогда не подвергаемого сомнению радикально и в целом. Ведь всякое сознание бытия имело свое последнее основание в разуме или в Боге. Все проблематизации ещё окружены бесспорной самоочевидностью; или же они – совершенно индивидуальные прорывы, лишённые историчных последствий и не достигшие даже понимания самих себя. Все противодействия стихии разумности подобны здесь лишь далекому грому, возвещающему будущие грозы, которые только могут разразиться, но ещё не разразились.

Таким образом, великая история философии Запада от Парменида и Гераклита до Гегеля может предстать перед нами как сплошное и законченное единство. Ве-

ликие персонажи этой истории ещё и сегодня сохраняются в философской традиции, и их наследие пробуждается снова и снова против распада философской мысли, как подлинное спасение философии. Вот уже сто лет, как отдельные философы поочередно становятся предметом особенно пристального изучения и восстановления их учений. Быть может, мы знаем сегодня целокупность учений прошлого, в смысле доктрин (Lehrstücke), лучше, чем кто бы то ни было из великих философов прежних времен. Но сознание превращения этой целокупности в одно только знание об учениях и об истории, отвлечения ее от самой жизни и от фактически исповедуемой истины, сделало все же эту традицию, – как бы величественна она ни была и сколько бы удовлетворения она ни приносила нам и прежде, и сегодня, – в предельном смысле проблематичной, – а именно, если полагают, что с ее освоением уже постигается истина философствования, или тем более, что эта истина заключена в ней самой.

Ибо в действительности человека западной культуры неприметно произошло нечто чудовищное: распад всех авторитетов, радикальное разочарование горделивого доверия к разуму, разложение всех связей, которое, казалось бы, делает отныне возможным все, абсолютно все. Оперирование старыми словами может казаться просто покровом, скрывающим от нашего испуганного взора готовые прорваться силы хаоса, против которых у нас нет другой силы, кроме силы продлеваемой ещё на какое-то время иллюзии. Страстное повторение этих слов и этих учений, пусть правдивое и благонамеренное, не оказывает, похоже, настоящего действия, остается бессильным призывом. Подлинное философствование должно бы соответствовать этой новой действительности и должно бы само находиться в ней.

Современная философская ситуация определяется тем фактом, что значение двух философов: *Киркегора*<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Киркегор, Сёрен (1813–1855) – датский литератор и богослов, философ. Предтеча экзистенциального направления в философствовании, своеобразный аналитик «эстетического»,

и Ницше<sup>19</sup>, – с которыми при жизни не считались, и которые затем ещё долго оставались незаметными в истории философии, – постоянно возрастает. Между тем как все философы после Гегеля по сравнению с ними все более отходят на второй план, сегодня они уже, в сущности, бесспорно признаны подлинно великими философами своей эпохи: это доказывает их влияние, как и число их противников. Почему же эти двое суть философы нашего времени, которых уже невозможно игнорировать?

Как в ситуации философствования, так и в ситуации действительной жизни человека Киркегор и Ницше выступают как выражение судьбы (*Ausdruck des Verhängnisses*), которая как таковая тогда ещё не была никем замечена – разве что в мгновенных, вскоре опять забываемых предчувствиях, – но которая в них уже понимает себя.

Вопрос о том, что такое на самом деле эта судьба, сегодня ещё остается открытым; сопоставление этих двух мыслителей хотя и не дает ответа на вопрос, но ставит сам вопрос отчетливее и настоятельнее<sup>а)</sup>. Это сопоставление тем более важно, что не могло быть никакого влияния одного философа на другого<sup>б)</sup>; и что различие между ними являет с тем большей внушительно-

---

«этического» и «религиозного» типов внутренней жизни личности. В конце жизни полемически противопоставил свое экзистенциальное понимание христианской веры и жизни формализованному «христовству» официальной церкви. Основные сочинения: «Или-или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Философские крохи» (1844), «Стадии жизненного пути» (1845), «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (1846), «Болезнь к смерти» (1849), «Мгновение» (1855). (Прим. перев.)

<sup>19</sup> Ницше, Фридрих (1844–1900) – немецкий литератор и философ, критик культуры, религии и философии Нового времени. Основные сочинения: «Рождение трагедии из духа музыки» (1871), «Несвоевременные размышления (1872–1876), «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Веселая наука» (1882), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887), «Антихрист» (1888), «Воля к власти» (изд. Посмертно, 1901). (Прим. перев.)

стью их общие черты. Ибо их родство, на фоне которого различие может предстать чем-то малозначительным, в совокупности их биографий и вплоть до малых деталей их мышления проявляется столь убедительно, что кажется, будто их существо было создано необходимостью духовной ситуации их века. В них совершился сдвиг в западном философствовании, окончательное значение которого сегодня ещё невозможно оценить в полной мере.

Общее между ними – их *мысль* и их *человеческое бытие*, и то и другое – в неразрывной соотнесенности с мгновением этой *эпохи*, и они сами *понимали* это именно так. Поэтому мы хотим обрисовать здесь их общие черты, во-первых, в их *мышлении*, во-вторых, в *действительности их мыслящей экзистенции*, в-третьих, в присущем им способе *самопонимания*.

Их мышление создает новую атмосферу. Они переходят все границы, до них ещё остававшиеся самоочевидными. Такое впечатление, словно они уже ничего больше не страшатся в мысли. Все наличное как бы поглощается в головокружительном движении всасывающей силой (*Saugkraft*): у *Киркегора* – внемирового христианства, подобного ничто и являющего себя только в отрицании (абсурде, мученичестве) и в отрицательной решимости; у *Ницше* – вакуума, из которого с отчаянной силой должно родиться новое бытие (вечное возвращение и соответствующая догматика Ницше).

Оба они, из глубины экзистенции, поставили под сомнение *разум*. Всестороннее сопротивление чистому разуму на таком высоком уровне фактически воплощенных возможностей мысли ещё никогда прежде не было столь радикальным. Эта проблематизация нигде не была у них враждебностью к разуму, – напротив, они оба пытаются безгранично усвоить себе все способы бытия разумности; она не есть и философия чувства – ибо оба они неустанно стремятся к понятию как выражению мысли; и тем более она не есть догматический скептицизм – напротив, все их мышление устремлено к подлинной истине.

В духовно величественной форме, осуществляющей на протяжении целой жизни серьезность философствования, они приносят – не отдельные учения, не основную позицию, не картину мира, а – новую *совокупную установку мышления* (*denkende Gesamthaltung*) человека в стихии бесконечной рефлексии, которая сознает, что как рефлексия она нигде не может обрести для себя твердой почвы. Ничто в отдельности не характеризует их сущности, никакого определенного учения или требования, как отдельно и устойчивого, мы не можем у них позаимствовать.

В силу сознания их истины для них обоих подозрительна истина в более наивном обличье *научного* знания. Они не подвергают сомнению методическую правильность научного познания. Но *Киркегор* удивляется, смотря на ученых профессоров: они в большинстве своем живут себе и умирают, будучи привержены фантазии, что так продолжается и дальше, и что если бы им было дано прожить подольше, они, в непрерывном прямом восхождении, постигли бы все больше и больше; они не переживают умственной зрелости, для которой наступает критическая точка, где совершается перелом (*wo es umschlägt*), и где отныне надлежит в прирастающем постижении все более и более постигать, что существует нечто, чего мы постичь не можем<sup>1)</sup>. Он считает, что это самый ужасный род жизни: околдовать весь мир своими открытиями и богатством своего духа, объяснить всю природу и не понимать себя самого<sup>2)</sup>. *Ницше* неисчерпаем в разлагающих анализах типов ученых, которые лишены подлинного смысла своей практики, не могут быть самими собою, и, однако, мнят, будто своим, в конечном счете, ничтожным знанием постигли само бытие.

Проблематизация всякой замыкающейся в себе разумности как сообщимости истины в ее целом делает их обоих радикальными противниками «*системы*», т.е. той формы философии, какую она имела в течение тысячелетий и которая привела ее в немецком идеализме к ее последнему блеску. Система есть для них уклонение от действительности, а потому ложь и обман. *Киркегор* понимает, что существование может быть системой для Бога, но не для экзистирующего духа; система и завер-

шенность соответствуют друг другу, но существование есть их прямая противоположность<sup>3)</sup>. Философ системы, как человек, подобен тому, кто строит дворец, но сам живет в хижине неподалеку: это фантастическое существо само не живет в том, что оно мыслит – но мысли человека должны быть той постройкой, в которой он живет, иначе налицо искажение (*eines Mannes Gedanken müssen der Bau sein, in dem er wohnt, sonst ist es verkehrt*)<sup>4)</sup>. Основной вопрос философии: что такое она сама и что такое наука? – ставится заново и с неумолимой прямоотой. Ницше желает сомневаться лучше, чем сомневался Декарт<sup>5)</sup>, видит готический штурм небес (*gotische Himmelsstürmerei*) в терпящей фиаско попытке Гегеля привнести разум в развитие<sup>6)</sup>. Воля к системе есть для него недостаток добросовестности<sup>7)</sup>.

Но что такое на самом деле знание – это оба высказывают одинаково. Оно есть для них не что иное, как *истолкование* (*Auslegung*). Также и свое собственное мышление они понимают как акт истолкования (*Auslegen*).

Истолкованию же нет конца. Существование, по *Ницше*, допускает бесконечное множество истолкований. То, что происходит и что делается, всегда открыто для *Киркегора* ещё и некоторому новому пониманию: будучи истолковано, оно становится новой действительностью, которая прежде была сокрыта; а потому жизнь во временности никогда не может стать вполне понятной для человека, ни один человек не может абсолютно проникнуть до глубин своего сознания.

Но они оба используют аллегория истолкования для описания знания о бытии ещё и таким образом, как если бы бытие расшифровывалось для нас в акте истолкования истолкования. *Ницше* хочет освободить грунтовый текст (*Grundtext*) *homo natura* от записей (*Übermalungen*) и читать его в его действительном виде<sup>8)</sup>. *Киркегор* придает своим сочинениям только одно значение: они имеют целью снова прочесть первописьмена индивидуальных, гуманных экзистенциальных отношений<sup>9)</sup>.

С этими основными идеями связано то, что оба – самые открытые и беззаботные мыслители – обнаруживают соблазнительную готовность к *потанности* и маске.

Маска составляет для них неотъемлемую принадлежность бытия истинным. Косвенное сообщение становится для них единственной формой сообщения подлинной истины; а косвенное сообщение есть, как выражение, один из моментов нерешенности этой истины во временном существовании, в котором истина в становлении должна ещё быть избрана из истока каждой экзистенции.

Правда, они оба встречаются в своих рассуждениях ту основу, которая могла бы быть в человеке самим бытием: *Киркегор* противопоставляет всей философии, которая от *Парменида* до *Декарта* и *Гегеля* говорит: мышление – это бытие<sup>20</sup>, – положение: Как ты веришь, таков ты и есть, вера есть бытие<sup>10</sup>). *Ницше* замечает волю к власти. Но вера, как и воля к власти – это только *signa*, которые, в свою очередь, отнюдь не указывают прямо на то, что они имеют в виду, но сами опять-таки допускают безграничное множество интерпретаций.

При этом решающий мотив для обоих – *добросовестность* (*Redlichkeit*). Это слово для них обоих одинаково есть выражение предельной добродетели, которой они готовы подчиниться. Она остается для них минимумом безусловности, которая ещё возможна в ситуации сбивающей с толку утраты достоверности всех вообще содержаний. Но она становится для них также возносящим на головокружительные высоты требованием правдивости, ставящей под сомнение даже себя самое и составляющей противоположность той дешевой произвольности, которая мнит, будто с бесспорностью варвара обладает однозначной истиной (*die schwindeler-*

---

<sup>20</sup> Мысль и цель этой мысли – одно: ведь ты не приищешь Мысли без Бытности той, которая в ней изречется (*Парменид*). О природе, фр.8, 34–35 // *Эллинские поэты*. М.: Ладомир, 1999).

«Если я называю *качество*, я называю простую определенность; благодаря качеству одно наличное бытие отличается от другого или есть некоторое наличное бытие; оно есть для себя самого, т.е. оно существует благодаря этой простоте, опираясь на себя. Но вследствие этого оно есть существенным образом *мысль*. Отсюда понятно, что бытие есть мышление... » (*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Vorrede*. Stuttgart: Ph.Reclam jun., 1987. S. 48). (*Прим. перев.*)

regende Forderung einer sich selbst noch in Frage stellenden Wahrhaftigkeit, die das Gegenteil ist von der billigen Gewaltsamkeit, die das Wahre eindeutig in barbarischer Fraglosigkeit zu besitzen meint).

Можно задать вопрос: а говорится ли вообще ещё хотя бы что-то в подобном мышлении. В самом деле, Киркегор и Ницше осознают, что понимание их мышления отнюдь не доступно человеку, уже просто как мыслящему человеку. Все дело в том, *кто таков тот, кто понимает*.

Они обращаются к *индивиду* (Einzelner), который должен сам по себе привнести и породить то, что они могут сказать лишь косвенно. Для Киркегора имеет силу процитированное им суждение Лихтенберга: «Подобные сочинения – это зеркала: если в них заглянет обезьяна, то отражение никак не будет апостолом» (Solche Werke sind Spiegel: wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen)<sup>11)</sup>. Ницше называет способность понимать его отличием, которое ещё нужно заслужить<sup>12)</sup>. Он объявляет невозможным проповедовать истину там, где образ мысли низок<sup>13)</sup>. Оба писателя ищут соответственно себе читателя.

Способ мышления, характеризующегося названными выше чертами, имеет своим основанием *экзистенцию* Киркегора и Ницше, поскольку эта экзистенция у каждого из них неповторимо индивидуальным образом принадлежит современной ему эпохе. То, что никакая отдельно взятая мысль, никакая система, никакое требование не являются сами по себе решающими, следует из того, что оба мыслителя уже не просто приводят к полноте завершенности некую эпоху, – что они *не создают никакого мира* и не намерены создавать вновь в образе исчезающий мир. Они не чувствуют себя положительным выражением своей эпохи; скорее, напротив: они *негативно* выражают своим бытием, что она такое: безусловно отвергнутая ими, постигнутая ими в своем упадке эпоха. Кажется, что их задача состоит в том, чтобы *до конца* осуществить в своем собственном существе *опыт этой эпохи*, самому быть в полной мере ее действительностью, чтобы преодолеть ее. Это удаётся им поначалу невольно, а затем сознательно, потому что они – не представители сво-

его времени, а вызывающие отторжение и возмущение *исключения*. К этому следует присмотреться поближе.

Они оба осознают, пусть неопределенно, свою задачу уже в последние годы юности. Охватывающее всего человека молчаливое *решение*, иногда уже неосознаваемое, но затем вынуждаемое собственной волей человека, увлекает их в самое радикальное *одиночество*. Без должностей, без брака, без всякой активной деятельности в существовании (*tätige Wirksamkeit im Dasein*), они все-таки, как великие *реалисты*, живут, по видимому, в контакте с подлинной, совершающейся в глубине действительностью.

Эту действительность они выражают в своем коренном переживании эпохи как *упадка* (*Ruin*): оглядываясь на тысячелетия, истекшие от начала эллинизма (*Griechentum*), они смутно чувствуют конец всей этой истории; на поворотном пункте они, не желая окидывать взглядом смысл и путь истории в ее целом, обращают внимание на мгновение.

Эту эпоху пытались понять экономически, технически, историко-политически, социологически. Киркегор и Ницше отличаются тем, что ими, по их мнению, был замечен некий словно бы *субстанциальный* процесс в сущности самого человека.

*Киркегор* видит все христианское человечество в том виде, как оно действительно существует сегодня, как один огромный обман, которым хотят одурачить Бога. Это христианство не имеет ничего общего с христианством Нового Завета. Есть только два пути: или искусственными приемами поддерживать иллюзию и скрывать это состояние – тогда все обратится в ничто; или же добросовестно признать то плачевное положение, что ныне поистине не родится уже ни один индивидуум, который бы достоин был звания христианина в смысле Нового Завета, что никто из нас не достоин этого звания, но каждый живет неким благочестивым ослаблением христианства; при таком признании обнаружится, есть ли в этой добросовестности что-то истинное, есть ли на ней благоволение Провидения; если же нет, то все снова должно обрушиться в ничто, дабы в этом ужасе снова

возникли индивиды, способные понести в себе христианство Нового Завета<sup>14)</sup>.

*Ницше* вмещает историчное обстояние своего времени в одном слове: «Бог умер».

Им обоим, стало быть, принадлежит как общая черта историчное высказывание о времени в его субстанциальной основе. Они провидят предстоящее *ничто*, оба видят его, ещё зная о субстанции утраченного, оба – с установкой: *не желать этого ничто*. Если Киркегор предполагает истину, или возможность истины, христианства, Ницше же не только констатирует безбожие как утрату, но даже избирает его как величайший шанс, то им обоим присуща все же, как общая черта, воля к субстанции существования, к рангу и ценности человека. Они не составляют никаких программ политических реформ, да и вообще никаких программ; они не обращаются к чему-то отдельному, но хотят при помощи своего мышления добиться того, чтобы совершилось нечто, чего они отнюдь не предвидят сколько-нибудь определенно. Для Ницше это неопределенное есть его «большая политика» на долгую перспективу, для Киркегора – становление христианина, в новой форме, как безразличия ко всему мирскому бытию. Оба, перед лицом своей эпохи, охвачены мыслью о том, что станет с человеком.

Они *сами* суть *модерн* (die Modernität) в некоторой *срывающейся* форме (in einer sich *überschlagenden* Gestalt); они в крахе преодолели себя, потому что прожили модерн до конца. Но то, как оба они переживают эпоху в ее бедствии не пассивно, но самотворчески (selbsttuend), благодаря тому что они вполне делают то, чему большинство людей лишь наполовину допускает совершаться с собою, – это мы видим, во-первых, на их *безграничной рефлексии*, затем, ответным ходом на эту рефлексию, в их стремлении к *истокам*, и наконец, в том способе, каким они, погружаясь в бездонность, избирают *опору в трансценденции*.

Эпоху рефлексии, начиная с Фихте, характеризовали как резонерство без обязательств, как разложение всякого авторитета, как отречение от содержаний, дающих мышлению меру, цель и смысл, так что отныне мышле-

ние, как произвольная игра интеллекта, без стеснения наполняет мир шумом и пылью<sup>21</sup>.

Однако *Киркегор* и *Ницше* выступают против рефлексии не затем, чтобы уничтожить ее, но чтобы преодолеть ее, и этого они сами достигают, безгранично осуществляя рефлексию и овладевая ею. Человек не может, не теряя себя, вернуться в нерелефлексивную непосредственность, но он может только пройти путь до конца, чтобы, вместо того, чтобы поддаться соблазнам рефлексии, прийти в среде этой рефлексии к основе собственной самости (*Der Mensch kann nicht, ohne sich selbst zu verlieren, zurückgehen in eine reflexionslose Unmittelbarkeit, sondern er kann den Weg nur zu Ende gehen, um, statt der Reflexion zu verfallen, vielmehr in ihrem Medium auf den Grund seiner selbst zu kommen*).

А потому их «бесконечная рефлексия» имеет двоякий характер. Она может стать конечной погибелью, но она же есть условие подлинной экзистенции. Это высказывают оба мыслителя, определеннее всего – Киркегор:

Рефлексию невозможно исчерпать в себе самой, нельзя сдержать ею самой. Она не знает верности, ибо

---

<sup>21</sup> Ср. у Фихте в его «Основных чертах современной эпохи»: «наше время принадлежит... к эпохе, которая занимает третье место в установленном нами ранее делении и которую я характеризовал следующими словами: эпоха освобождения, непосредственно – от повелевающего внешнего авторитета, косвенно – от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнузданности, не опирающейся ни на какое руководство» (*Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 409–410*). «Открыто восставая против всякого слепого разумного инстинкта и всякого авторитета, эта третья эпоха выставила такое правило: не признавать ничего, кроме того, что для нее понятно... непосредственно, для готового уже и унаследованного ею без всякого труда и усилия здравого человеческого рассудка» (Там же. С. 446). В частности, мнения науки этой эпохи «колеблются то в одну, то в другую сторону слепым вихрем ассоциации идей, оставаясь неизменными только в этой общей поверхностности и изменчивости» (Там же. С. 451). (*Прим. перев.*)

она препятствует принятию любого решения; она никогда не завершена и в конце концов может стать «диалектической болтовней»<sup>15)</sup>: так, он называет ее также отравой рефлексии. Но то, что она возможна и даже необходима, само по себе обусловлено безграничной многозначностью всякого существования и всякой деятельности для нас: для рефлексии все может обозначать ещё и что-то иное. Этой ситуацией, с одной стороны, может воспользоваться софистика существования, как и лишенный экзистенции эстетик, который желает только наслаждаться всем каждый раз по-новому: если даже он делает сколь угодно решающий шаг, он все-таки оставляет за собой возможность истолковать дело таким образом, что все тут же изменяется<sup>16)</sup>. Но эту ситуацию, с другой стороны, следует по-настоящему принять, сознавая, что мы, коль скоро мы добросовестны, живем в «море рефлексии, где никто не может просто окрикнуть другого, где все морские знаки диалектичны (in dem „Meere von Reflexion“ leben, „wo keiner einem einfach zurufen kann, wo alle Seemarken dialektisch sind“)<sup>17)</sup>.

Не будь бесконечной рефлексии, мы оказались бы в покое прочности, которая, как наличность в мире, была бы абсолютной, т.е. мы сделали бы *суеверны*. С подобной фиксацией возникает атмосфера несвободы. Поэтому бесконечная рефлексия именно в силу своей безгранично движущей диалектики составляет условие *свободы*. Она взрывает всякую тюрьму конечного. Только в ее среде, например, из непосредственной страсти, которая, как бесспорная страсть, ещё остается несвободной, может возникнуть бесконечная страсть, в которой непосредственная страсть удерживается через самый вопрос, и в которой она, как свободно избранная страсть, делается по-настоящему верной.

Но чтобы эта свобода не обратилась в ничто в пустой рефлексии, но наполнилась содержанием, бесконечная рефлексия должна «*потерпеть крушение*» (stranden)<sup>18)</sup>. Только тогда она исходит из некоторого нечто или исчерпывается в решении о решимости и вере. Хотя произвольное и насильственное удержание рефлексии само по себе и неистинно, остается все же истинной основа, из которой овладевает самой рефлексией то, что

выходит навстречу нашей экзистенции, и в чем только и бывает дарована самой себе экзистенция, так что она вполне властвует также и над бесконечной рефлексией, потому что вполне отдается в ее волю (So unwahr das willkürliche und gewaltsame Anhalten der Reflexion ist, so wahr der Grund, aus dem sie selbst beherrscht wird durch ein der Existenz Entgegenkommendes, worin diese sich erst geschenkt wird, so daß sie der unendlichen Reflexion, indem sie sich ihr ganz überliefert, auch ganz Herr ist).

Рефлексию, которая точно так же может разлагать в ничто, как может стать и условием экзистенции, Киркегор и Ницше согласно описывают как таковую. Из этой рефлексии они осуществляли, в труднообозримом богатстве актов, свое мышление, которое сообщают нам их сочинения. А потому это мышление есть по своему смыслу возможность: «кораблекрушение» (das Stranden) может быть в нем указано, сделано возможным, но само не может быть совершено.

Так, оба они в своем мышлении осознают также свое знание о *возможностях* человека, о том, что сами они ещё отнюдь не суть, когда они это мыслят. Осознанно знать нечто в возможности – некий аналог поэтического творчества – не есть неистинное знание, но пробуждающая и сомневающаяся рефлексия. Возможность – это форма, в которой я смею знать о том, что я ещё не есмь, и приготовление самого бытия.

Киркегор нередко называет свой метод «экспериментальной психологией», а Ницше свое мышление «испытующим (versucherisch)».

Поэтому то, что суть они сами, и что они в конце концов думают, они охотно оставляют до неузнаваемости *сокрытым* (verhüllt) и позволяют ему в явлении умалиться до совершенной невнятности. Псевдоним Киркегора пишет: «То нечто, которое есмь я, – это как раз и есть ничто»; ему доставляет высокое удовлетворение удерживать свою «экзистенцию на критической точке нуля... между нечто и ничто, как простое *“может быть”*»<sup>19)</sup>. И Ницше охотно называет себя «философом опасного *“может быть”*»<sup>20)</sup>.

Для обоих рефлексия есть в особенности саморефлексия. Понимание себя самого есть для них путь к

истине. Но оба они узнают на опыте, как на этом пути может исчезнуть субстанция нашей самости, а свободное, творящее самопонимание может замениться несвободным вращением вокруг нашего собственного эмпирического существования. Киркегору знаком тот ужас, когда все «исчезает перед болезненным размышлением (*krankhaftem Grübeln*) о нашей собственной жалкой истории!» Он ищет пути «между этим самопоглощением в медитациях, как будто бы ты единственный когда-либо существовавший человек, и – ничтожным утешением об общем человеческом *соттипe paufragium?*»<sup>21)</sup>. Он знает «несчастную относительность во всем, бесконечные вопросы о том, что я такое»<sup>22)</sup>. Но Ницше высказывает это:

В сотне отражений  
лжив перед собой...  
задушен в своей паутине -  
познал себя!  
палач себе!...  
Согнутый  
между двух ничтожеств,  
как знак вопроса...<sup>23)</sup>

Уже не находя более покоя для самой себя в многообразии своих рефлексий и рационализирующих речей, эпоха устремляется из рефлексии к *истокам*. Похоже, что Киркегор и Ницше и здесь предвосхитили ее стремление; только позднейшие поколения будут искать изначального, в общем виде, в *стихии языка*, в эстетической *привлекательности* непосредственно поражающего (*des unmittelbar Schlagenden*), в универсальной *безыскусности* (*Simplizität*), в нерефлектированном акте *переживания*, в существовании *ближайших к нам вещей*. Кажется, что уже Киркегор и Ницше служат этому стремлению:

Оба сознательно со страстной любовью живут у истока возможностей человеческой коммуникации:

Они – *творцы языка* в такой степени, что их сочинения принадлежат к вершинам литературного творчества их народов; и они сознают это в себе. Они творят язык так увлекательно, что это делает их самыми читаемыми

среди писателей, хотя их содержание столь же глубоко, их подлинное понимание – столь же трудно, как и у любого из великих философов. Но им обоим знакомо уже и обособление стихии языка как самобытной силы, и оба презирают касту литераторов.

Они до самозабвения преданы *музыке*; но оба предупреждают об опасности искушения музыкой, и вместе с Платоном и Августином принадлежат к числу ее экзистенциальных обвинителей (*Verdächtiger*)<sup>22</sup>.

Они сплошь и рядом достигают формулировок, отмеченных поразительной *простотой*; но им обоим внушает немалое беспокойство та простота слога (*Simplizität*), которая, чтобы дать хотя бы и ненадежную почву слабости и посредственности, ставит бездуховное плоское упрощение на место истинной простоты, которая открывается нам только как результат многосложного процесса образования, подобно самому бытию не знающего рациональной однозначности. Как никто из мыслителей до них, оба они предостерегают от покушений просто принимать как данности высказываемые ими с такой аподиктической определенностью положения.

Они в самом деле идут самым радикальным путем к истоку, но идут так, что диалектическое движение нигде

---

<sup>22</sup> У Платона в «Государстве» музыка оценивается скорее с точки зрения воздействия разных музыкальных ладов на воспитание нрава и характера. Платоновский Сократ говорит здесь, в частности: «В поэзии не должно быть причитаний и жалоб... А какие же лады свойственны причитаниям... их надо изъять... Стражам совершенно не подходит опьянение, изнеженность и праздность». Поэтому для стражей недопустимы ионийский и лидийский лады. Из всех ладов Сократ хочет оставить для воспитания стражей только «тот, который подобающим образом подражал бы голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности... и другой музыкальный лад для того, кто в мирное время занят не вынужденной, а добровольной деятельностью... и ... поступает разумно, не зазнается, но во всем действует рассудительно, с чувством меры и довольствуясь тем, что получается» (*Платон. Государство 398d–399 // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 164–165*). (*Прим. перев.*)

не прекращается для них. Серьезность мысли не упраздняется в иллюзии догматической прочности много истока, но не отменяется и ради того, чтобы сделать язык, или эстетическую привлекательность, или простоту слога целью этой мысли.

Оба идут по пути, которого они не могут вынести без опоры в трансценденции; ибо они, в противоположность среднему человеку модерна, рефлектируют не от витальных потребностей и интересов как своей самоочевидной границы. Они, для которых на карту поставлено все или ничего, рискуют избрать безграничность. Но они способны сделать это лишь потому, что с самого начала они укоренены в том, что в то же время сокровенно от них: оба в юности говорят о *неведомом Боге*. Киркегор ещё в 25 лет писал: «Несмотря на то что я ещё далек от того, чтобы понимать себя самого в душе, я... чтил неведомого Бога»<sup>24)</sup>. А Ницше в возрасте 20 лет создал свое первое незабываемое стихотворение: «Неведомому Богу»<sup>25)</sup>, которое заканчивается так:

Желаю знать тебя, неизвестный,  
Глубоко в душу проникающий,  
Всю жизнь мою, как ураган, взметающий,  
Непостижимый, и мой родич тесный,  
Хочу я знать тебя, и сам тебе служить.

Они никогда не могут оставаться в конечном и постигнутом, и потому ничтожном, ибо они без границ рефлектируют, но так же точно они не могут выдержать и оставаясь в самой рефлексии. Именно потому, что он весь до конца проникнут рефлексией, Киркегор полагает: «Если меня оставляет религиозное понимание моей самости, то я чувствую себя так же, как, должно быть, чувствует себя насекомое, с которым играют дети: так безжалостно, мне кажется, обходится со мною существование»<sup>26)</sup>. В страшном одиночестве, непонятый решительно никем, не связанный по-настоящему ни с одним человеком, он взывает к Богу: «Боже небесный, да если бы не было в человеке потаеннейшей глубины души, где все это может быть забыто... кто бы мог это вынести!»<sup>27)</sup>

Ницше постоянно сознает, что он движется по морю бесконечного, что он навсегда оставил берег земли. Он

знает, что, к примеру, для Данте и Спинозы ещё вовсе не существовало того, что известно ему как его одиночество: Бог так или иначе составлял им компанию (*sie hatten irgendwie Gott zur Gesellschaft*)<sup>28</sup>). Но Ницше, уничтожаясь в своем одиночестве, без людей и без старого Бога, видит Заратустру и мыслит вечное возвращение, – эту мысль, которая так же точно повергает его в ужас, как исполняет его блаженством. Он непрестанно живет, как смертельно раненный человек. Он страдает от своих проблем. Его мышление – это волевое собирание себя (*Sichaufraffen*): «Если бы только я имел смелость подумать все то, что я знаю»<sup>29</sup>). Но из безграничной работы рефлексии ему открываются все же так глубоко удовлетворяющие его, поистине трансцендентные содержания.

Итак, оба совершают скачок к трансценденции, однако к такому бытию трансценденции, куда за ними ведь по-настоящему никто не следует: Киркегор – к христианству, понимаемому как абсурдный парадокс, как отрицательная решимость совершенного отречения от мира и как необходимое мученичество, Ницше – к вечному возвращению и к сверхчеловеку.

Поэтому именно на тех мыслях Ницше, которые ему самому представляются самыми глубокими, нами может овладеть ощущение пустоты, а при словах Киркегора о вере нас может посетить ощущение ее странной чуждости нам. В символах веры религии Ницше, с присущей ему волей к имманентности – кроме вечного круговорота вещей, это: воля к власти; «да» бытию; удовольствие: желает глубокой, глубокой вечности, – если принимать их непосредственно, нет более никакого трансцендентного содержания. Из этих символов только окольными путями и с трудом можно, интерпретируя их, составить внятное представление о существенном содержании. У Киркегора, вложившего новую душу в глубокие формулы богословия, это может показаться как неслыханное прежде искусство, быть может, неверующего человека, понуждающего себя верить.

Именно при совершенном, казалось бы, сущностном различии христианского благочестия одного и подчеркнутого безбожия другого тем характернее проступает

сходство в их мышлении. В эпоху рефлексии, которая, оставляя видимость того, будто бы все прошлое ещё существует по-прежнему, живет в фактическом безверии, отказ от веры и понуждение себя веровать становятся необходимыми частями одного целого. Безбожник может казаться верующим, верующий – неверующим: оба находятся в одной и той же диалектике.

Того, что создают они оба в своей экзистенциальной мысли, они не смогли бы создать, не *обладая* в полной мере *традицией*; оба исполнены основанного на античности образования; оба воспитаны в христианском благочестии, их мотивы немыслимы без их христианского происхождения (Herkunft). Даже если они страстно сопротивляются этим потокам традиции в той форме, какую она получила за тысячи лет, все же они находят себе историчную, неискоренимую для них, опору в этом своем происхождении; они принимают на себя обязательства перед истоком (verbinden sich einem... Ursprung), исполняящую их собственную веру: Киркегор – перед новозаветным христианством, как он его понимает, Ницше – перед досократовским эллинизмом.

Но нигде – ни в конечном, ни в осознанно постигнутом истоке, ни в определенно избранной трансценденции, ни в историчном происхождении, – для них нет окончательной опоры. Такое впечатление, будто их существование, вследствие того, что оно осуществляет до конца всю полноту потерянности эпохи, есть поэтому распадающееся существование, в самом распаде которого возвещается истина, для сообщения которой без того не нашлось бы соответственного языка.

Если даже они и обретают неслыханную суверенность своей натуры, то все-таки получают вместе с тем и сужденное им роком безмирное одиночество; они подобны *изгнанникам* (sie sind wie ausgestoßen).

Они – *исключения*, во всяком смысле этого слова. В физическом отношении они отстали от развития своей натуры: их физиогномика сбивает с толку их сравнительной неприметностью, не бросается в глаза наблюдателю как тип человеческого величия (Sie blieben leiblich zurück hinter ihrem Wesen: ihre Physiognomie

verwirrt durch verhältnismäßige Unauffälligkeit, prägt sich nicht ein als Typus menschlicher Größe). Кажется, будто в плане чистой витальности обоим чего-то недостает. Кажется, будто они вечно юны, как по ошибке попавшие в этот мир ирреальные, потому что безмирные, духи.

Окружающие люди чувствовали в их присутствии загадочное влечение к ним, на мгновение ощущали себя как бы вознесенными в высшую сферу существования, но никто по-настоящему не любил их.

В их жизни и поведении мы встречаем удивительные, странные черты. Их запросто называли душевнобольными. Хотя уникальная высота их мысли и благородство их натуры нисколько от этого не умаляются, скорее напротив, только благодаря этому они впервые по-настоящему выступают перед нами, – они в самом деле составляют предмет психиатрического анализа, в ходе которого никак не удаётся поставить типический диагноз и классифицировать их болезнь.

Их невозможно отнести ни к одному из прежде составленных типов (поэт, философ, пророк, святой, гений); с ними вступил в историю новый облик человеческой действительности: они – словно замещающая судьба, жертва, путь которой ведет ее из мира к опытам, переживаемым за других. Они, без остатка жертвуя всем своим существом (mit dem restlosen Einsatz ihres ganzen Wesens), как современный облик мученичества (moderne Gestalt der Märtyrer), и однако, они именно отрицают, что они – мученики. Самим своим бытием исключений они исполняют свою задачу.

Оба они незаменимы, как терпящие крах, которые рискнули крахом, как те, на кого мы ориентируемся, те, от кого мы получаем весть о чем-то, о чем без подобной жертвы мы никогда бы не услышали, о чем-то, что кажется нам существенным, хотя мы до сих пор не можем удовлетворительным образом постичь его. Как если бы в них говорила сама истина, возбуждающая беспокойство, которое распространяется все дальше в глубины нашего сознания бытия.

Даже во *внешнем течении их жизни* есть черты поразительного сходства. Жизнь *обоих окончилась вне-*

запно, уже на пятом десятке лет. Незадолго перед этим – не зная о предстоящем конце – они ринулись в страстное, публичное *наступление*, Киркегор – на христианство в форме церкви и всеобщей недобросовестности, Ницше – на само христианство.

Обоим уже *первое* выступление принесло литературную славу, но впоследствии их новые книги не находили сбыта; им приходилось печатать то, что они писали, за собственный счет.

Даже то, что им было суждено найти в публике *отклик без малейшего понимания*, было у них одинаково. Для своего времени, в котором ничто не выходило к ним сочувственно навстречу, они были всего лишь сенсацией. Соблазнительность красоты и блеска их языка, поэтических и литературных достоинств, агрессивности их содержания закрывала путь к пониманию их подлинных мотивов. Обоим вскоре после их кончины обожествовали те, с кем у них было всего меньше общего. Эпоха, которую сами они хотели преодолеть, могла словно бы перебеситься в их идеях, произвольно вырванных из контекста.

Современность, именно в ее заброшенности (*Verwahrlosung*), находила себе пищу в них: вместо того, чтобы оставаться всерьез в бесконечной рефлексии, из их рефлексии сделали средство софистической ловкости в произвольных речах; их словами, как и всем их обликом и явлением, наслаждались как великолепным эстетическим раздражителем; они расторгли остатки человеческих связей у других людей, которые искали не путей к истоку подлинной серьезности, а только свободы для собственного произвола. И оттого они оба, вопреки смыслу их натуры и их мышления, произвели безгранично разлагающее воздействие на эпоху.

Их задача с самой юности становится для них самих все более отчетливо ясна в непрестанно сопровождающей их рефлексии; они оба в конце жизни, оглядываясь назад, ещё раз дают *самоистолкование*, в виде целостной интерпретации своего дела, убедительной в такой степени, что потомки и в самом деле будут понимать их так, как они хотели бы, чтобы их понимали; все их мышление ещё раз обретает новый смысл, за пределами того, который

доступен непосредственному пониманию; этот образ их самих неразрывно связан с делом их жизни; ибо то, как они понимали сами себя, – это отнюдь не привходящее свойство, но существенная черта всего их мышления.

Один из общих у них обоих мотивов для того, чтобы сполна высказать свое самоистолкование, – это воля к тому, чтобы их ни с кем *не спутали*. Не быть смешанным с другими – это они называют своей глубокой заботой. Движимые этой заботой, они не только ищут все новые и новые формы сообщения для своих мыслей, но стараются также напрямую возвестить смысл их целокупности, каким он обнаруживает себя им в конце пути. Их постоянное стремление направлено на то, чтобы, ввиду возможности неверного понимания сказанного ими, всеми средствами, какие только для них возможны, подготовить его правильное понимание.

Поскольку обоим свойственно ясновидение в отношении своего времени – они с покоряющей их достоверностью, отчетливо, вплоть до самых мелких черт современного существования, видят, что происходит: конец непрерывно, тысячелетиями, продолжавшейся жизни, – но поскольку они в то же время замечают, что этого, кроме них, не видит никто, что им присуще такое сознание своей эпохи, которого, кроме них, нет ни у кого, но которое скоро получают другие и даже все, – они по необходимости переживают неслыханное прежде усиление *самосознания*: их экзистенция должна быть чем-то совершенно особенным (*es muß mit ihrer Existenz eine ganz besondere Bewandtnis haben*). Это не простое духовное превосходство – Киркегора над всеми встречающимися ему людьми, Ницше – над большинством людей, – которое они непременно должны заметить, но нечто грандиозное, что делает каждого из них самого по себе единственно-одиноким всемирно-историческим существом.

Но это мирознание, действительно обоснованное, минутами высказываемое гласно, затем вновь приглушенное, у Киркегора во всякое время умеряется смирением его христианской установки, и у обоих – психологическим знанием своей человеческой *нескладности* (*Mißratensein*). Но тогда для них, в свою очередь, бывает

поразительно то обстоятельство, что именно характер этой самой нескладности составляет условие их своеобразного величия. Ибо это величие есть для них не просто величие, но уникальное, неповторимо принадлежащее ко всей ситуации их эпохи величие.

Примечательно, что оба находят сходные *аллегории* для описания этой стороны своего существа. Ницше сравнивает себя с «каракулей, которую неведомая сила влечет по бумаге, чтобы испробовать новое перо»<sup>30)</sup>; положительная ценность его болезни есть для него постоянная проблема. Киркегор полагает, что он, наверное, «вычеркнут мощной десницей Божией, стерт, как неудачный набросок (*mißglückter Versuch*)»<sup>31)</sup>; он чувствует себя, как сардина, попавшая на край банки и раздавленная<sup>32)</sup>; ему приходит в голову мысль, «что во всяком поколении есть два или три человека, которых приносят в жертву другим, которые в страшных страданиях открывают то, что пойдет на пользу другим...». Он чувствует себя, как «междометие в речи, не имеющее влияния на все предложение»<sup>33)</sup>, как «буква, которую напечатали в строчке вверх ногами»<sup>34)</sup>, сравнивает себя с ассигнациями из безумного 1813 финансового года, когда он родился: «Во мне есть нечто такое, как будто бы я что-то великое, но по причине сумасшедших конъюнктур моя ценность лишь весьма незначительна»<sup>35)</sup>.

Оба осознают свое бытие как «*исключение*». Киркегор развивает теорию исключения, при помощи которой он понимает самого себя, тогда как всеобщее или человеческое в человеке он любовно описывает как иное, что ему не дано. Ницше знает о себе, что он – исключение, говорит «в пользу исключения, при условии, что оно никогда не пожелает стать правилом»<sup>36)</sup>, и требует от философа, именно потому, «что он – исключение, взять под свою защиту правило»<sup>37)</sup>.

Оба они хотят, поэтому, быть для других никак не менее, чем *парадигматически* значительными. Киркегор видит в себе своего рода пробного человека: «В гуманном смысле слова никто не может образовать себя по моему подобию... Я – такой человек, какой мог бы оказаться необходимым в момент кризиса: так сказать,

подопытный кролик для человеческого существования»<sup>38)</sup>. Ницше оберегает себя от тех, кто хочет следовать за ним: «Следуй не мне, но себе!».

Это бытие, как исключения, столь же мучительное, как и уникальное для них самих, как требование, предъявляемое их задачей, они согласно характеризуют, далее, как чисто духовное бытие, как если бы подлинная жизнь была ими утрачена. Киркегор говорит, что он «в физическом смысле почти во всех отношениях лишен тех условий, которые дают возможность считаться целым человеком»<sup>39)</sup>; он, собственно, не жил, разве что в качестве духа; он не был человеком, и всего менее он был ребенком и юношей<sup>39a)</sup>. Ему недостает «животного определения в отношении к бытию человека»<sup>40)</sup>. Его меланхолия доходит у него «вплоть до границы слабоумия (Schwachsinn)», она есть «нечто такое, что он может скрывать, пока он независим, но что делает его негодным для службы, где не он сам все определяет»<sup>41)</sup>. Ницше потрясающими словами воспел опыт своего чисто духовного бытия, «избытком света, собственной своей природой, быть осужденным на то, чтобы не любить»<sup>42)</sup>, в «Песни к ночи» своего Заратустры: «Я свет: ах, если б я был ночью!... Я живу в своем собственном свете...»<sup>43)</sup>

Им обоим одинаково свойственно страшное одиночество, связанное с их бытием как исключения. Киркегор знает, что у него не может быть друзей; Ницше с полным сознанием страдал от своего нарастающего одиночества, вплоть до той границы, когда решил, что больше не может этого вынести. Опять-таки им обоим приходит в голову одна и та же аллегория: Ницше сравнивает себя с сосной на высоте у обрыва: «Одинок! Да и кто решился бы погостить здесь... Разве хищная птица: она-то злорадно вцепляется в волосы...» И Киркегор: «Как одинокая сосна, эгоистически отделенная и устремленная к высшему, стою я здесь, не отбрасывая тени, и только лесная голубка строит гнездо в моих ветвях».

В грандиозном контрасте к потерянности их существования, нескладности и случайности их бытия у обоих стоит их нарастающее с течением жизни сознание

смысла, значения и необходимости всех постигающих их событий:

Киркегор называет это *провидением*. Он признает момент божественного в том, «что все, что случается, говорится, происходит и т.д., фатально (*ominös*); фактическое непрерывно преобразуется так, что начинает обозначать нечто гораздо высшее»<sup>44</sup>). Фактическое есть для него не то, от чего следует избавиться, но то, что следует проникнуть мыслью, пока сам Бог не даст ему объяснения<sup>45</sup>). И смысл того, что делает он сам, тоже откроется лишь позднее: это – «то *больше*, которым я обязан не себе, а провидению. Оно постоянно являет себя так, что все то, что я делаю по самом обстоятельном размышлении, я все-таки всегда намного лучше понимаю впоследствии»<sup>46</sup>).

Ницше видит *случайность*. Для него важно – воспользоваться случаями. По его убеждению, существованием правит «возвышенная случайность»<sup>47</sup>). «Человек высшей духовности и силы чувствует себя в силах совладать с любой случайностью, но чувствует себя также целиком захваченным снежинками случайностей (*Schneeflocken der Zufälle*)»<sup>48</sup>). Но эта случайность все более и более становится для Ницше просто восхищенно принимаемым смыслом: «То, что называете вы случайностью – вы сами суть то, что с вами случается! (*Was ihr Zufall heißt – ihr selber seid das, was euch zufällt!*)»<sup>49</sup>). На протяжении всей его жизни мы находим у него намеки на то, как совершенно определенные события, касавшиеся его самого, именно в наибольшей своей случайности являли ему некий потаенный смысл, а в конце он напишет: «Больше нет никаких случайностей»<sup>50</sup>).

Но коль скоро на границе их жизненных возможностей выражением их знания становится для них не тяжесть, а именно совершенная *легкость*, образом этой легкости служил для обоих *танец*. У Ницше, в последнее десятилетие его жизни, танец, во все новых и новых обличьях, сделался метафорой его мышления, когда оно идет от истоков. А Киркегор: «Я образовал себя так... что во всякое время могу легко танцевать на службе мысли... Я тут же ставлю свою жизнь на карту,

как только обнаружится какая-нибудь трудность. Тогда танец идет легко; ибо мысль о смерти – ловкая танцовщица; любой человек слишком тяжел для меня...» Ницше видит своего заклятого врага в «духе тяжести» – в морали, науке, целесообразности и т.д., – но преодолеть этот дух не означает отвергнуть его, чтобы в легкомыслии произвола сделаться избирательным (*beliebig*), но это означает: через самое тяжелое достигнуть настоящего восхождения, успех которого есть свободный танец.

Знание о своем бытии как исключения препятствует им обоим выступать в роли *пророков*. Хотя и они, подобно этим пророкам, кажутся существами, говорящими к нам из недоступной глубины; но они таковы в некотором смысле, соответствующем их эпохе: Киркегор сравнивает себя с птицей, пророчащей дождь (*Regenprophet*): «Если в известном поколении начинает собираться буря, то показываются такие индивидуальности, как я»<sup>51</sup>). Они – пророки, которые, как пророки, принуждены скрываться. Они осознают свою задачу, непрестанно возвращаясь из крайностей своего требования к опровержению всякого взгляда, желающего видеть в них путь и образец. Киркегор бесчисленное множество раз повторяет, что он – не авторитет, не пророк, не апостол и не реформатор, и даже не авторитет по должности. Его задача в том, чтобы обратить внимание. Он – полицейский талант, шпион на службе божества. Он разоблачает, но он не говорит, что следует делать. Ницше желает «пробудить к себе самое крайнее недоверие»<sup>52</sup>, объявляет, что «гуманность учителя требует от него, предостерегать от себя своих учеников»<sup>53</sup>). То, чего он хочет, он влагает в уста Заратустре, когда тот оставляет своих учеников: «Идите прочь от меня и оберегайтесь Заратустры!» И ещё в «Ессе homo» Ницше говорит: «В конце концов, во мне нет ничего от основателя новой религии... Я не хочу верующих... Я ужасно боюсь, что меня однажды канонизируют... Я не хочу быть святым, я бы охотнее был гансвурстом... Может быть, я и есть гансвурст»<sup>54</sup>).

В обоих мыслителях есть сбивающая с толку полярность между кажимостью безусловных и определенных

требований и, с другой стороны, робостью, сдержанностью (*das Zurück*), кажимостью непритязательности. Образ их речи – опыт, «может быть», возможное; их установке остается неизменно присущей неготовность быть вождем. Но оба они живут в тайной тоске, ибо хотели бы нести людям спасение, если бы только могли, и если бы перед их человеческой добросовестностью это спасение могло оправдать себя как таковое. С этим согласно в обоих то, как в конце своей жизни они очертя голову (*wagemütig*), почти отчаянно, а потом и в совершенном покое бросаются в публичное наступление, оставляя отныне свою сдержанность в измышлении возможностей ради воли к *поступку*. Нападение Киркегора на христианское общество церковного христианства (*auf die Christenheit des kirchlichen Christseins*), нападение Ницше на христианство вообще, – оба внезапно-порывистые и безжалостно-решительные, – вполне друг другу соответствуют. Оба эти нападения суть чисто отрицательные акции, поступки правдивости, а не поступки, созидющие некий мир.

Что значат Киркегор и Ницше – это обнаруживается только по тому, чем становятся они впоследствии. Воздействие, произведенное обоими, необозримо велико, – оно ещё больше в общем мышлении, чем специально в философии, – но и бесконечно двусмысленно.

Каково, собственно, значение *Киркегора*, – это не ясно ныне ни в богословии, ни в философии:

Кажется, что современное протестантское *богословие* в Германии, повсюду, где оно является подлинным, находится под определяющим, прямым или косвенным, влиянием Киркегора, – того Киркегора, который, однако, в качестве практически-активного резюме своей мысли рассылал в мае 1855 года под девизом «В полночь же раздался крик» (Мф. 25, 6) листовку, в которой говорится: «Оттого, что ты не станешь более участвовать в общественном богослужении, каково оно теперь ... от этого у тебя всякий раз будет на один великий грех меньше: ты не участвуешь в одурачивании Бога, выдающем за новозаветное христианство то, что им, однако же, не является».

В современной философии благодаря Киркегору получили развитие решающие мотивы мысли. Самые существенные фундаментальные понятия современного философствования, в особенности в Германии, идут от Киркегора – от того Киркегора, однако, все мышление которого, казалось бы, разлагает до сих пор существовавшую систематическую философию, отвергает всякую спекуляцию, и который, если он признает философию, говорит, самое большее: «Философия может обратить на нас внимание – но прокормить она не может (Die Philosophie kann auf uns achtgeben – aber nicht nähren)».

Быть может, богословие, как и философия, когда они следуют Киркегору, маскируют от самих себя что-нибудь существенное, чтобы использовать его понятия и его формулы в совершенно иных, своих собственных целях –

быть может, внутри богословия некоторое неверующее богословие создает себе при помощи заимствованных у Киркегора мыслительных средств известный способ высказываться о вере в форме диалектических парадоксов, который позволяет ему согласовать со своим рассудком то, что оно считает себя христиански-верующим богословием –

быть может, последующее Киркегору философствование втайне питается той христианской духовной субстанцией, которую оно на словах игнорирует.

Столь же мало выяснилось и то, что означает *Ницше*. Влияние его в Германии таково, что подобного не достиг никакой другой философ. Но кажется при этом, что всякая установка, всякое мировоззрение, всякое умонастроение призывает его в поручители (*Gewährsmann*) своей истины. Быть может, мы все ещё не знаем, что заключает в себе и что породит это мышление в его целом.

Задача состоит поэтому в том, чтобы всякий, кто допускает Киркегору и Ницше оказать на себя влияние, добросовестно решил в себе: как, собственно, он с ними обходится, как относится он к ним, что они для него, что сделает он с ними?

Общая черта их влияния: то, что они чаруют, а потом разочаровывают, захватывают нас целиком, а потом оставляют неудовлетворенными, как будто бы наши руки и наше сердце остаются пустыми, – есть только ясное выражение их собственной воли: самое важное – что читатель в своей внутренней деятельности сам собою сделает из сообщенного ими, если он не испытает от встречи с ним такого же исполнения, какое дают ему обычно определенные знания, произведение искусства, философская система, принимаемое с верой пророчество. Они упраздняют возможность всякой удовлетворенности.

Они в самом деле – исключения, и они не образцы для школы последователей. Где бы и кто бы ни копировал Киркегора и Ницше, будь то даже только в стиле, он всегда становился смешным. То, что совершили они оба, и само уже мгновениями скользило у той границы, на которой возвышенное превращается в смешное, – то, что они совершили, было возможно лишь однажды. Правда, все вообще великое отличает уникальность, которой никогда не удастся повторить в том же самом виде. Но отношение к этой уникальности может быть существенно различным: не все равно, живем ли мы в ней усваивающим восстановлением себя самих, или живем на *отстранении* от нее, в преображающем, но в то же время и отдаляющем нас ориентировании.

Они отпускают нас, не давая нам никакой цели и не ставя перед нами *определенных* задач. Каждый может стать благодаря им только тем, что есть он сам. Но что такое эта самость в последующих им, – это не решено и до сегодняшнего дня. Вопрос в том, как жить нам, – нам, *не являющимся исключением*, но ищущим своего внутреннего пути, обратив взгляд на это исключение.

Мы находимся в такой духовной ситуации, что ответить от них этот взгляд уже будет для нас началом недобросовестности. Дело выглядит так, как если бы только они двое впервые и вполне *понуждают нас выйти из состояния безмыслия*, которое без них, похоже, останется при нас даже и при изучении великих философов. Мы уже не можем более спокойно продолжать двигаться в непрерывности полученного нами от традиции способа

образования понятий. Ибо в лице Киркегора и Ницше пробудился к действию такой способ мыслительного опыта экзистенции, последствия которого ещё не проявились перед нами со всей полнотой. Они поставили ещё не постигнутый до глубины, однако ощутимо чувствительный вопрос, остающийся пока без ответа. Они заставили нас осознать, и сами они сделали так, что для нас нигде уже нет больше самоочевидной почвы под ногами. Нетронутого фона нашей мысли больше не существует.

Для занимающегося ими индивида одинаково велика и опасность поддаться их очарованию, и опасность не принять их всерьез. Отношение к ним неизбежно будет амбивалентно. Ни один из них не построил своего особого мира, они оба, кажется, все упраздняют, и однако же, оба они – положительные умы. Если мы действительно приближаемся к ним, то должны осуществить в себе своеобразное новое отношение к творческому мыслителю, чего не требуется от приближающихся к другим великим.

Если перед лицом нашей эпохи и созданного Киркегором и Ницше способа мышления мы задаем вопрос: *что же теперь?* – то Киркегор отсылает к абсурдному христианству, перед которым мир гибнет и ничтожится, а Ницше указывает в неопределенность и даль, которая не кажется похожей на субстанцию, за счет которой мы могли бы жить. Их ответов на этот вопрос не принял никто; и это – не наши ответы. От нас требуется – посмотреть, что в свете опыта их двоих станет с нами, нашими собственными силами (*Es ist an uns, zu sehen, was im Hinblick auf sie durch uns aus uns wird*). Однако этого никоим образом нельзя спланировать или установить прежде самого дела.

А потому мы впали бы в заблуждение, если бы полагали, что можем вывести из *всемирно-исторического* обозрения развития человеческого духа ответ на вопрос, что должно совершиться теперь. Мы не стоим вне этой истории, как понимаемый подобным образом Бог, который мог бы, предвосхищая, усматривать ее как целое. Никакую современность не может заменить для нас мнимая мировая история, из которой бы выяснялось

наше место в ней и наша задача. Также и настоящая лекция не ставила целью обозреть целое, но хотела только, напомнив о прошедшем, дать прочувствовать ситуацию из нее самой. Никто не знает того, куда должен идти человек и его мышление. Поскольку существование, человек и его мир не стоят в конце своего пути, у нас так же точно не может быть готовой философии, как не может быть и антиципации целого. Мы, люди, планируем конечные цели. При этом всегда получается также нечто совершенно иное, нежели то, чего хотел кто бы то ни был. Так же точно и философствование есть рождающая душевный мир человека практика, которая не может знать своего последнего смысла, а потому не может и дедуцировать свою задачу в настоящем как нечто особенное из антиципируемого целого, но, скорее, позволяет нам осознать ее из переживаемого сейчас в нашем опыте истока и ещё неясно желаемого нами содержания. Философия, как мышление, есть всегда в то же время завершающееся для этого мгновения сознание бытия, которое знает, что, будучи высказано как нечто окончательное, оно не имело бы в себе ни малейшей устойчивости.

В противоположность мнимым опытам общего смотра совокупного духовного и действительного положения человека, мы философствуем в сознании ситуации, которая, в свою очередь, приводит нас к последним границам и истокам человечности. Возникающие в этом философствовании задачи для мышления сегодня никто не в состоянии изложить со всей полнотой и определенностью. Мы живем словно бы в прибое возможностей, постоянно рискуя быть сбитыми с ног, но в постоянной готовности снова подняться во весь рост, – в философствовании мы готовы, в присутствии того, что следует подвергнуть сомнению, осуществить наши действительные, т.е. рождающие в нас человечность, мысли, которые становятся возможными для нас там, где горизонт делается безграничным, действительности проясняются вполне, и где вопросы раскрываются в их настоящем виде. Из числа задач, которые с необходимостью напра-

шиваются в таком случае нашей мысли, я выбираю для следующих трех лекций *одну* задачу:

На древнюю как мир проблему философствования, обнаружившуюся во взаимном отношении разумного и неразумного, в ее современной форме, теперь, усваивая философскую традицию и ввиду опыта Киркегора и Ницше, надлежит посмотреть по-новому.

Мы сформулировали эту основную проблему в таком виде: *разум и экзистенция*. Эта сокращенная формула должна обозначать собою не антитезу, а скорее, тесную связь (*Zusammengehörigkeit*), указывающую в то же самое время за свои пределы.

Слова «разум» и «экзистенция» выбраны нами потому, что в них, как нам казалось, настоятельнее всего и чище всего затрагивается вопрос о возможности просветлить тьму, вопрос об овладении тем истоком, из которого мы живем, пусть даже этот исток и не может сделаться для нас прозрачным, хотя он и требует от нас максимума рациональности.

Слово «разум» имеет для нас кантовскую широту значения, ясность и правдивость; слово «экзистенция» возвышено Киркегором в такую сферу, через посредство которой оно являет в бесконечной глубине то, что недоступно никакому определенному знанию (*was sich allem bestimmten Denken entzieht*); этому слову не дано изнаситься, потому что это – только одно из множества слов для выражения бытия, а значит, оно или вовсе ничего не значит, или же сразу предъявляет притязание на киркегоровский смысл.

То, что мы предпринимаем в трех следующих лекциях, будет вращаться каждый раз вокруг новой основной мысли, относящейся к этой теме. Но у всех трех будет та общая черта, что они, в виде логически сформулированных вопросов, стремятся достичь именно того, что по своему значению ближе всего для нашей жизни (*daß sie in Gestalt logisch gefaßter Fragen gerade das erstreben, was an Bedeutung das Lebensnächste ist*). Философия, там, где ей сопутствует удача, есть то единственное в своем роде мышление, в котором логическая абстрактность и действительное присутствие делаются как бы

тождественными. Коренные мотивы живого философствования могут обнаружиться по-настоящему только в чистой формальности. Это – операции мысли, понимание и воспроизведение (Mitmachen) которых может дать начало внутренней деятельности всего человека: порождению себя самого из истока мыслительных возможностей для того, чтобы осознать бытие в существовании (Es sind gedankliche Operationen, deren Begreifen und Mitmachen ein inneres Handeln des ganzen Menschen bewirken kann: das Sich-selbst-hervorbringen aus dem Ursprung der gedanklichen Möglichkeiten, um des Seins im Dasein innezuwerden).

Если мои лекции даже и отдаленно не удовлетворят этому высокому требованию, существенно все-таки знать настоящий масштаб оценки того дела, к которому прилагаешь старания. Смелость приступить к тому, что превосходит наши собственные силы, мы вправе черпать в том, что это – человеческие задачи и что человек есть существо, ставящее себе задачи превыше своих сил (der Mensch ein Wesen ist, sich Aufgaben über seine Kräfte hinaus zu stellen), но также и в том, что тот, кому, пусть даже лишь на мгновение, послышался тихий, но подлинный философский звук, не устанет в своем желании сообщить его другому (wer auch nur einen Augenblick leise den echten philosophischen Ton gehört zu haben glaubt, nicht müde werden kann, ihn mitteilen zu wollen).

Только пятой лекции предстоит вернуться к теме сегодняшней лекции, и она, бросив взгляд назад на осуществленные нами к тому времени мысли, расскажет о том, какие задачи могла бы иметь философия в настоящее время, – в ситуации, решающим образом определенной Киркегором и Ницше.

**ВТОРАЯ – ПЯТАЯ ЛЕКЦИИ.**  
**Основные идеи к философскому**  
**просветлению разума и экзистенции**

**ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ**

*Объемлющее*

О смысле философской логики. – Вопрос об объемлющем. Два способа бытия объемлющего. – Историческое напоминание об этом основном вопросе философствования.

1. Объемлющее как то, что мы суть: существование, сознание вообще, дух.
2. Объемлющее как само бытие: мир и трансценденция.
3. Экзистенция: одушевление и почва всех способов бытия объемлющего.
4. Разум: связующее звено (Band) способов бытия объемлющего.
5. Разум и экзистенция.
6. Размышление о значении формы этой основной мысли.
7. Философский результат.

Одна из возможностей философствования – это движение *философской логики* в операциях мысли, представляющих способы бытия в отношении их формы. В трех предстоящих нам средних лекциях мы попытаемся раскрыть некоторые подходы этой возможности, отвлекаясь от всякого конкретного философствования, т.е. от раскрытия определенных мировых, экзистенциальных, метафизических содержаний. Важнее всего для нас будет при этом, скорее, осуществить в нашем человеческом бытии, подведенном к его границам Киркего-

ром и Ницше, те горизонты и формы, в которых только и могут быть без обмана проверены делом философские содержания.

Чтобы суметь обратить совершенно чистый взгляд на то, что истинно и действительно, – взгляд, который бы не удерживался пристрастием ни к чему особенному и не замутнялся никакой определенной атмосферой, – человек должен стараться в своем мышлении проникать в *широчайший объем возможного*. При этом он переживает следующий опыт: Все, что становится для нас предметом, – даже самое наибольшее, – всякий раз существует для нас все-таки ещё в чем-то ином, оно не есть все. Чего бы мы в своем пути ни достигли, горизонт, заключающий в себе достигнутое нами, перемещается дальше и понуждает нас отказаться от всякого окончательного местопребывания. Мы нигде не получаем такой точки зрения, с которой бы могли обозреть законченное целое бытия, и не находим такой последовательности точек зрения, в совокупности которых бытие, хотя бы только косвенно, проявилось бы перед нами завершенным.

Однако же мы во всякое время живем и мыслим в некотором горизонте. В силу того, что есть горизонт, и что, стало быть, постоянно извещает о себе то дальнейшее, что, в свою очередь, объемлет (*umgreift*) достигнутый горизонт, возникает вопрос об этом *объемлющем* (*Umgreifende*). Объемлющее – это ещё не горизонт, в котором предстает нам всякий определенный способ бытия действительного и истинности, но то, в чем всякий отдельный горизонт заключен как в абсолютно охватывающем, которое уже не открывается нашему взгляду как горизонт.

Это объемлющее предстоит, но так же точно и исчезает, перед нами в двух противоположных перспективах: или как *само бытие*, которое есть все то, в чём и чем мы есмы; или же как то объемлющее, в качестве *которого мы сами есмы*, и в котором встречается нам каждый определенный способ бытия; это объемлющее, как среда, составляло бы условие, при котором всякое бытие только и становится бытием для нас. В обоих этих случаях объемлющее есть не *сумма* известного рода

бытия, из содержаний которого нам была бы известна только некоторая часть, но *целое* как предельная, опирающаяся на себя самая основа бытия, идет ли речь о бытии в себе или бытии для нас.

Все наше естественное знание о вещах и наше обращение (*Umgehen*) с ними находится между этими двумя предельными, ничем более не обоснованными истоками *объемлющего бытия*, которые никогда не встречаются нам, как предметы в опыте, и, даже будучи мыслимы, не становятся для нас предметами, а потому, как кажется, делаются пустыми. Однако, похоже, именно здесь мы можем достигнуть самого глубокого прозрения в существо бытия, тогда как все прочее знание о бытии есть лишь знание об отдельном, особенном бытии.

Знание многого рассеивает нас во все новых и новых содержаниях, мы попадаем в нескончаемый ряд, если только мы произвольно не установим ограничения, под влиянием несомненной для нас цели или случайного интереса, а на границах мы всякий раз испытываем трудности, сбивающие нас с толку. Напротив, знание об объемлющем поставило бы все, что мы можем знать, в некое целое под условиями этого объемлющего.

Поиск этого *бытия самого по себе*, по ту сторону всех нескончаемостей особенного и частичного – это первый из путей философствования, который оно всякий раз проходит с начала и который Аристотель подразумевает под «издавна и теперь и всегда задаваемым и всегда приводящим к неразрешимым трудностям вопросом: что такое бытие?» (1028b)<sup>23</sup>, так же точно, как, например, и Шеллинг, который считает «древнейшим и самым правильным определением философии» то, согласно которому «она есть наука о сущем»: однако найти, что есть сущее, а именно, подлинно сущее –

---

<sup>23</sup> «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» (*Аристотель. Метафизика VII 1, 1028 b 2–4 // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 188*). (*Прим. перев.*)

в этом и состоит трудность: hoc opus, hic labor est (II, 3, 76)<sup>24</sup>. То, что этот вопрос, а с ним – и задача, пусть даже с бесконечными вариациями, неизменно повторяется вновь и вновь от начала философствования до сегодняшнего дня, способно пробудить в нас веру в *неизменный глубинный смысл* философствования, представляющего перед нами столь бессвязным в почти нескончаемом многообразии.

Первая трудность заключается в том, чтобы верно понять сам вопрос. Однако верное его понимание может выясниться только в ответе, а именно в той мере, насколько, исходя из этого ответа, мы можем понять и окинуть одним взглядом исторично наличествующие формы этого вопроса и данных в истории ответов на него, а потому, при помощи обоснованной смысловой взаимосвязи, усвоить эти историчные формы в их истине и отвергнуть в их заблуждении. После всех грандиозных проектов и катастроф философствования мы не сможем достигнуть этой цели, ни собирая общий свод всех мыслей, ни произвольно ограничившись одной, якобы основной, чертой мышления, которой все прочее должно подчиниться. Предпосылка успеха – философская установка, страстное стремление которой к истине обретает все же в неизменной самоохваченности (*Selbstergriffenheit*) нашей собственной экзистенции ту рассудительность, что позволяет, через неустанно повторяемое сомнение, увидеть *безграничную ширь*, в которой, в конце концов, только и может по-настоящему открыться нам простота истока.

Из двух путей к бытию как объемлющему гораздо более исходенный и наиболее естественный для всякого начинающего философствования путь есть путь к *бытию самому по себе* (*zum Sein an sich selbst*), которое мыслили как природу, мир, Бога. Мы пойдем сначала другим, *неизбежным* со времени Канта путем, вопрошая о том объемлющем, *которое мы есмы*. Хотя мы знаем, или во всяком случае негласно ожидаем (*damit rechnen*),

---

<sup>24</sup> Ссылка на издание: *Schelling, F.W.J. Saemmtliche Werke. Abtheilung II, Band 3. Philosophie der Offenbarung, Theil 1. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856. S. 76. (Прим. перев.)*

что это объемлющее нашего бытия отнюдь не есть само бытие, однако это знание в его критической чистоте может стать доступным для нас только после того, как мы до конца пройдем по открытому Кантом пути.

Объемлющее, которое мы есмы, — назовем ли мы его нашим *существованием*, или *сознанием*, или *духом*, мы не можем постигнуть как некоторое встречающееся нам нечто в мире. Скорее оно есть то, в чем нам встречается все иное. Мы вообще не познаем его адекватным образом как предмет; но мы осознаем его как границу. Удоверяясь в этой границе, мы оставляем позади отчетливое, поскольку предметное, определенное отличением от других столь же известных нам предметов, знание о чем-то. Нам словно хотелось бы встать по ту сторону нас самих, вне пределов нашей самости, чтобы, наблюдая оттуда, впервые увидеть, что мы такое; но в этом мнимом наблюдении мы всегда в то же время замкнуты и остаемся замкнуты в то самое, что мы хотели бы увидеть извне.

Представим себе на мгновение последовательность тех пунктов, исходя из которых философы, повторяемым вновь и вновь усилием, пытались мыслить объемлющее:

Во-первых, я есмь как *существование*. Существование, как объемлющая действительность, имеет такой смысл, который, будучи понят непосредственно, сразу же проявляется в особенности бытия, доступного исследованию в качестве материи, живого тела, души, сознания, но который в этом виде уже не есть более объемлющее существование. Все, что действительно для меня, должно также стать, в каком-нибудь смысле, *действительностью существования* (*daseinswirklich*), как мое бытие: так, например, как постоянно ощущаемое для меня присутствие моей плоти (*Leib*) в тех способах, какими эта плоть поражается, видоизменяется, становится воспринимательной.

Существование, как властно определяющее меня иное, есть мир. Существование, как то объемлющее, которое я есмь, делаясь предметом, сразу же становится также иным для меня, как мир. Поскольку мы доступны собственному исследованию в способах нашего су-

ществования, мы вовлечены в мировое бытие, которое есть в то же время непонятно-иное для нас, природа; мы понимаем здесь себя как один род бытия среди прочих, а отнюдь ещё не как собственно человеческие существа. Обладая знанием об объемлющем существовании, которое мы в единстве способов есмы, мы лишаем знание о том особенном, в качестве которого мы познаем себя, притязаний на постижение нашего бытия в целом.

Хотя я никогда не познаю свое существование как объемлющее, но только определенные эмпирические формы действительности, такие как материя, жизнь, душа, познавая которые, я не могу свести их к одной-единственной основе, я все же есмь, в постоянном присутствии, это объемлющее существование. Если о теле и жизни, о душе и сознании мы знаем лишь таким образом, как они становятся предметно доступны нашему сознанию, то все же мы смотрим, словно бы сквозь все это известное, на то объемлющее существование, которое мы в единстве способов есмы, и которое во всякой физической, биологической, психологической исследуемости становится лишь чем-то особенным, в качестве которого оно, в самом деле, уже не есть более объемлющее. Даже и то эмпирическое сознание, которым я обладаю как живое существование, не является поэтому как таковое единственно конституирующим для того объемлющего, которое я, как существование, есмь.

Второе объемлющее я есмь как *сознание вообще*. Только то, что *вступает в наше сознание*, становится возможным переживанием и предметом, есть для нас бытие. То, что не вступает в сознание, что никаким образом не может быть схвачено знающим сознанием, для нас все равно что несуществующее. Все, что есть для нас, должно поэтому принять известную форму, посредством которой оно может быть представлено или пережито в сознании: оно должно каким-нибудь способом известить о себе через предметное бытие, живо присутствовать во временном акте сознания, стать языком в форме чего-то мыслимого и тем самым обрести известный способ сообщимости. То, что всякое бытие для нас подчиняется условиям, при которых оно может высту-

пить в нашем сознании, держит нас в плену в объемлющем этой возможности осознания (Daß alles Sein für uns unter die Bedingungen tritt, unter denen es im Bewußtsein auftreten kann, hält uns in dem Umgreifenden dieses Bewußtwerdendkönnens gefangen). Но мы способны отчетливо выяснить для себя это объемлющее как границу и стать с этим пограничным сознанием открытыми для возможности иного, нам неизвестного. Однако «сознание» имеет два значения:

Мы есмы сознание как живое существование, и как таковое ещё не суть или уже не суть объемлющее. Жизнь – носитель этого сознания, неосознанная сама по себе основа того, что мы переживаем опытом сознательно. Как живое существование, которое мы есмы в объемлющем существовании вообще, мы становимся для себя предметом, доступным эмпирическому изучению, видим себя разделенными на группы частных видов и как раздробленную на множество особенных индивидов действительность этого существования. Но мы есмы не только бесчисленное множество единичных сознаний, не только более или менее похожие друг на друга сознания, но во всем этом также сознание *вообще*: мы мним, что в этом сознании мы обращены к бытию в восприятии и чувстве не просто похожим друг на друга, но *идентичным* способом. По сравнению с эмпирическим сознанием это – другой смысл слова «сознание», смысл сознания вообще, которое мы есмы как нечто объемлющее. Многообразии субъективных способов сознания от этой всеобщезначимости истинного сознания, которое может быть только *одно*, отделяет скачок. Как сознание живого существования мы держимся в множественности нескончаемо особенной действительности, в тесноте уединения (Enge der Vereinzelung), и не объемлем; как сознание вообще мы причастны некоторому недействительному, всеобщезначимой истине, и в качестве такого сознания мы есмы безгранично объемлющее. Будучи, как живое сознательное существование, всякий раз лишь одним видом, и даже – уникальным индивидуумом, замкнутым в границы своей субъективности, мы есмы объемлющее, как возможность знания и

как возможность совместного знания о бытии в каждом из тех способов, посредством которых оно проявляется для сознания. Причем мы причастны не только правильности познаваемого, но также и признаваемой, как всеобщезначимая, *закономерности* формы воления, действия, чувствования. В таком понимании истина есть вневременная истина, а наше существование во времени есть более или менее полноценное осуществление этого единого вневременного обстояния.

Однако резкое отделение действительности живого существования во временном процессе и недействительности сознания вообще, как места (*Stätte*) вневременного разумения единой истины, не является окончательным, но оно есть абстракция, путем которой следует идти в просветлении объемлющего. *Действительность* самого этого разумения как порожденная, постигающая себя самое и движущаяся в этом постижении временность есть новое объемлющее, именуемое духом. (*Die Wirklichkeit dieses Sinns selbst als hervorgebrachte, sich selbst erfassende und darin sich bewegende Zeitlichkeit ist das neue Umgreifende, das Geist heißt*).

Дух есть третий способ бытия того объемлющего, в качестве которого мы есмы. Дух есть из истока своего бытия *целостность* доступного пониманию мышления, действия, чувствования, которая не становится замкнутым в себе предметом для моего знания, но остается *идеей*. Если дух необходимо ориентирован на очевидность (*Evidenz*) истины сознания вообще, как и на действительность иного для него, познанной и используемой природы, то все-таки в обоих этих отношениях его приводят в движение идеи, вносящие во все светлую ясность и связь. Он есть объемлющая действительность активности, осуществляющейся с тем, что он встречает, и с самим духом во всякий раз уже заранее данным и всякий раз также преобразованном мире. Он есть процесс расплавления и нового образования (*des Einschmelzens und Wiederhervorbildens*) всякой целостности, он никогда не завершен, и однако же, он есть во всякое время исполненное присутствие пути к возможному совершенству существования, в котором всеобщее будет

целым, а всякое особенное – звеном в этом целом. Из всегда действительной, но всегда также и разбивающейся целостности он стремится вперед, чтобы из присущего в настоящем истока снова и снова творить себе свою возможную действительность; потому что он требует целого, он хочет сохранить, усилить, соотнести все с самим собою, ничего не хочет исключать, но всему указать свое место и свои границы.

В отличие от абстракции вневременного сознания вообще, дух вновь есть процесс во времени (*zeitliches Geschehen*); как таковой его можно уподобить существованию; но в отличие от существования, его движение поддерживается рефлексией знания, а не просто биологически-психологическими процессами. Дух, который открыт для понимания изнутри и который невозможно изучать как сугубо природный процесс, постоянно направлен на всеобщее в сознании вообще, а тем самым есть постижение себя самого и работа над собой (*ein Arbeiten an sich*) в отрицании и утверждении; он – борющееся с собою самопо рождение (*ein mit sich ringendes Sichhervorbringen*).

Как существование, а равно и как дух, мы есмы объемлющая действительность. Однако в качестве *существования* мы *неосознанно* скованы, вплоть до последних оснований материи, живого и души: делая себя в этом объемлющем предметом для себя, мы *до нескончаемости* познаем себя только *извне*, и одновременно – раздробляя себя на действительности, отделенные одна от другой скачками и доступные изучению только в этой отдельности (материя, жизнь, душа). В качестве духа мы соотнесены в *сознательности* (*Bewußtheit*) со всем тем, что может быть доступно нашему пониманию; мы превращаем мир и самих себя в понятность, замыкающуюся в отдельные *целостности* (*Verstehbarkeit, die sich in Ganzheiten schließt*); делая себя предметом в этом объемлющем, мы познаем себя *изнутри* как единую, единственную всеобъемлющую действительность, для которой все есть дух и которая есть только дух.

Различение существования, сознания вообще и духа не означает констатацию делимых друг от друга фактических обстоятельств (*Tatbestände*), но способ представ-

ления трех подходов, на путях которых следует почувствовать действительность объемлющего бытия, которое мы есмы и в котором только нам встречается всякое бытие и все доступное изучению.

Эти три способа один без другого ещё не суть то объемлющее, в качестве которого мы их здесь представляем. *Сознание вообще* как место (Stätte) единой всеобщезначимой истины не может быть замкнуто в себе. С одной стороны, оно указывает на свою основу в *существовании*, а с другой стороны, на ту силу, во власть которой оно должно безраздельно отдать себя, если желает обрести смысл и целостность, а именно, *дух*. Само оно есть недействительная артикуляция объемлющего, посредством которой объемлющее разделяется на тот способ, исходя из которого оно как доступный изучению природный процесс может быть обособлено на единичности и сделаться познаваемым, и тот способ, в котором оно есть открытая пониманию, замыкающаяся в отдельные целостности, прозрачная для самой себя действительность или свобода. *Существование* и *дух* порождают формы действительности, в качестве которых наше существо делает себя предметом в объемлющем; *сознание вообще* есть форма, в которой мы видим объемлющее как условие всеобщезначимости и сообщимости.

Мы превосходим то объемлющее, которое мы есмы (как существование, как сознание вообще, как *дух*), когда ставим вопрос: есть ли это целое само бытие?

Если это – бытие, в котором должно являться нам все, что вообще есть бытие, то можно было бы подумать, что это явление в самом деле есть для нас все бытие. Ницше, понимавший бытие как бытие истолкованным (Sein als Ausgelegtsein), а наше бытие – как работу истолкования (Auslegen), желает отвергнуть всякое иное бытие как иллюзорный потусторонний мир (illusionsäre Hinterwelt). Но этот вопрос не умолкает на границах нашего знания о вещах, не умолкает и с обретением пограничного сознания объемлющего, в качестве которого мы есмы. Скорее, напротив: это объемлющее, которое я есмь и которое я знаю, как существование, сознание во-

обще, дух, непостижимо из себя самого, но указывает на нечто иное. Объемлющее, которое мы есмы, не есть само бытие (*das Sein selbst*), но явление (не кажимость) в объемлющем *самого бытия*.

Но это бытие само по себе, осязаемое для нас благодаря указателю на границе (*durch den Zeiger an der Grenze fühlbar*) и потому составляющее лишь *последний предел* нашего вопрошания, поскольку это вопрошание исходит из нашей ситуации, в себе самом (*an sich*) есть *первое*. Оно не порождено нами, не есть истолкование, не есть некий предмет. Напротив, оно само рождает наше вопрошание и не дает нам успокоиться.

Объемлющее, которое мы есмы, находит себе границу, прежде всего, в *фактуме*. Если даже все то, что мы познаем, мы в отношении его формы порождаем сами, поскольку оно должно вступить в те способы, какими оно может стать предметом для нас, то в отношении существования мы все же не создаем даже мельчайшей пылинки. И так само бытие есть то, что в необозримом многообразии доступного нашему изучению предстает перед нами в своем явлении, однако само по себе постоянно уклоняется от нас и показывает себя только косвенно в том, что в продолжение нашего опыта встречается нам как определенное существование и как закономерность событий во всей ее особенности. Мы называем это *миром*.

Объемлющее, которое мы есмы, находит свою другую границу в вопросе о том, благодаря чему есть оно само (*wodurch es selber ist*): бытие есть *трансценденция*, не показывающаяся, даже косвенно, никакому исследующему опыту; она есть то, что как безусловно объемлющее так же неумолимо «есть», как остается недоступным взгляду и неизвестным.

При взгляде на совокупность рассмотренных нами до сих пор способов бытия объемлющего философствующим, который не желает потеряться в рассматривании отдельных мыслимостей, но хочет сам добраться до подлинного бытия, овладевает глубокая неудовлетворенность: он слишком мало знает в преизбытке (*Zuviel*)

кажущегося безмерно богатым многообразия, которым ему приходится удовольствоваться; ни в каком из измерений этого объемлющего, если понимать его таким образом, он не чувствует самого бытия; он освободился и проник на простор, но в просторе этом, как будто бы, пусто. Трансценденция есть тогда только как бы некая безразличная непознаваемость; дух есть, правда, величественная целостность, однако такая, в которой, кажется, окончательно исчез всякий индивид как самость (als er selbst), это глубочайшее во внутреннем (das Innerste des Inneren).

Средоточие философствования достигается только в сознании возможной *экзистенции*.

Экзистенция есть объемлющее не в смысле широты некоторого горизонта всех горизонтов, а в смысле истока как условия того самобытия, без которого любая ширь была бы только надутостью (Verblasenheit). Экзистенция, сама никогда не становясь объектом и обликом, несет в себе смысл всякого способа бытия объемлющего.

В то время как существование, сознание вообще и дух в то же время являются как нечто в мире и делаются доступными для изучения в качестве действительности, которая может быть пережита нами в опыте, экзистенция не составляет предмета какой-либо науки. Несмотря на это, именно здесь проходит как бы та ось, вокруг которой обращается все, что в мире поистине обретает смысл для нас.

Экзистенция, прежде всего, есть как бы новое *сужение горизонта*: ибо она существует всякий раз как одна экзистенция с другой экзистенцией. Может показаться, будто широта объемлющего вбирается здесь в единственность того или этого самобытия, которое в сравнении с действительностью всеобъемлющего духа выглядит как простая ничтожная точка. Но эта теснота, словно бы заключенная во плоти эмпирического существования этого определенного сознания и этого духа, есть на самом деле единственно возможное откровение глубины бытия как *историчности* (Geschichtlichkeit). Самобытие только в качестве экзистенции может по-настоящему

обладать достоверностью самой себя во всех способах бытия объемлющего.

Если, во-первых, мы сопоставим по контрасту экзистенцию и *сознание вообще*, то экзистенция есть потаенность основы во мне, которой являет себя трансценденция (*die Verborgenheit des Grundes in mir, dem Transzendenz sich zeigt*):

Объемлющее, которое мы есмь, всегда существует лишь через соотнесенность с чем-то иным. Так же точно, как я есмь *сознание*, лишь поскольку я замечаю в то же время иное, *предметное бытие*, при условиях которого я существую и с которым я как-то обращаюсь, так я есмь *экзистенция* лишь заодно со знанием о трансценденции как той силе, благодаря которой я собственно и есмь я как самость. Иное есть или бытие в мире для сознания вообще – или же оно есть трансценденция для экзистенции. Это двоякое иное отчетливо проясняется только через осознание экзистенции (*Innewerden der Existenz*). Без экзистенции исчез бы всякий смысл трансценденции. Осталось бы только безразличное непознаваемое, нечто мыслимое как лежащее в основании, нечто создаваемое мыслью (*Auszudenkendes*), или же нечто беспокоящее и страшное для сознательного существования, а тем самым некое подлежащее психологическому изучению существование суеверий и страха, которые надлежит преодолеть путем разумного познания фактичности при помощи сознания вообще. Единственно благодаря экзистенции трансценденция вступает в присутствие нашего опыта без вводящего в обман суеверия как действительность, которая, никогда сама по себе не исчезая, подлинно есть.

Если, далее, мы сопоставим экзистенцию по контрасту с *духом*, то она есть как бы ответный ход (*Gegenwurf*) духа:

Дух есть желание стать *целым*, возможная экзистенция есть желание стать *подлинным* (*Geist ist Ganzwerdenwollen, mögliche Existenz ist Eigentlichwerdenwollen*).

Дух есть насквозь *понятное*, то, что приходит к себе в целом, экзистенция же есть *непонятное*, стоящее, как эк-

зистенция, против другой экзистенции или вместе с ней, способное также и разбить всякое целое, хотя и не достигая при этом где бы то ни было абсолютного целого.

В духе совершенная *прозрачность* сама становится истоком бытия, экзистенция же остается всегда неустранимым *темным истоком* во всяком духовном уяснении (Hellwerden).

Дух принуждает все *упраздниться* и исчезнуть в *некоторой всеобщности и целостности*: индивид, как дух, есть не его самость, а словно бы единство случайно-индивидуального и необходимо-всеобщего. Но экзистенция *не может быть упразднена, обратившись в нечто иное*, она есть абсолютно лично ответственное, незаменимое и потому, сравнительно с любым существованием, сознанием и духом, подлинно сущее перед лицом трансценденции, *которой одной она всецело предается*.

Дух желает постичь все единичное, исходя из *всеобщего*, в качестве экземпляра которого он познает его, или исходя из *целого*, в качестве звена в котором он его понимает. Экзистенция, как возможность решения, отнюдь не выводимого из некоторого значимого всеобщего, есть исток во времени, есть индивид как историчность: избрание вневременного через временное, а не через всеобщее понятие.

Дух исторически наличествует для себя в ретроспективном представлении как *прозрачная тотальность*; напротив, экзистенция, как *вечность во времени*, исторически есть абсолютная историчность своего конкретного существования в ее неизменно всегда сохраняющейся духовной непрозрачности. Экзистенция же есть не просто это несовершенство и кривизна (Schiefheit) всякого временного существования, которое, как такое, всегда ещё должно расшириться и преобразиться в становление духовной целостности (geistiges Ganzwerden), но есть подлинно *проникнутое временное существование* (durchdrungenes Zeitdasein): парадокс единства временности и вечности.

Непосредственность духа есть *идея в зародыше* (Idee im Keim), всеобщность которой разворачивается до полной

ясности. Непосредственность же экзистенции есть ее историчность в соотносительности с трансценденцией, т.е. непразднимая *непосредственность ее веры*.

*Вера духа* есть жизнь всеобщей идеи, в которой в конечном счете имеет силу положение: *Мышление есть бытие*. Вера же экзистенции есть неисследимое в ней самой, на чем основывается для нее все, в чем связаны и заключены для нее также дух, сознание и существование, то, что само только и получает мотив и цель для себя, так что имеет силу положение Киркегора: *Вера есть бытие*.

Если экзистенция понимает себя, то это понимание непохоже на понимание иного, и не есть также понимание, которое и в отвлеченности от понимающего ещё могло бы означать разумение некоторого содержания, как не есть и некое наблюдение, но оно есть *исток, сам впервые становящийся собою в акте просветления* (der im Erhellen erst selbst werdender Ursprung). Оно не похоже на причастность некоему иному, но оно есть вместе понимание и бытие того, что мы поняли. Оно не есть понимание в общем, но на пути, пролегающем через понимание в общем (в среде духа), оно есть понимание без обобщения в абсолютно присутствующем (das Verstehen ohne Verallgemeinerung im absolut Gegenwärtigen), в действии, в любви, во всякой форме абсолютно-го сознания. Это различие между тем, как я понимаю любовь другого и никогда не могу по-настоящему понять ее, и тем, как я понимаю свою любовь, потому что действительно есмь она; или, что то же самое, – различие между тем, как я, вчувствуясь в каждую деталь, понимаю некоторый процесс и некое переживание, и тем, как я незаменимо понимаю нечто, потому что знаю, что предстою трансценденции.

Сравниваем ли мы экзистенцию с сознанием вообще, или с духом, или с любым другим способом бытия объемлющего, всюду обнаруживается одно и то же: без экзистенции все становится как бы пустым, как бы выхолощенным, как бы беспочвенным, все утрачивает свою подлинность, потому что делается нескончаемым рядом масок и всего лишь возможным бытием, или сугубым существованием.

Мы видели способы бытия объемлющего: бытие как иное было или миром (в качестве эмпирического существования доступным для всеобщезначимого изучения), или трансценденцией (как бытием в себе).

Бытие объемлющего, которое *мы есмы*, было или нашим существованием (как ещё неопределенная, всеохватывающая действительность существования), или сознанием вообще (как место возникновения всякой предметной и рассудочной всеобщезначимости бытия для нас (*Stätte alles gegenständlich und verstandesmäßig Allgemeingültigwerdens des Seins für uns*)), или же духом (как единое целое внутренне связанного движения одушевленного идеями сознания).

Но как исток, который впервые одушевляет все эти способы бытия объемлющего и для которого они словно бы обретают дар речи, мы упомянули *экзистенцию*: темную основу самобытия, потаенность, из которой я выхожу навстречу себе и для которой только может получить действительность трансценденция. *предметно-ясное мышление*.

С экзистенцией неразделимо связано нечто иное, направленное на *взаимосвязь* всех способов бытия объемлющего. Это не какое-то новое целое, но постоянное требование и движение. Это даже не некоторый дополнительный способ бытия объемлющего, но *связь* (*Vand*) всех способов бытия объемлющего. Она называется *разумом*.

Чем был «разум» в истории, в качестве чего он понимал сам себя, что он ещё означал для Киркегора и Ницше, что подразумевали под ним те, кто ему доверял, а что – не доверявшие ему, – это в каждом отдельном случае по-своему становится проблемой. Просветление способов бытия объемлющего должно дать возможность проникнуть мыслью в многозначность того, чем считался в истории разум.

Если разум – это *предметно-ясное мышление*, это превращение непрозрачного в прозрачность, то он есть не более чем объемлющее сознания вообще. В соответствии с традицией немецкого идеализма, его как таковой лучше называть *рассудком*.

Если разум – это путь к *целостностям*, жизнь идеи, то он есть объемлющее *духа*.

Но если разум – это *приоритет мышления* (*Vorrang des Denkens*) во всех способах бытия объемлющего, то этим словом выражено больше, нежели только мышление. Он есть переходящее все границы, вездесущно требовательное мышление, которое не только постигает то, что возможно знать всеобщезначимым образом и что само есть разумное бытие, в смысле закономерности и порядка происходящего, но выносит к свету и иное и даже – стоит перед абсолютно противоразумным, касаясь его и тем самым впервые давая и ему самому бытие. Разум, благодаря приоритету мышления, способен, непрестанно преодолевая все границы, внести светлую ясность во все способы бытия объемлющего, не будучи при этом сам объемлющим подобно им. Он есть лишь по видимости (*nur gleichsam*) подлинное объемлющее, которое, однако, то и дело вынуждено бывает изымать себя, остается неуловимым (*ungreifbar*) ни в каком облике, разве что в форме тех способов бытия объемлющего, в которых совершается его движение.

Разум *не есть особый источник*, но, коль скоро он есть всеобъемлющая связь (*umfassende Band*), он *подобен* истоку, в котором впервые проступают для нашего взгляда все истоки. Он – *беспокойство*, не дающее нам удовольствоваться никаким нечем; он порвал с непосредственностью бывшего ещё бессознательным существования во всяком из способов бытия объемлющего, которое мы есмь; он постоянно гонит нас вперед. Однако он же может создать в конце пути и великий *покой*, – не покой мнимо доверяющей самой себе субстанции разума, но покой открывающегося нам благодаря разуму бытия.

Неистребимый мотив философствования, с утратой которого оно само безвозвратно погибло бы, заключается в том, чтобы обрести разум, восстановить себя в качестве разума, причем того подлинного разума, который все с большей ясностью отделяет себя от уклонений и сужений лишь так называемого «разума», и который, в свою очередь, может отдать должное, но положить и подобающие границы, возражениям против разума.

Разум *не имеет права задохнуться* в каком-нибудь из способов бытия *объемлющего*, – в существовании, в пользу воли к жизни, целесообразно, однако слепо утверждающей себя в совершенной своей тесноте, – в сознании вообще, в пользу нескончаемых правильностей, которые все остаются безразличными, – или в духе, в пользу замыкающейся в себе гармонической тотальности, которую можно созерцать, но жить ею невозможно.

Разум всегда бывает слишком мал (*zu wenig*), если его окончательно заключают в определенные формы – и его всегда бывает слишком много, если он выступает как особая субстанция.

В *разумной установке* я безгранично желаю ясности, овладеваю постижимым научно познанием, эмпирической действительностью и убедительной значимостью мыслимого, и в то же время я живу с осознанностью границ научной постижимости и ясности вообще, однако, исходя из всех истоков способов бытия *объемлющего*, я стремлюсь к универсальному развитию (*Entfaltung*) в мышлении и повсюду отвергаю рассеянность.

Но сам разум *не есть вневременная наличность*, он не есть ни покоящееся в себе царство истины (каковы содержания научного познания, смысл значимости (*Geltungssinn*) которых не пребывает в движении, хотя их завоевание остается нескончаемым, не знающим покоя движением), ни само бытие. Он не есть также и *простое мгновение* некоторой произвольной мысли. Но он сам есть соединяющая, напоминающая и влекущая вперед сила, границей которой, опять-таки, всякий раз оказывается то, из чего он черпает свое содержание, и которая переходит каждую такую границу, потому что выражает собою постоянное недовольство (*Sondern sie selbst ist die zusammengreifende, erinnernde und vorantreibende Macht, deren Grenze wiederum jeweils das ist, woraus ihr Gehalt kommt, und die jede dieser Grenzen überschreitet, weil sie ein ständiges Ungenügen ausdrückt*). Он вступает во все формы способов бытия *объемлющего*, а сам кажется всего лишь только связующим их звеном, которое, однако, существует не само собою, но по-

рождает из другого то, что есть и чем может быть само это другое.

Разум требует *единства*, но не удовлетворяется ни на уровне только того, что может быть известно как правильное в сознании вообще, ни на уровне духа, как величественных действенных формаций единства. Он с такой же решительностью сопутствует экзистенции там, где она снова и снова разбивает эти единства, и тут же является снова, чтобы побудить к коммуникации противостоящие друг другу у края бездны абсолютной отдаленности друг от друга экзистенции.

Кажется, что сущность разума состоит во *всеобщем*, в том, что побуждает к закону и порядку или есть такой закон и порядок. Но сам разум касается именно нарушения того и другого как одной из возможностей экзистенции. Он сам есть то единственное в своем роде, благодаря чему хаос отрицательного получает для него в страсти к ночи особенный способ осуществления своей возможной экзистенции, сам же разум у этой последней границы окончательно предает и то, что ему абсолютно чуждо (*Sie ist selbst noch das Einzige, durch das in der Leidenschaft zur Nacht das Chaos des Negativen seine Weise möglicher Existenz erhält für sie, die selbst von dem ihr schlechthin Fremden an dieser äußersten Grenze endgültig preisgegeben wird*).

Итак, великие полюса нашего бытия, встречающиеся друг с другом во всех способах бытия объемлющего, это – *разум и экзистенция*. Они один от другого неотделимы. Каждый из них утрачивается там, где утрачивается другой. Разум не вправе сдаваться экзистенции, в пользу старающегося запереться в себе упрямства, отчаянно сопротивляющегося всякой открытости. Экзистенция не вправе сдаваться разуму, в пользу прозрачности, которая смешивает себя как таковую с субстанциальной действительностью.

Экзистенция делается *ясной* для себя только благодаря разуму; разум получает *содержание* только благодаря экзистенции (*Existenz wird nur durch Vernunft sich hell; Vernunft hat nur durch Existenz Gehalt*).

В разуме есть смутное стремление из неподвижности и произвольной нескончаемости правильного в живую обязательность, сообщаемую целостностью идей духа, а из духа – к экзистенции, как носителю, который впервые придает духу настоящее бытие.

Разум необходимо привязан (*angewiesen*) к иному: к содержанию поддерживающей его экзистенции, которая проясняется (*sich klärt*) в нем и дает ему решающие мотивы движения. Разум без содержания был бы всего лишь рассудком, а в качестве разума был бы беспочвен. Как понятия рассудка пусты без созерцания (*die Begriffe des Verstandes ohne Anschauung leer sind*), так и разум без экзистенции пустотел (*hohl*). Разум действителен не просто как разум, но как деятельность возможной экзистенции (*Vernunft ist nicht als bloße Vernunft, sondern als Tun der möglichen Existenz*).

Но и экзистенция необходимо связана с иным: с трансценденцией, благодаря которой она, коль скоро она ведь не сотворила сама себя, впервые становится независимым истоком в мире; без трансценденции экзистенция есть бесплодное и безлюбное демоническое упрямство (*ohne Transzendenz ist Existenz unfruchtbarer und liebeloser dämonischer Trotz*). Экзистенция, будучи необходимо связанной с разумом, в светлости которого она впервые испытывает беспокойство и притязание трансценденции, лишь будучи подгоняема стрекалом неотступного вопрошания разума приходит в свойственное ей движение. Без разума экзистенция бездеятельна, спит и словно не существует.

Стало быть, разум и экзистенция – это не две противостоящие друг другу силы, борющиеся между собою за решающее первенство. Каждая из сил существует только благодаря другой. Они взаимно вызывают друг друга к жизни, находят друг в друге ясность и действительность для себя.

Хотя они никогда не становятся окончательно оформленным целым, всякое подлинное осуществление становится неким целым, только проистекая из них обоих.

*Разум, лишенный экзистенции* (*existenzlose Vernunft*), увлекается в произвольное все-таки, в конце кон-

цов – при любом богатстве содержаний – мышление, совершаемое в некотором, теперь исключительно интеллектуальном, движении сознания вообще, или диалектики духа. Уклоняясь в интеллектуально-всеобщее, не имеющее в своей историчности обязывающего корня, он перестает быть разумом.

*Экзистенция, лишенная разума* (vernunftlose Existenz), опирающаяся на чувство, переживание, не вызывающий сомнений факт влечения (fraglose Triebhaftigkeit), инстинкт и произвол, увлекается в слепое насилие (blinde Gewaltsamkeit), но тем самым также и в эмпирически-всеобщее этих сил существования. Утратив историчность, в чистой особенности случайного существования с его лишенным трансценденции самоутверждением, она перестает быть экзистенцией.

Обе эти силы теряют одна без другой подлинную непрерывность бытия, а тем самым и надежность, без какой-либо предсказуемости присущую подлинным разуму и экзистенции. В конце концов они отличаются тогда друг от друга только той или иной формой лишенной коммуникации насильственности. Как изолированный разум, так и изолированная экзистенция одинаково не являются уже тем, чем именуют себя: у их формулировок остается только один смысл – без основы и без цели пригодиться, в сужающемся жизненном пространстве, под покровом неистинных, самим себе не верящих оправданий, в качестве форм выражения для взаимно уничтожающих друг друга существований.

Но во временном существовании нигде нет покоя. Напротив, движение неизбежно здесь, имея свое основание в субстанции, и совершаясь в напряженности между единичным и всеобщим, между действительностью и широтой, между не вызывающей сомнений непосредственностью экзистенциальной веры и бесконечным движением разума.

Завершив обзор тех способов, какими мыслилось объемлющее в качестве того, что мы есмы, и в качестве самого бытия и рассмотрев также полярность разума и экзистенции, задумаемся о том, что могут значить по своей *форме* подобные мысли, развитие которых изла-

галось прежде в целых философских системах, и чего они значить не могут.

Наше познание предметов *в мире* происходит в такой форме, что мы видим их стоящими в отношении друг к другу и *выводим* их один из другого. Мы постигаем мыслью то, что нам встречается, понимая его из чего-то иного.

Но если в философствовании речь идет об объемлющем, то очевидно, что это объемлющее постигается мыслью не так, как предмет в мире, и прежде всего, — что способы бытия объемлющего не могут быть выведены из некоторого встречающихся в них особенного:

если мы назовем объемлющее мышлением, то имеет силу положение: из мыслимого невозможно вывести мышление,

если мы назовем его нашим сознанием, то имеет силу положение: из бытия чего-то для сознания невозможно вывести это сознание,

если мы назовем его целым, то имеет силу положение: из чего-то единичного, будь оно даже сколь угодно обширным целым, невозможно вывести это целое,

если мы назовем его существованием, то имеет силу положение: из определенного, предметным образом познанного существования невозможно постичь существование *вообще* (*das Dasein*),

если мы назовем его экзистенцией, то экзистенцию невозможно вывести ни из какого способа бытия объемлющего, а тем более из какого-либо из их содержаний.

Короче: из чего-то сущего *для нас* невозможно вывести *нашего* бытия, из того, что мне встречается, нельзя вывести мою самость.

Так же точно нельзя вывести и бытия *самого по себе* из познаваемого *нами* сущего:

если мы назовем его бытием, то верно, что из многих сущих невозможно вывести бытие *вообще* (*das Sein*),

если мы назовем его бытием в себе, то верно, что из явления невозможно вывести бытия в себе,

если мы назовем его трансценденцией, то верно, что невозможно вывести безусловное из предметного бытия, бытия действительным, существования.

В мыслящем человеке появляется всякий раз вновь то, что превосходит (*übergreift*) все им мыслимое.

Между тем в философствовании была и противоположная тенденция: выводить из бытия вообще, которое мыслилось как объемлющее, особенное бытие, каким мы предметно познаем его, производить весь мир вместе с нами самими, из познаваемых философской мыслью источников, подобно тому как мы понимаем вещи в мире из их причины. Это, в свою очередь, есть всякий раз радикально ложный путь (Irrweg), упраздняющий само философствование. Ибо объемлющее мы никогда не можем познать как некоторое нечто, из которого должно быть выведено иное. Всякий, сколь угодно обширный, мыслимый предмет, всякое мыслимое целое, даже и всякое мыслимое как предмет объемлющее в качестве предмета остается единичным, поскольку вне его имеются другие предметы и поскольку оно противостоит нам. Само объемлющее – и как то, что мы есмы, и как бытие в себе – ускользает от определенности предметного бытия (*Das Umgreifende selbst... entzieht sich dem bestimmten Gegenstandsein*). Поскольку мы сами есмы оно, оно может быть лишь просветлено; поскольку оно мыслится как бытие в себе, наше исследующее познание без конца овладевает им в его явлении; поскольку оно говорит с нами как трансценденция, его слышит абсолютно историчная экзистенция.

Поскольку, стало быть, объемлющее ни в какой его форме не познается в его собственной самости (*als es selbst*), из него нельзя вывести бытия, каково оно есть для нас. Это можно было бы сделать, только если бы прежде оно стало известно нам в его собственной самости. Поэтому ложные дедукции действуют так, как если бы они уже овладели в своем познании самим бытием.

Эти дедукции, например, как дедукции всех *категорий* мыслимого и того, что когда-либо встречается нам в мире, из *одного* начала, суть все же всегда только относительные дедукции отдельных групп в их взаимных связях. Исчерпывающая дедукция ни разу не имела успеха и никогда не может быть успешной. Попытки такой дедукции ценны тем, что обостряют наше сознание границ.

Дедукции *действительного процесса* из теорий о том, что лежит в его основании, конструируют модели;

но они всякий раз улавливают только ограниченные действительности, не более чем аспекты эмпирического существования. Они сами оказываются функциями этой безгранично идущей вперед работы познания. Они никогда не бывают тем, чем порой они сами хотели бы быть в собственном мнении: познанием реального в себе.

Дедукция *совокупности мирового бытия*, вместе с нами самими, из трансценденции (путем эманации, развития, последовательности причин и т.д.) есть воображаемая (*imaginär*) дедукция; идея творения есть выражение первичной тайны, высказывание непостижимого, обрушение самого вопроса в бесосновную основу (*der Schöpfungsgedanke ist der Ausdruck des Urgeheimnisses, das Aussprechen der Unbegreiflichkeit, das Umstürzen der Frage in den grundlosen Grund*).

Как бы мы ни мыслили объемлющее, в каждом случае эта мысль кажется на мгновение вновь обретающей почву под ногами там, где объемлющее на какое-то время предстает перед нами *как объект исследования*. Это и в самом деле происходит со всеми способами бытия объемлющего. Отклонение от верного пути заключается всякий раз в том, что мы мним обрести здесь как содержание знания то, что истинно исключительно лишь как сознание границы и притязание действия самости (*Anspruch des Selbsttuns*).

Объемлющее, как эмпирическая действительность существования, сознания и духа, становится, по видимости, предметом *антропологии, психологии, социологии и наук о духе*. Они изучают человеческие явления в мире, но изучают их так, что познаваемое ими именно никогда и не становится объемлющей действительностью этого бытия, которое, оставаясь для него самого непознанным, всякий раз, однако же, действительно в живом присутствии. Скажем, никакая история религий или социология религии не достигают того, что в составе того, что они называют «религией», в человеке было самой экзистенцией этого человека. Они могут только воспринять это нечто со стороны его фактического обстояния (*Tatbestand*), которое, как они видят, скачком, абсолютно непостижимым для научного объяснения об-

разом, вступает в действительность доступного нашему наблюдению. Все эти науки стремятся к чему-то такому, чего они как раз никогда и не достигают. В них есть та привлекательная черта, что они трактуют о подлинно важном для нас. Они вводят в заблуждение, если полагают, будто в своей констатирующей и дедуцирующей имманентности они улавливают само бытие. А потому эти универсальные науки никогда не могут консолидироваться. Все их взаимные разграничения сугубо относительны. Каждая из них в отдельности принимает такой вид, словно пронизывает одним срезом все науки (Sie nehmen einzeln die Gestalt an, durch alle Wissenschaften quer hindurch zu gehen). Кажется, они не обретают собственной почвы под ногами, потому что имеют в виду объемлющее, которое, однако, будучи однажды постигнуто ими, уже отнюдь не есть более объемлющее. Их чары обманчивы, но они делаются плодотворными, если в них совершается скромно знающее свое место, относительное, безграничное познание человеческого явления в мире.

У разума и экзистенции также есть мышление, стремящееся дать им прозрачность и пробудить их; принадлежность разума – *философская логика*, неотъемлемый элемент экзистенции – *просветление экзистенции*.

Однако логика уже не имеет в себе философской истины, но уклоняется, делаясь иллюзорной наукой о целом, если она становится универсальной наукой о сознании вообще. В грандиозных учениях о категориях, развиваемых из одного-единственного начала, логика хотела проникнуть и воспроизвести в мысли целокупность объемлющего, как космос самого бытия со стороны его формы или мысли Бога до сотворения мира. Но эти исследования истинны только в рамках открытой философской логики, как ориентирования о возможностях формы мышления, во многих направлениях, которые надлежит лишь принять как данности, значимого для явления в области предметного бытия; они остаются без конца и без одного всецело господствующего в них, якобы порождающего их начала. В качестве самопросветления разума логика есть философия, и не есть уже мнимое предметное познание целого.

*Просветление экзистенции* не познает экзистенцию, а взывает к ее возможностям. Однако в качестве экзистенциализма (Existentialismus) оно было бы речью (ein Sprechen) как бы о некотором познанном предмете, и именно потому, что оно должно осознавать границы и просветлять независимую основу, оно уклонялось бы лишь в тем более глубокое заблуждение, желая на пути познания и оценки подводить под свои понятия явления мира.

Таким образом, в каждой из этих фиксаций изоляций и абсолютизаций утрачивается подлинная мысль об объемлющем. В объемлющем, если оно станет предметным, истинного объемлющего уже больше нет.

Напротив, эта основная мысль есть словно оборачивающая мысль (ein umwendender Gedanke), изымающая нас из всего природно-предметного в нашем привычном знании. Мы занимаемся в мире вещами, содержаниями и предметами и совершенно не задаем вопроса о том, в качестве чего мы имеем, мним, волим все это; мы утверждаем истины и вовсе не задаем вопроса о том, что же такое истина вообще; мы имеем дело с вопросами в мире и вовсе не задаем вопроса о вопрошающем; во власти того, что как достижимое и известное важнее всего для нас в нашей практике и исследованиях, мы вовсе не вступаем на ту границу, с которой все это бытие действия, обладания, исследования оказывается под вопросом. Мысль же об объемлющем требует от нас осуществить акт познания границы всякого бытия для нас, отказавшись для этого от привычного способа познания предметов. Полагая границы познанию, которое всегда есть такое познание предметов, эта мысль освобождает действительного в этом мышлении человека и все охваченное им бытие из тесноты его мнимой тождественности со своей познаваемостью и с его фиксированным бытием в качестве познанного. Она живо объемлет мертвое бытие сущего-как-известное.

Это – простая, но в философском отношении бесконечно богатая последствиями мысль.

*Во-первых*, она затрагивает самого мыслящего: как то, в качестве чего я знаю себя самого (все способы схем Я (Ichschemata)<sup>1)</sup> и их наполнения), я не есть моя

подлинная самость (Als das, als was ich mich selbst weiß... bin ich nicht eigentlich ich selbst). Во всякое мгновение, когда я делаю себя объектом, я сам в то же время есмь больше, нежели этот объект, а именно, существо, которое может объективировать себя таким образом. Все определения моего бытия описывают нечто, в качестве чего я был сделан предметом, в виде которого, однако, я узнаю себя только с одной стороны и в некотором особенном, а не как себя самого. Но если я понимаю себя как существование, жизнь и природу, а именно, понимаю исключительно, делая себя объектом, и постигая себя самого лишь настолько, насколько я объект, и так, как я есмь объект, то в подобном понимании я в то же время теряю себя самого, смешиваю то, каким образом я есмь для себя, с тем, чем я могу быть как самость.

Бытию объемлющего необходимо соответствует самосознание, которое не только видит себя как существование и как жизнь, но в качестве сознания вообще и в качестве духа обретает критическое сознание границ, однако только в качестве разума и экзистенции в полной мере осознает само себя, и при этом не беднеет содержанием вследствие абсолютизации себя в каком-нибудь из своих ограничивающих аспектов, а потому и не угашает себя затем в самой своей возможности (Zum Sein des Umgreifenden ist zugehörig ein Selbstbewußtsein, das sich ebenso als Dasein und Leben sieht, wie es als Bewußtsein überhaupt und als Geist das kritische Grenzbewußtsein gewinnt, als Vernunft und Existenz aber erst sich seiner selbst ganz inne wird, ohne durch Verabsolutierung in irgendeinem begrenzenden Aspekt zu verarmen und dann in seiner Möglichkeit sich gleichsam auszulöschen).

Но если бы я теперь, перескочив несколько ступеней, притянул постичь себя самого как подлинное бытие, т.е. понял бы существование, сознание и дух как трансценденцию по отношению к себе, то в этом фальшивом самообожении я опять-таки потерял бы себя и перестал бы быть возможной экзистенцией и ее осуществлением.

То, что перед всем множеством познаваемых существований в мире я есмь *самость* (ich selbst), и в то же время положен *трансценденцией* в моей самосотворен-

ной свободе, – сохранить это положение человека во временном существовании: такова задача его узкого пути, от которого он всегда бывает расположен уклониться в своей мысли о себе, как и в действительной практике с этой мыслью.

*Во-вторых*, эта мысль затрагивает все известное бытие как таковое. И это иное, точно так же как и себя самого, я познаю лишь так, как оно является мне, а не таким, каково оно в себе. Никакое известное мною бытие не есть бытие. Во всякое мгновение, когда я допускаю самому бытию раствориться в бытии известного, трансценденция исчезает для меня, а моя самость затемняется для меня.

Однако, несмотря на постоянные отклонения, чтобы действительно уловить в живом присутствии объемлющее, мы все-таки должны мыслить его, а значит, должны также мыслить его всякий раз в той или иной ложной определенности, но затем и превосходить ее с тем, чтобы стремиться, в совокупном движении этих способов измышления объемлющего, к его истоку, который уже отнюдь не становится для нас предметом.

Цель, а тем самым – и смысл философской мысли заключается не в знании о предмете, а скорее, в изменении нашего *сознания бытия* и нашей *внутренней установки* в отношении к вещам.

Определенное представление смысла объемлющего имеет значение мысли, творящей возможности. В этом представлении философствующий говорит себе: сохрани для себя свободное пространство объемлющего! Не потеряй себя ради некоторого бытия известного! Не допусти отделить себя от трансценденции!

Ряд способов бытия объемлющего в нашем мышлении о временном существовании всегда приходится проходить с начала. Ни в каком из способов его бытия мы не должны покоиться без движения. Один из них требует других способов. Потеря одного из способов делает неистинными все остальные. Поэтому философствующий старается не пропустить ни одного из этих способов бытия объемлющего.

Эти способы находятся во взаимных отношениях. Напряженность между ними – не борьба, как воля к уни-

чтожению, но взаимное одушевление и усиление. Поэтому не следует превращать радикальную полярность разума и экзистенции во взаимоисключающее отношение, а нужно, вместо того чтобы допускать, чтобы они враждебно отталкивали друг друга, давать им расти через постоянную проблематизацию друг друга.

Отношение между ними не есть отношение однородного взаимодействия, но отношение это восходит и нисходит (*geht aufwärts und abwärts*). Не следует ожидать, чтобы из низшего прямо родилось высшее или чтобы оно наверняка возникло при условии этого низшего. Ибо у высшего – свой собственный исток. Напротив, высшее должно удостоить низшее подобающего ранга и положить ему границы, хотя оно и не могло бы породить его. Поэтому никогда не нужно забывать необходимой связи (*Ange-wiesensein*) каждого из способов бытия объемлющего с каждым другим способом, и направления этой связи.

Поскольку в сравнении с ясностью разума каждый способ бытия объемлющего видится как нечто ещё относительно темное, между большей и меньшей мерой разума (*Mehr und Weniger an Vernunft*) существует внешнее сходство. Данное нами описание требует от философствующего: не спутай экзистенцию с витальностью существования, не смешай трансценденцию и природу.

Если в этом философствовании открывается свободное пространство, то в отсутствие живо и неизменно присущего сознания возможной экзистенции философствование подвергается опасности, увидеть себя в отвлеченном мышлении как бы потерявшимся в просторе (*Im losgelösten Denken sich an die Weite wie verloren zu sehen*). Но подлинное мышление объемлющего из совокупного объема подлежащих в нем просветлению направлений лишь с тем большей решительностью отбрасывает меня в конкретную историчность моего бытия в присутствии настоящего. Только теперь становится возможно быть этим присутствием, не отрекаясь от себя в пустоте чистой отвлеченности рассудка, в бессмысленной фактичности существования, в пустой потусторонности. Именно определенность моей историчной глубины связана с открытостью безграничного простора,

истина почвы обращает к ее соотнесенности с бездонной незамкнутостью бытия, экзистенция привязана к разуму. Чем безграничнее я в своем мышлении устремляюсь в глубины, тем более истинной становится моя любовь в ее историчной присущности настоящего. Гёльдерлин: «Кто глубины познал, влюблен в живейшее»<sup>25</sup>.

Человек способен с чуждой фанатизма безусловно, с неизменно открытой решительностью искать путь своей истины.

## ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

### *Истина как сообщимость (Mitteilbarkeit)*

Из простора объемлющего – к связанности, порожденной коммуникацией. – Сравнение человека и животного. – Истина в коммуникации.

1. Сообщение в объемлющем, которое мы есмы: коммуникация в существовании, в сознании вообще, в духе.

Сравнение трех смыслов истины.

2. Воля к коммуникации, свойственная разуму и экзистенции: недовольство в трех способах коммуникации.

Экзистенциальная и рациональная коммуникация.

Дополнение к сравнительной характеристике смыслов истины.

3. Смысл истинности и тотальная воля к коммуникации.

---

<sup>25</sup> Гёльдерлин, Фр. Сократ и Алкивиад / Гёльдерлин, Фр. Стихотворения // Gedichte. Москва-Аугсбург. ImWerden Verlag, 2002. С. 19 (пер. В. Куприянова). (Прим. перев.)

Двоякий смысл истины во времени (догматическая и коммуникативная истина).

Открытость воли к коммуникации на ее пути в действительности.

Множественность экзистенциальной истины для радикальной воли к коммуникации.

Трансценденция: коммуникация как явление временного существования.

Знание о способах бытия объемлющего, представленных в прошлой лекции, открывает возможность поставить вопрос об истине с предельной широтой. В каждом из этих способов бытие и истина должны иметь иной и своеобразный смысл. Мы осознаем истину, только если переживаем ее в каждом объемлющем и не пропускаем ни одного из способов его бытия.

Однако в каждом из этих способов совершается обратное движение (*ein Zurückholen*) из простора, – который, как простая широта, только сводил бы в ничто (*vernichten würde*), – вследствие *связанности* (*Bindung*), происходящей из того, что составляет общее свойство для всего истинного в каждом из способов бытия объемлющего: а именно из того, что оно, чтобы быть по-настоящему истинным, должно быть *сообщимо* (*daß es, um eigentlich wahr zu sein, mitteilbar sein muß*).

Представим определеннее этот изначальный феномен нашего человеческого бытия: мы являемся тем, что мы есмы как люди, только благодаря общности взаимного сознательного изъяснения (*Verständlichwerden*). Не может быть ни одного человека, который бы был человеком сам по себе, просто как индивид (*Es kann keinen Menschen geben, der für sich allein als bloß Einzelner ein Mensch wäre*).

*Животные* или являются тем, что они есть, как единичные особи, в каждом поколении каждый раз вновь, благодаря наследственности и естественному росту; или же они образуют общности, в которые они включаются без сознания силой своих инстинктов, порождаю-

щих только репродуцируемые, всегда одинаковые, неисторические формации, возникающие строго необходимо согласно законам природы, произвольно заменимые функции целого. Животные оказываются поэтому, с одной стороны, в непосредственной действительности жестко удерживающей их вместе общности, а с другой стороны, они же разбегаются в разные стороны как ни в чем не бывало с наступлением известного момента в подчиненных власти инстинкта событиях, составляющих тот чисто природный процесс, который эти животные и есть. Животные изъясняются друг с другом инстинктивно (*Tiere machen sich triebhaft verständlich*). То, что они собираются вместе, подают друг другу нечто вроде знаков и даже прочно привязываются друг другу как индивиды, – все это совершается не так, как возникает связь между людьми, в которой человек до некоторой степени сообщает другому также себя самого, но вследствие бессознательного биологического порядка, смысл которого для человека недоступен, в неисторичной тождественности в отношении ко все новым экземплярам вида.

Человек же, хотя как индивид он сравнительно более обособлен, чем многие животные, но общность, в которую он вступает, обуславливает его также более решительным образом, и общность эта существенно отличается от общности животных.

Человеческая общность, как аналогичная животной, надежно определенная природной закономерностью связанность, весьма слаба. В чисто биологическом отношении человек здесь, как и всюду, далеко отстает от животных. Свойственная ему общность, во-первых, не есть непосредственная общность, но *опосредована соотнесенностью с иным* (*durch Bezug auf ein Anderes vermittelt*): соотнесенностью с совместно признаваемыми целями в мире, соотнесенностью с истиной, соотнесенностью с Богом.

Во-вторых, человеческая коммуникация в этих аспектах соотнесенности постоянно находится в *движении* по мере изменения ее возможных содержаний; она не находит точки равновесия (*Ruhepunkt*) и, в отличие от животных, не находит себе окончательной и лишь мно-

гократно повторяющейся цели. Она имеет исторический характер, причем находится в пути непрерывного преобразования под действием воспоминания и усвоения прошедшего, равно как и всегда новых планов на будущее, начало же и конец этого пути предугадать невозможно (Sie ist historisch, und zwar in einem nach Anfang und Ende unabsehbaren Wege der Verwandlung durch die Erinnerung und Aneignung des Vergangenen wie jeweils neues Planen eines Zukünftigen). А потому для человеческой общности, в противоположность общности животных, возможна непрерывность безграничного распространения и собирания (Sichausbreiten und Zusammennehmen) из прошедшего и настоящего; но в силу этого она есть также всегда непрочная действительность, которой от этого движения постоянно угрожает опасность, и которая принуждена всякий раз заново обретать себя, ограничивать себя и снова расширяться, подвергать себя испытанию и побуждать себя идти вперед. Она отнюдь не обладает своим окончательным состоянием, как истиной своего бытия, скорее, если она бывает истинной, она лишь направлена к этой истине, а потому пребывает в напряжении окольных путей, блужданий, срывов и новых возвращений на дорогу к ней.

Ввиду такого характера движения человеческое бытие действительно, в-третьих, не на основе одной лишь наследственности, но впервые становится собою только благодаря *традиции* (Überlieferung). Каждое новое человеческое бытие начинается с этой коммуникации, а отнюдь не только со своей биологической фактичности. Внешне это можно видеть на примере несчастных глухонемых прежних времен, которые, вследствие врожденного или приобретенного в начале жизни разрушения органа слуха (в отсутствие современных методов обучения, которые сегодня могут сделать их полноценными людьми) оставались чуждыми развитию: не слыша языка, они не могли овладеть языком, а потому не могли и стать причастными традиции. Они почти ничем не отличались от совершенных идиотов.

Это сравнение человека с животными только указывает нам на коммуникацию как на универсальное усло-

вие человеческого бытия. Коммуникация составляет всеобъемлющую сущность этого бытия в такой решающей степени, что все то, чем является человек, и все, что ни существует для него, в том или ином смысле находится в коммуникации. Объемлющее, которое *мы есмы*, во всякой его форме есть коммуникация; объемлющее, которое есть *само бытие*, существует для нас лишь так, как оно становится языком в сообщимости или поскольку мы можем обратиться к нему (*ist für uns nur, wie es in der Mittelbarkeit Sprache wird oder ansprechbar ist*).

А потому истину невозможно отделить от сообщимости. Она обнаруживается во временном существовании только как действительность в сообщении. Если мы отделим истину от сообщимости, то она застынет в совершенной несущественности. Движение же в коммуникации есть вместе и сохранение, и искание истинного (*Die Bewegung aber in der Kommunikation ist in Einem Bewahren und Suchen des Wahren*).

В общем виде о моем бытии, моей истинности и моем овладении истиной справедливо будет сказать: Я не только фактически не есмь исключительно сам по себе, но не могу даже стать самостью только лишь в качестве Я, не рождаясь для себя из моего бытия с другими (*Allgemein gilt von meinem Sein, meinem Wahrsein und meinem Ergreifen der Wahrheit: Ich bin nicht nur faktisch nicht für mich allein, sondern kann nicht einmal ich selbst als ich allein werden, ohne aus dem Sein mit Anderen für mich hervorzugehen*).

Истина существует не в одном виде, не как одна и единственная истина. Она имеет многообразный смысл, смотря по тому, в каком способе коммуникации она выступает. Ибо то, что есть истина, заключается одновременно в *сущности того объемлющего, в котором совершается сообщение*: обращено ли сообщение от одного существования к другому, или оно обращено сознанию вообще, или оно происходит в идее духа; и далее, осуществляется ли коммуникация в связке (*Band*) этих способов бытия объемлющего – разуме, и в

почве их – экзистенции. Этим характером объемлющего того, в качестве чего мы состоим в коммуникации, определяется также и тот образ истины, который имеет силу в каждом случае, и то, кто такой здесь сообщающий, и кто – понимающий его сообщение.

Обратимся теперь к каждому из этих способов бытия объемлющего с вопросом о характере совершающегося в них сообщения и охарактеризуем их каждый в отдельности, как если бы их возможно было отделить друг от друга:

1. Объемлющее нашего *существования* не тождественно тому, уже познанному научными средствами, существованию, в качестве которого мы знаем самих себя, но во всяком акте познания того, что такое это существование в физиологическом, психологическом и социологическом отношениях, оно в то же время по-прежнему остается задачей всегда движущейся вперед познаваемости.

Это наше существование желает безгранично поддерживать себя и расширяться, и в этом сохранении желает удовлетворения и счастья.

Для достижения этих целей объемлющее существование вынуждает нас вступать в коммуникацию некоторой сохраняющей существование общности (*die Kommunikation einer daseinserhaltenden Gemeinschaft*). Интерес (или, скорее, то, что каждый считает своим интересом) вновь находит себя в ином. *Нужда* (*Not*) связывает людей вместе против угрожающей им всем сообща природы и против других общностей. В то же время собственный интерес каждого единичного существования находится в напряженном отношении к этой связи, будучи почти во всякое время готов при ослаблении витальной нужды снова взорвать общность изнутри. Согласно Канту, основополагающая черта этого существования есть некоторая «необщительная общительность», в которой каждый не может обойтись без другого, но и терпеть его не тоже не может. Этой коммуникации существования присущи следующие свойства:

Опасность вынуждает быстро и легко понимать друг друга в отношении того, что необходимо для жизни

(*daseinsnotwendig*). Однако то, как понимается это необходимое, основано на переживании *большинства*, *средних* людей (*der Meisten, der Durchschnittlichen*), на переживании того, что, когда о нем говорится, понимает каждый. Тожественная себе организация существования (*sich gleiche Daseinsartung*) определяет, что такое счастье, что такое удовлетворение и что необходимо для жизни.

Далее, в коммуникации существования, чем больше *опасность*, тем с большей определенностью выступает необходимость единства воли всех. Эту волю можно получить только в *повиновении* (*Gehorsam*). Поэтому решение о том, что надлежит делать для реализации жизненных интересов, не может принимать *каждый* индивид.

Но то, как именно это происходит, порождает многообразные формы правления (*Gestalten des Regierens*). В коммуникации общности нет однозначного отношения между одним-единственным, всеведущим повелителем и массой всех прочих, бездумно повинующихся ему, но всегда встречается в разнообразии группировки множество людей, сообща трудящихся в понимании, пока не будет достигнуто соответствующее решение.

В общности существования, поскольку мы здесь рассматриваем ее смысл изолированно, имеет силу поэтому *прагматическое* понятие истины: истина заключается не в том, что уже знают, не в чем-то окончательно знаемом и не в чем-то безусловном, но в том, что возникает и что выясняется (*Die Wahrheit liegt nicht im schon Gewußten oder einem endgültig Wißbaren oder in einem Unbedingten, sondern in dem, was entspringt und was sich ergibt*). Здесь есть только относительная и изменяющаяся истина, так же точно, как и само существование действительно как изменяющееся. Этот процесс может протекать таким образом, что точка зрения моего противника – сегодня кажущаяся мне лишенной оснований – завтра, в изменившейся ситуации, окажется значимой также и для моих собственных целей. Созидающая деятельность оказывается в общности существования непрерывным компромиссом. Этот компромисс есть истина, в которой не

забывают о том обстоятельстве, что всякая, представляющаяся сколь угодно правильной, точка зрения может быть и опровергнута фактичностью событий: поэтому для непрерывного сохранения общности существования должно быть разработано искусство ведения разговора между собой (*die Kunst des Miteinanderredens*)<sup>1)</sup>.

2. Коммуникация *сознания вообще* – это коммуникация произвольно взаимозаменяемых, не сходных, но согласующихся между собою точек сознания, которые в расколе знаемого (на субъект и объект, на форму и материал, на нечто и иное и т.д.) овладевают путем утверждений и отрицаний, при помощи всех логических категорий как средства, всеобщностью того, что имеет значимость для каждого. Это коммуникация тождественного себе сознания во множественности его существований. Сообщение совершается здесь в лично-незаинтересованной направленности на вещь, фактичность или убедительную значимость которой мы отыскиваем в совместной методической аргументации.

3. Коммуникация *духа* есть образование себя из общей субстанции идеи некоторого целого (*Die Kommunikation des Geistes ist das Sichhervorbilden aus der gemeinschaftlichen Substanz der Idee eines Ganzen*). Индивид сознает, что он стоит на своем месте, получающем свой самобытный смысл с точки зрения этого целого. Его коммуникация есть коммуникация звена целого с организмом. Он не такой, как все прочие индивиды, но един с ними в объемлющем их всех порядке. Они сообщают друг другу в силу совместного для них присутствия идеи (*Sie teilen einander mit aus dem gemeinsamen Gegenwärtigen der Idee*). Акт сообщения выглядит здесь так, как если бы некое целое, не доступное ясному знанию в смысле сознания вообще, говорило, ограничивало и указывало, что здесь важнее всего. Не будучи исполнено действительным содержанием этого целого, сообщение сразу же уклоняется в безразличие и произвол.

В этих трех способах бытия объемлющего, которое мы есмы – существование, сознание вообще, дух – обнаруживается всякий раз *особенный смысл истины* (*Wahrheitssinn*).

Истина *существования* действительна в силу пригодности в последующей практике и в силу привычки (*Wahrheit des Daseins ist durch Brauchbarkeit in der Folge der Praxis und durch Gewohnheit*). Она есть функция сохраняющегося и распространяющегося существования. Истина не имеет здесь собственного истока, но существует из практики для практики в бесцельной, в конечном счете, подвижности самопорождения и того, что подтверждается как возможное на известный промежуток времени.

В среде *сознания вообще* имеет силу убедительная правильность. Всякий, поскольку он вообще понимает, должен в качестве чистого рассудка признать эту правильность. Очевидность (*Evidenz*) составляет необходимую принадлежность одаренного рассудком существа, как функция разумного постижения вневременной правильности всеобщезначимого.

В среде *духа* имеет силу убеждение, подтверждающееся на основе идеи (*die aus der Idee sich bestätigt*). Исходя из субстанции некоторого целого я, на своем месте в общности этого целого, познаю как истинное то, что принадлежит к составу некоторой историчной тотальности.

Подразумеваемое прагматическое *подтверждение*, убедительная *очевидность*, исполненное содержанием *убеждение* – вот три рода смысла истины в этих трех формах объемлющего.

Дальнейшее сравнение характера сообщения в трех способах бытия объемлющего касается бытия сообщаемого: того, кто он такой. Действительно, ведь не в каждом из смыслов нашей речи мы сами всякий раз остаемся одними и теми же. В множественности речей и утверждений, так часто не понимающих даже самих себя, проясняет дело вопрос: *кто говорит?*

Если говорит простое *существование*, то речь не идет всерьез об истине, но о том, что – потаенно или с ясным сознанием – представляется этому существованию его интересом, его вожделением (*Begehren*), которое оно старается удовлетворить на поприще чувств, богатства, власти – или других форм, в которых является ему всегда двусмысленное «счастье».

Если говорит *сознание вообще*, то, чтобы слово осталось осмысленным, должно иметь место абсолютно универсально-возможное понимание речи и ответа. Поэтому осмысленно аргументирующее собеседование (*Unterredung*) требует, как неперемennого условия, чтобы слова обозначали нечто определенное, чтобы каждое из слов не имело многих значений и чтобы говорящие признавали, что противоречащие утверждения взаимно исключают друг друга. Тот, кто в качестве говорящего не вступает в тождество сознания вообще, с тем невозможен разговор, нацеленный на нечто всеобщезначимое. Его поведение смутно, он держит себя как простое существование живого существа, «почти как растение» (Аристотель), и в смутности его речи понять можно или только эту смутность, или же таящуюся за ней волю к жизни. Однако тот, кто говорит как сознание вообще, тот, поскольку он есть только такое сознание, есть словно бы пустая, произвольно заменяемая точка.

Чтобы стала возможна коммуникация в духе, – для этого недостаточно, чтобы я, подобно одаренному рассудком существу, признавал и соблюдал в сознании вообще закон тождества и закон противоречия. Тот, кто говорит и понимает здесь, говорит из субстанции некоторой идеи. Он должен быть исполнен тем, что не есть простой предмет в мире, о котором он может знать как сознание вообще. Только из этого нового истока в сказанном им может быть осмысленно воспринято его мнение, и возможно мыслить далее в этом мнении.

Если понимающую себя общность (*die sich verstehende Gemeinschaft*) мы назовем царством духов, то это царство может иметь троякий смысл.

Как *существование* оно есть общность витальных симпатий и интересов; это непрестанно подвижная общность, всегда отделяющая себя границами от других общностей, расширяющаяся и снова распадающаяся на малые фрагменты.

Как *сознание вообще* это царство есть универсальность некоторого всеобщего, тождественным образом связывающего всех людей как наделенных рассудком существ в бессильной для борьбы за жизнь (*daseinsohn-*

mächtig), определенной одной только правильностью, становящейся безразличной для своих членов общности.

Как общность духа члены этого царства соединяются в силу знания о некотором целом в это целое как свою идею, всегда как *некое* целое, но никогда как целое *вообще* (Als Gemeinschaft des Geistes schließen sich dessen Glieder aus dem Wissen um ein Ganzes zu diesem als ihrer Idee zusammen, immer als *ein* Ganzes, nie als das Ganze); оно, как целостность, должно стоять в отношении к другой целостности, и оно всегда остается также несовершенным в его собственной действительности.

Данное выше наглядное описание человеческой общности в трех способах бытия объемлющего ещё не показывает нам, что, собственно, такое истина, пусть даже истина и играет некоторую роль в каждом из упомянутых мною моментов; оно ещё не показывает последней основы и почвы всякой возможности коммуникации.

Правда, общность через сообщение есть уже в существовании живого, есть она и в сознании вообще, как есть она и в духе. Но в одном лишь существовании эта общность может остаться инстинктивной симпатией и целесообразно ограниченным интересом, в простом сознании вообще – безразличным согласием с чем-то правильным, в духе – иллюзорным сознанием тотальности в некоторой взаимной связанности, обрести которую, однако, нам внезапно опять не удаётся.

В каждом из способов бытия объемлющего есть некое *недовольство* (Ungenügen), недовольство как коммуникацией, так и способом бытия истинным. Это недовольство нам следует, *прежде всего*, понять, обратив внимание на ту границу, которая указывает нам, что ни один из этих способов не может существовать только из себя самого (daß keine der Weisen für sich allein bestehen kann).

*Существование* ищет удовлетворения, долговечности, счастья. Но граница его заключается в том, что то, что составляет счастье, всегда остается также неясным

и проблематичным. Человек, у которого бы исполнились все его желания, был бы разрушен последствиями такого исполнения. Никакое счастье не бывает длительно, и всякое исполнение в то же время и разочаровывает. Бесмысленность вечно вожделеющей воли, у которой, однако, нет никакой цели, представляет собой вечную тему философии.

*Сознание вообще* схватывает всеобщезначимую истину. Но граница его заключается в том, что это неоспоримо правильное, только как таковое, ничтожно, и что его можно накапливать в бессмысленно нескончаемом процессе.

*Дух* постигает идею целого. Но граница его есть то, что не может быть разложено в дух, действительность не-тотального, случайного, сугубо фактического.

Если одна из форм объемлющего *абсолютизирует* себя, то в каждом подобном случае нужно ставить вопрос о тех характерных явлениях, которые возникают, когда мы игнорируем всякое иное объемлющее, не замечаем границ известного вида объемлющего.

1. Что происходит, если природное *существование* как таковое не только объявляют самим бытием, но и делают (*getan*) самим бытием? Если, таким образом, натурализирующую мысль не только высказывают, но также понимают, осуществляя ее, если совершается абсолютизация объемлющего [как] существования?

Происходит отречение одновременно и от всеобщезначимой истины сознания вообще, и от идей целостности, присущих духу. Хотя поначалу ещё может оставаться чувство правдивости, понимающей обман отвлеченного от действительности интеллектуального мышления и отвлеченного, только лишь образованного духа. Порой в возникающем здесь «материализме» фактически дает о себе знать страстный, обращенный на субстанциальное «идеализм». Однако впоследствии, под воздействием содержания мысли как такового, поскольку из этого содержания фактически делают все выводы, оставшийся скрытым смысл истока, которым и в правдивости отрицания была все-таки неверно понявшая себя самая воля к подлинному бытию, бывает

непрерывно утрачен. Тогда возникает возможность, что я, бескомпромиссно следуя одним лишь законам и случайностям существования, уже ничего более не желаю, а тем самым вообще отказываюсь от коммуникации постижимой как значимость истины и действенной идеи, или, самое большее, наслаждаюсь ею как настроением и как заманчивым опытом (*reizvollen Versuch*) в пространствах, пока ещё не подвластных насильственной и исполненной хитростей борьбе за одно лишь существование, а потому – как головокружительным переживанием.

Доверие природе, представляющее собой в своем истоке метафизическое доверие основе бытия, смешивают с доверием скудным, познанным и все же всегда сомнительным закономерностям, отвоеванным нами у явления в ходе естественнонаучных исследований. В слепом доверии природе утрачивается сущность человека, если его существование отождествляется в его глазах с природой, а природа – с познаваемой закономерностью. Ибо эти законы, даже если бы мы познали их во всей полноте, сделали бы понятными для нашей мысли не человека, но материю и жизнь, или вернее, человека – лишь как разновидность животных, которая в таком случае может называться, с этой точки зрения, угрожаям, больным животным (*das gefährdete, das kranke Tier*). Утрачивая сознание человека как единственной возможности в известном нам мире, человек теряется в простом утверждении своих влечений, которые, однако, он не может реализовать с присущей животному естественностью и бесспорной однозначностью, и в таком случае, побуждаемый происходящей отсюда безнадежной запутанностью своего существования, своей мысли и своих духовных возможностей, переходит к бездумному повинению непонятым им силам, и гибнет как самость только для того, чтобы просто существовать.

Если сконструировать ситуацию до конца вплоть до отдаленного будущего, здесь возможно было бы обратное превращение человека в некоторое звероподобное существование, которое сохраняло бы техническую ап-

паратуру, созданную иным духовным миром и сохранившуюся как некий остаток (*Residuum*), подобно постройкам муравьев; это была бы некоторая просто повторяющая себя, лишенная истории живая организация (*Artung des Lebendigen*), которая была бы результатом поразительного, ныне забытого промежуточного мгновения человеческого бытия. То, что было тогда привито человечеству и что оправдало себя в борьбе за существование, как полезное для сохранения и распространения существования, обратилось бы теперь в инстинкт и могло бы удержаться на долгое время во всем хаосе природного существования, подобно иначе организованным формам жизни, пока с глубоким изменением условий жизни на поверхности земли окончательная катастрофа не постигла бы и это голое существование.

2. Если мышление *сознания вообще* обращается в самом себе как самодовлеющее, то оно принимает вневременную значимость за абсолютную, как если бы в этой значимости мы уже овладевали истиной и самим бытием, расслышав в самих вещах их порядок и закон, чуждый всякой относительности. С отвлечением мыслящего сознания от бытия прекращается также ответственность за бытие, которое действительно как живое существование и как дух. Начинается пустая игра разлагающего интеллектуализма – фактически направляемая психологически распознаваемыми закономерностями инстинктов (*Triebhaftigkeiten*).

3. Абсолютизация духа есть способ изоляции мышления, потенцированный богатством всего лишь понимаемых содержаний. Здесь в самодовлении духа осуществляется, при случайных, благоприятных условиях существования, опустошенный мир образованности, – как предмет наслаждения, лишенной действительности тоски, как пространство для прибежища и негативности.

*Недовольство* сообщением истины в описанных нами до сих пор способах бытия объемлющего могло бы объясняться этой изоляцией отдельных способов его бытия. На этой точке зрения истинная коммуникация была бы описана уже в следующих требованиях: не

следует пропускать ни одного из способов бытия объемлющего; если мы станем выпячивать один из них в ущерб другому, это не позволит нам постичь основу их взаимной связанности; для истинной коммуникации важнее всего – блюсти границы каждой ступени, а тем самым и незавершимость каждой ступени в самой себе, не давать, фиксируясь на одной из ступеней, вводить себя в заблуждение относительно возможности коммуникации, пронизывающей все эти ступени вместе.

Сопряжение отдельных способов бытия объемлющего здесь таково, что в их восходящем ряду каждый следующий способ может быть действительным только при условии предыдущего способа, а изолирующее замыкание предшествующего способа бытия объемлющего от всех последующих означает ту или иную специфическую форму обрыва коммуникации.

Поэтому для коммуникации имеет силу двоякое формальное требование.

Воздействие низшей ступени коммуникации следует ограничивать, подчиняя его *условию* возможности высшей ступени; так, например, ограничивая коммуникацию существования условием сохранения значимости за постижимой истиной и идеей духа.

Высшую ступень коммуникации следует осуществлять не изолированно саму по себе, но при предпосылках низшей ступени, которую она ограничивает и разбивает и которую она в то же время должна удерживать; так, воля к знанию не вправе забывать о своем осуществлении в качестве науки в общности человеческого существования, а дух – о своей безраздельной (*restlos*) зависимости от существования, иначе сами они тут же исчезнут.

Низшие ступени дают высшим возможности воздействия, и они же, может быть, замутняют их, высшие же, всякий раз ограниченно, направляют движение высших.

Однако в существовании высшие ступени коммуникации оказываются слабейшими. Ибо низшие могут устоять сами по себе, без высших, пусть и не заключая в себе подлинной истины, но все же в качестве существования. Из этого вытекают два следствия:

Во-первых, я буду словно бы *виноват перед существованием*, если стану слепо доверять однозначно сформулированным требованиям высших ступеней объемлющего, безотносительно к существованию, и тем позволю превосмогающей силе существования погубить их самих. Так, например, Макс Вебер противопоставляет в области политики этике умонастроения, которая в своей однозначной закономерности заведомо влечет политику к катастрофе (безусловно, действует согласно моральным принципам и оправдывает себя тем, что она желала добра, а исход дела предоставляет воле Божией), этику ответственности, в которой деятель несет ответственность за исход дела (даже если формулировками подобной этики ответственности опять-таки может злоупотреблять любое произвольное усмотрение)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> «Мы должны уяснить себе, что всякое этически ориентированное действие может подчиняться двум фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения», либо на «этику ответственности». Не в том смысле, что этика убеждения оказалась бы тождественной безответственности, а этика ответственности – тождественной беспринципности. Об этом, конечно, нет и речи. Но глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения: на языке религии: «Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога», или же действуют по максиме этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий. ... Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий считает ответственным за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими. Напротив, тот, кто исповедует этику ответственности, считается именно с этими заурядными человеческими недостатками, – он... не имеет никакого права предполагать в них доброту и совершенство, он не в состоянии сваливать на других последствия своих поступков, коль скоро мог их предвидеть. Такой человек скажет: эти следствия вменяются моей деятельности. Исповедующий этику убеждения чувствует себя «ответственным» лишь за то, чтобы не гасло пламя чистого убеждения, например пламя протеста... Разжигать его снова и снова – вот цель его совершенно

Я позволяю силой поставить (drängen) себя и близких мне людей в положение слабейших в существовании, бессильных и гибнущих, когда я удерживаю принятые на их ступени поведенческие формы там, где я сам знаю, что я не действую на этой ступени, а отдан во власть хитрости других, издевающихся надо мною.

Во-вторых, неограниченная *продолжительность существования* как таковая не может быть осмысленной целью. Человек мог бы продлиться как простое существование, но перестать при этом быть человеком, в точности так же, как, например, все живое в мире могло бы уничтожиться, а мертвая материя победоносно длиться и дальше. Чем ниже ранг некоторого бытия, тем оно долговечнее. Высшие его ступени – самые подвижные, наиболее угрожаемые и бранные. Воля к длительности во времени – разве что длительности в ограниченной непрерывности преобразующейся и исполняющей историчности – есть для них недоразумение их собственного смысла.

Поскольку, следовательно, мы повсюду можем видеть, как абсолютизация и изоляция известного способа бытия объемлющего обнаруживает его границы и одновременно – возникающую от этой абсолютизации неправду, – неудовлетворенную волю к коммуникации можно было бы умиротворить требованием: *Каждый способ сообщимости имеет собственное право* (Jede Weise der Mitteilbarkeit ist in ihrem Recht), ни один не следует пропускать; если бы я игнорировал какую-нибудь ступень коммуникации как не заслуживающую внимания (nicht beachtlich), это была бы моя вина в осуществлении моей воли к коммуникации.

Поскольку, далее, способы бытия объемлющего не составляют некоторой рядомположенности различного, которое, взятое вместе, было бы, как сумма, тем, что я есмь в целом, то недостаточно уничтожить альтерна-

---

иррациональных с точки зрения возможного успеха поступков, которые могут и должны иметь ценность только как пример» (Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 695–696). (Прим. перев.)

тивы мнимого выбора между ними, но необходимо принять их *иерархию* (Rangordnung).

Но весь этот способ рассмотрения вопроса ещё оставляет нечто в нас неудовлетворенным. Такое впечатление, как будто бы о существенном ещё не упомянули. *Решающее недовольство* дает себя знать, во-первых, в том, что три способа бытия объемлющего *отнюдь не ведут к единству* некоторого завершенного в себе самом целого. Невозможно ни стереть сущностное различие между смыслами коммуникации, а тем самым и истины, в трех этих способах, ни растворить это различие в какой-либо знаемой тотальности. Иллюзией было бы полагать, будто способы бытия объемлющего, а тем самым и виды коммуникации, могли бы срастись воедино, так что стало бы возможно некоторое гармоническое целое во временном существовании.

Во-вторых, само это наше недовольство, впервые требующее от нас собрать воедино все способы коммуникации и узнающее затем о невозможности совершить это, было порождено *мотивом*, который в своей безграничной неудовлетворенности и открытой на все стороны готовности (grenzenlosen Ungenügsämkeit und allseits offenen Bereitschaft) не принадлежит ни одному из трех способов бытия объемлющего. Даже воля к сообщению в этих трех способах впервые обретает свою настоящую энергию, когда служит *универсальной воле к коммуникации*, действующей из *экзистенции* и *разума*. Следует теперь охарактеризовать эту волю<sup>2)</sup>.

Если уже коренная проблема существования, которое может держаться только благодаря общности, заключается в том, как возможно взаимопонимание с другими, как можно мнить и воить одно и то же (wie man dasselbe meinen und wollen kann), чтобы быть деятельно сопряженным с этими другими, то невозможно дать более глубокое описание подлинно человеческой сущности (Wesenheit), – *разума* и *экзистенции*, – чем когда мы ставим вопрос об их коммуникации.

Коммуникация экзистенции осуществляется, сохраняя принадлежность к целому духа, всеобщезначимость

сознания вообще, действительность существования, но также и разбивая все эти уровни, во всяком случае, постоянно превосходя их в любящей борьбе людей, желающих стать самими собою (*Die Kommunikation der Existenz vollzieht sich, das Gliedsein im Geiste, die Allgemeingültigkeit des Bewußtseins überhaupt, die Daseinswirklichkeit bewahrend, aber sie auch durchbrechend, jedenfalls sie ständig übergreifend im liebenden Kampfe solcher, die sie selbst werden wollen*). В отличие от коммуникации между тождественными и всегда по произволу заменимыми точками *сознания вообще*, эта экзистенциальная коммуникация происходит между незаменимыми индивидами; в отличие от *борьбы существований* за власть, превосходство и уничтожение, борьба в ней ведется за содержание экзистенции, без воли к власти, на одном уровне, на котором индивид совершает всякий шаг вперед, только если идет вперед и другой, всякая потеря для другого есть наша собственная потеря; в отличие от *духовной общности*, как безопасности в объемлющей идее (*der geistigen Gemeinschaft als der Geborgenheit in der umgreifenden Idee*), экзистенция, не упуская из виду раздробленности всякого бытия для нас, остается открытой для трансценденции; она выражает неупразднимость борьбы и незавершимость истины во временном существовании тем, что, непрестанно увлекая вперед, осуществляет движение коммуникации как подлинное явление истинности. Самобытие и истинность – это не что иное, как безусловное участие в коммуникации. Здесь, в глубине, сохранить себя значило бы как раз потерять себя (*Selbstsein und Wahrsein sind nichts anderes als bedingungslos in der Kommunikation sein. Hier in der Tiefe würde ein Sichbewahren gerade ein Sichverlieren sein*).

Экзистенция открывается самой себе, а тем самым обретает и действительность, только если она приходит к себе с другой экзистенцией, благодаря ей и одновременно с нею. То, что есть подлинно человеческое в общности разума и экзистенции, не существует предварительно во множестве родившихся в природном порядке экземпляров вида, которые только потом находят друг друга и образуют связи между собою. Скорее, ком-

муникация, похоже, впервые порождает здесь также и то, что состоит в коммуникации, – самосущие существа (*die selbstseienden Wesen*), – что, однако, ими самими осознается так, как если бы они встретились в существовании не случайно, но были вечно связаны друг с другом.

Поскольку это происходит каждый раз в новой исторической ситуации, всякая форма разворачивающейся в коммуникации экзистенции есть вместе с тем откровение незаменимого, потому что исторического, в существе своем никогда не повторяющегося самобытия и безусловной привязанности (*Bindung*) этих исторических людей друг к другу.

*Разум* же в экзистенциальной коммуникации есть всепроницающая стихия. Почва экзистенции скрывает в своей глубине орган, который, присутствуя во всех способах бытия объемлющего, есть их универсальное *связующее звено*, и он же есть *беспокойство*, побуждающее к исходу из всякого отвердения. В качестве разума, имеющего свою подлинную субстанцию в экзистенции, подлинное сообщение совершается от существа к существу, и притом так, что действительность существования, сознание вообще и дух составляют словно бы плоть его явления; оно ни на мгновение не остается без них; всех их разум движет и преобразует.

Разум – это возможная экзистенция, непрестанно направленная в своем мышлении на иное, на бытие, которое не есмь мы сами, на мир и трансценденцию. Что они такое – это должно стать сообщимым, и тем самым стать впервые бытием для нас, однако с той существенностью, в силу которой они по-настоящему значимы для экзистенции. Разум присутствует в существовании, в сознании вообще, в духе как безграничное ускорение стремления вперед (*Vernunft ist im Dasein, im Bewußtsein überhaupt, im Geiste gegenwärtig als grenzenloses Vorantreiben*). Ему мал любой простор: как страстная воля к знанию в ориентировании в мире он нигде не находит конца поиску. Как только экзистенция терпит кораблекрушение в своей трансценденции, благодаря ей становится светло (*Wie Existenz an ihrer Transzendenz*

strandet, wird durch sie hell). Она движется в направлении к прозрачности всякого бытия в ней самой, чтобы от абсолютно непрозрачного испытать толчок (Stoß), который как таковой доступен поистине только самому ясному разуму. Содержание присущего через посредство разума иного есть одновременно мера глубины возможной благодаря этому присутствию коммуникации и мера сущности преобразующегося в ней человека, простирающегося в необозримое многообразие своего ранга.

Слову «разум» надлежит оставить присущий ему высокий смысл. Оно не должно опуститься до простой рассудочности, духовности, жизненной необходимости. Но бытие разума невозможно высказать непосредственно или указать с четкой определенностью, а можно выявить только в движении некоторой философской логики.

Только там, где в коммуникации остается достоверно присущим это решительно не объективируемое, непосредственно ни в какую аргументацию не вмещимое качество разумного истока, эта коммуникация становится изначальной и неограниченной; она есть тогда сама истинность, тотальная воля к коммуникации.

Между тем как во всем прочем человек выступает как нечто такое, что, по видимости, существует как самость, а сверх того, ещё и сообщает себя, а значит, также и отступает на дистанцию от сообщенного им в трех сопособах бытия объемлющего, в качестве *разума и экзистенции* бытие и бытие-в-коммуникации есть одно и то же, а человек есть действительно самость (wirklich er selbst).

То обстоятельство, что человек всегда также держит себя про запас (sich in Reserve hält), словно бы витая над тем, что он знает, что он делает и что он есть, – где-нибудь непременно находит себе границу, если только этот человек не ничтожен и не есть только формальная пустая точка подобного витания. Граница эта пролегает там, где он есть самость; самостью же он является в качестве разума, а этот разум он есть лишь как возможная экзистенция (Es ist die Grenze dort, wo er selbst ist; er selbst ist er als Vernunft und diese nur als mögliche Existenz). Но по этой причине разум и экзистенция не могут быть объективированы подобно способам бытия

объемлющего. В трансцендировании мысли, ведущем к разуму и экзистенции, мы не достигаем ничего, кроме только осознания возможности этого неуловимого для знания самобытия, которое действительно только как коммуникация экзистенции средствами разума (Im Transzendieren des Gedankens zu Vernunft und Existenz wird nichts erreicht als nur das Innewerden der Möglichkeit dieses unwißbaren Selbstseins, das nur ist als Kommunikation der Existenz durch Vernunft).

Однако тесная сопринадлежность (Zusammengehören) разума и экзистенции не есть их тождество. Если экзистенция встречает границу чего-то во всяком смысле этого слова противоразумного, совпадающего с обрывом всякой коммуникации, то сама она может все же осознать эту свою границу только при помощи разума. Эта негативная экзистенция, к которой не в силах последовать никакая мысль и никакое бытие, сама может быть только истинной – т.е. быть не новым отпадением в тесноту определенного способа бытия объемлющего, а безмирной потерянностью в непостижимой трансценденции – на пути, лежащем через полное осуществление ее (оставляемого в конце пути) разума (weltloses Verlorensein an eine unbegreifliche Transzendenz – auf dem Wege über die volle Verwirklichung ihrer am Ende preisgegebenen Vernunft)<sup>3</sup>.

Если экзистенция и разум суть как бы почва и связующее звено трех способов бытия объемлющего, которое мы есмы, то данную только что сравнительную характеристику смыслов истины в этих трех способах можно дополнить так:

Мы различаем смысл истины как прагматическую проверку в существовании, как убедительную очевидность в сознании вообще, как убеждение – в духовной идее. В качестве экзистенции я переживаю истину в вере. Истина веры не вмещается в этих трех понятиях истины самих по себе. Там, где меня уже не воспримет никакой подтверждающий эффект в существовании (bewährende Daseinswirkung), никакая доказуемая достоверность, никакая укрывающая нас в себе тоталь-

ность, там я достигаю такой глубины истинности, в которой, не покидая целого, составляющего мой действительный мир, я разбиваю это целое, чтобы возвращаться к нему снова только из опыта трансценденции, будучи теперь в нем и одновременно вне его.

Мы различаем, рассматривая смысл истины, *кто* же именно есть *говорящий*, который сообщает эту истину. В экзистенциальной и рациональной коммуникации говорит в решающей степени *экзистирующий человек*, который есть не только витальное существование, не только абстрактное наделенное рассудком существо, не только совершенное духовное существо, но во всем этом есть также *самость* (er selbst).

Мы различаем способы бытия некоторого царства духов. Экзистенция находит себя в *незамыкаемом царстве духов* [как] открытых трансценденции экзистенций. Только из этого царства впервые получают свою душу формы общности, вырастающие в отдельных способах бытия объемлющего, между тем как эти формы остаются, в свою очередь, неминуемым для нас в своей целокупности явлением, и условие осуществления экзистенции заключается в том, чтобы прежде пройти весь объем этого явления, сделавшись причастным ему (Existenz findet sich in einem *unschließbaren Geisterreich* der für Transzendenz offenen Existenzen. Von ihm aus erhalten die in den Weisen des Umgreifenden erwachsenden Formen der Gemeinschaft erst ihre Seele, während diese Formen wieder wiederum die unüberspringbare Erscheinung bleiben, die teilnehmend zu durchschreiten Bedingung der Verwirklichung der Existenz ist).

Недовольство каждым из способов коммуникации в отдельности вело, как мы видели, вплоть до тотальной воли к коммуникации, которая может быть только одна и которая во всех способах коммуникации есть подлинно движущая и скрепляющая воля.

Но сама эта воля к коммуникации, осуществляющаяся силою экзистенции через посредство разума в трех способах бытия объемлющего, не достигает совершенства. Ибо она во всякое время привязана к трем спосо-

бам бытия объемлющего, и в каждом из этих способов бывает хотя пробуждена и подвижна, однако в то же время и словно замутнена; и она, в конце концов, обнаруживает также, что ограничена историчностью своей собственной экзистенции, как и экзистенции другого, и эта историчность так же точно позволяет коммуникации проникнуть на отличающую ее глубину, как она же обрекает ее на крах в качестве коммуникации по причине множественности истины.

Из этой ситуации экзистенции во времени следует, во-первых, что, если *истина неразрывно связана с коммуникацией*, то сама *истина* может быть только становящейся *истиной*, что истина, в глубине своей, не догматична, но коммуникативна. А тогда только из этой становящейся истины проистекает возможность радикальной открытости воли к коммуникации в действительности, хотя бы эта воля и не могла когда бы то ни было достигнуть совершенства, разве что в историческом мгновении, которое, в свою очередь, именно как таковое некоммуникабельно.

Во-вторых, в крахе *перед лицом множественности истины* отсюда следует решительное собирание себя (*Sichaufraffen*) *безграничной воли к коммуникации* в такой установке, которая столь же отчетливо видит неудачу в целом, как решительно же, несмотря на это, держит своего пути, хотя не знает, куда он ведет.

Отсюда следует, в-третьих, что, если истину в коммуникации невозможно обрести и закрепить как окончательную истину, то обе – и истина, и коммуникация – одинаково видят себя словно бы *исчезающими перед лицом трансценденции*, а их становление – перед бытием, и что решительное осуществление их рождает также наибольшую глубину открытости для этой трансценденции.

Вопрос заключается в том, в какой мере сама *тотальная коммуникация* есть *действительность истины*, есть наша истина во времени. Этот вопрос отчетливо встает перед нами, если мы вспоминаем о *двояком смысле истины* во времени.

Если то, что есть истина, казалось постигнутым с исторической окончательностью – в предмете, символе и высказывании, – то оставался разве только вопрос о том, как можно *передать* всем людям эту полученную и отныне наличную истину. Эта истина была завершённой в себе, будучи сама вневременной во времени, а потому совершенной для себя самой, независимой от людей; но сами люди представлялись зависимыми от нее. Тогда каждый раз начиналось сообщение от человека к человеку, которое означало не взаимное самопо рождение, а дар (ein Geben) от тех, кто обладает истиной, тем, кто к ней ещё не причастен. Однако тем самым начался процесс преобразования этой истины. Ибо воспринимавшие ее понимали ее своими силами (von sich aus); это восприятие в действительности не было пассивным приятием (Hinnehmen). Истина, вместо того чтобы, оставаясь неизменной в своей изначальности, просто передаваться другим людям, начала размываться и искажаться, или превращаться в нечто совсем иное, с другой и новой изначальностью; распространение ее среди людей в подобных формах происходило вплоть до известных границ, у которых затем ее дальнейшее распространение фактически ослаблялось.

Иное дело – истина, которая *изначально обязывает себя коммуникацией* (Wahrheit, die sich ursprünglich an die Kommunikation bindet). Она вовсе не существует вне осуществления коммуникации. Сама по себе она не является ни наличной, ни завершённой. Ее непременным условием является преображение не только человека, к которому обращено сообщение, но также и самого сообщаемого ее человека, вследствие его готовности и способности к коммуникации, его столь же решительного умения слушать, как и говорить, и доступного ему сознательного освоения (bewußtes Innesein) всех способов и ступеней коммуникации. Это истина, действительная только как коммуникация и только через коммуникацию, а стало быть, истина, возникающая только в ней, не такая истина, которая уже заранее наличествует и только затем сообщается, но и не такая, которая представляет

собою методически достижимую цель, где бы она могла затем иметь значение без коммуникации.

Наличная истина выработала в истории философские и религиозные техники для *чеканки человека* (*Techniken zur Prägung des Menschen*), все эти *exertitia spiritualia*<sup>27</sup>, техники йоги и мистические обряды посвящения, с тем чтобы преобразовывать индивида для осознания истины не через коммуникацию, а через замыкающую его в себе дисциплину. Но, если мы не хотим довольствоваться подобными, пусть величественными, но все-таки застывшими в неизменных формах и в этой формовке нивелирующими, окончательными и потому сразу же вырождающимися, типами человека, как выражением его мнимого совершенства, то нам нужна глубже проникающая дисциплина *постоянно практикуемой прозрачности коммуникации* (*ständig geübte Durchsichtigkeit der Kommunikation*). То, чего достигали уже и прежде, ограничиваясь только целями деятельности в их рациональной прозрачности, но что за этими пределами осуществляли в историчной общности лишь немногие, и даже это осуществление всегда оставалось у них в то же время проблематичным, – это следовало бы сделать началом пути: притязанием создать человеческую породу (*Menschentum*) при условиях не иллюзорной, не облегченной, не выродившейся, но безгранично просветляющей коммуникации.

Но в этой коммуникации должна ещё оставаться присущей и неправда, поскольку в ней есть движение, а значит, истина в ней ещё не завершена, но, при всякой завершенности в настоящем, остается всегда также открытой.

Здесь, опять-таки, радикальная пропасть разделяет догматический и коммуникативный способы знания истины.

Если допускается существование некоторой наличной истины, которая как таковая доступна для нас, и если эта истина считается тем прочным вне меня, что уже

---

<sup>27</sup> Духовные упражнения (лат.). Термин относится к духовным практикам, использовавшимся в ордене иезуитов. (*Прим. перев.*)

имеется налицо и что нужно только найти, если, стало быть, наша задача есть только нахождение, а не порождение, то или, в чистой имманентности, существует единственно правильное устройство мира (*die einzig richtige Welteinrichtung*), воплощение которого составляет тогда нашу задачу, или же существует потусторонняя реальность (*Jenseits*), действительная только как некоторый другой, наверное, нам обещанный мир.

Но если во всякой форме истины для нас остается вследствие осуществления коммуникации некоторая граница, то неразрешимое несовершенство мира и всякой мирским образом познаваемой истины есть последняя достоверность в области имманентного (*so ist die unauflösliche Unvollendung der Welt und aller welthaft erkennbaren Wahrheit das Letzte in der Immanenz*). Всякая форма истины должна терпеть крах в мире, ни одна из этих форм не может доказать себя в качестве абсолютной истины (*die Wahrheit schlechthin*).

Если поэтому на этом пути есть истина, то истина эта может заключаться только в той *истинной* трансценденции, которая не есть потустороннее, просто как второй мир, или ещё одно повторение мира в виде лучшего мира. Мысль, которая из незавершимости всякой коммуникации и из краха всякой формы истины в мире настоящим образом постигает трансценденцию, подобна доказательству бытия Божия: из несовершенства всякого смысла истины, эта мысль, при предпосылке, что истина *должна* существовать, обращается к трансценденции (*trifft... auf Transzendenz*). Поэтому эта мысль имеет силу только для экзистенции, для которой истина есть предмет ее безусловной заботы, и для добросовестности которой истина нигде не обнаруживает себя в мире как единая и единственная истина в спокойном пребывании вневременности (*für deren Redlichkeit die Wahrheit als eine und einzige in ruhigem Bestand der Zeitlosigkeit sich in der Welt nirgends zeigt*).

Для того чтобы осознать коммуникативную истину, в философском отношении важно прежде всего продумать все способы бытия объемлющего так, чтобы про-

странство пути возможной экзистенции в мире оказалось возможно более открытым. Экзистенция, как неустранимое во временном существовании движение, должна устоять, встретившись со всей широтой действительностей и возможностей. Только тогда сможет оказать свое действие *радикальная*, возникающая из разума и экзистенции *воля к коммуникации*, тогда как обладание истиной, которую мы утверждаем как окончательную, фактически обрывает коммуникацию.

*Открытость* воли к коммуникации здесь двоякая. Во-первых, открытость *для знаемости* того, чего ещё не знают. Поскольку то, чего невозможно сообщить, все равно как бы вовсе не существует, открытость заставляет нас переводить все, что вообще возможно, в среду сообщимости, чтобы оно обрело бытие для нас. Во-вторых, открытость проявляет готовность *к субстанции каждого действительно сообщающегося мне существа*, как к иному, которое не есть я сам, но с которым я могу быть солидарен в безграничной воле к самостановлению (*für die Substanz jedes wirklich sich mir mitteilenden Wesens als für ein Anderes, das ich nicht selbst bin, mit dem ich aber im grenzenlosen Selbstwerdenwollen solidarisch sein kann*).

Поскольку, однако, мое сознание всякий раз остается *узостью* (die Enge), – прежде всего, по отношению к тому бытию, которое ввиду несообщимости не существует для меня, но все же неприметно воздействует на меня, на мое существование и на мой мир, а кроме того, в силу существования и экзистенций других индивидов, существующих и мыслящих нетождественно со мною, но своим сообщением также определяющих мое существование, хотя я этого и не вижу, коммуникация которых могла бы привести меня ещё глубже к моей самости, – *мое сознание никогда не бывает абсолютно истинным*; ибо оно никогда не есть целое. Неожиданные воздействия постоянно напоминают мне, чтобы я не переставал двигаться в направлении к истинному, или же мне приходится узнавать о собственной неистинности, если я замечаю, что вещи едва замечают меня в своем движении. Истина, говорит Гегель, находится в коалиции

с действительностью против сознания<sup>28</sup>. Эта действительность существует как действие не сообщенного, а быть может, и не сообщимого, в мире, как то, что мы слушаем, не понимая его, что непредвиденно является перед нами как помеха, и то, что мы только претерпеваем. В таком случае безграничная воля к коммуникации никогда не означает желания просто подчиниться другому как таковому, но означает желание знать, слышать его, считаться с ним, вплоть до необходимости преобразования собственной самости (*Der grenzenlose Kommunikationswille bedeutet dann niemals, sich dem Anderen als solchen einfach zu unterwerfen, sondern es kennen, hören, mit ihm rechnen zu wollen bis zur Notwendigkeit der Verwandlung seiner selbst*).

Жизнь в совокупности объемлющего, в котором я нахожу себя, есть поэтому необходимость идти на риск (*die Notwendigkeit des Wagens*). Само просветление показывает меня в такой ситуации, в которой я рискую, не потому что заносчиво ищу опасностей, но потому что мне приходится рисковать (*weil ich muß*). Только жизнь, упорная в своей слепоте, может прятать от себя этот постоянный риск и оставаться в полярности мнимой безопасности и страха, который нам нужно вынести и который затем мы снова забываем. Рискованно – видеть *возможное вплоть до высшей ступени* коммуникации, стараться выманить возможности наружу риском нашей собственной открытости, однако с полной ответственностью за то, *каким* людям я доверяю и как именно я доверяю себе – и зная при этом, что на каждой ступени коммуникация возможна только *inter pares* (между равными (*лат.*)). Я вынужден принимать на себя неудачу (*Mißlingen*) и иллюзию, как свою вину, быть может, – как кризис, в котором ведь только и возникает обосно-

---

<sup>28</sup> В «Феноменологии духа» читаем: «Против подобного рода односторонности действительность обладает собственной силой; она состоит в коалиции с истиной против сознания и впервые показывает последнему, что есть истина» (*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Ph. Reclam jun., 1987. S. 330*). (*Прим. перев.*)

ванная коммуникация, быть может, – как погибель (Ruin), смысла которой я не постигаю.

Там, где остается живо присущим сознание объемлющего в какой бы то ни было форме, где может быть поистине тотальной воля к коммуникации, там экзистенция стоит перед последней границей, [состоящей в том], что есть *много истин* в смысле экзистенциальной безусловности.

Философское признание этого множества истин могло бы иметь вид бесхарактерности. На такое признание возражают. Только *одна* истина есть *настоящая* безусловная истина, если не для Бога, то для человека; человек не может действовать с безоговорочной самоотдачей, если не верит своей истине как единственной истине.

В ответ на это следует сказать: Поскольку для человека невозможно обладать трансценденцией во временном существовании как некоторой вещью в мире, всякий способ бытия единой истины как абсолютной в самом деле может быть в мире только историчным: безусловным для этой экзистенции, и именно поэтому не всеобщезначимым. Но так как человеку отнюдь не невозможно, а только психологически бесконечно трудно осуществлять свою истину со всей полнотой самоотдачи, признавая в то же самое время истину другого, которая не является истиной для него самого, и удерживая в то же самое время относительность и партикулярность всякой всеобщезначимой истины, то он не может уклониться от самого строгого требования правдивости: то, что только кажется несовместимым, исполнять тем не менее одновременно. Идею человека невозможно поставить на достаточно достойную ее высоту (Die Idee des Menschen kann nicht hoch genug geworfen werden), если мы будем избегать только абсолютно невозможного, противоречащего конечности нашего существования во времени. Эмпирически невероятное, т.е. невероятное вследствие фактичности средней статистически наблюдаемой организации человека, не имеет силы в сравнении с идеей готовой ко всему коммуникации (allbereite Kommunikation), возможной в истоке человеческого су-

щества: в столкновении с эмпирической действительностью, она превращается в бесконечную задачу, для которой мы нигде не встречаем границ в осуществлении.

Но если мы экзистенциально признаем множественность истин, то оказываемся близки к самому радикальному обрыву коммуникации<sup>29</sup>. И все же, однажды осознав свой путь, тотальная воля к коммуникации не может отказаться от себя (*sich preisgeben*). Ей присуще доверие себе и возможности в мире, которое, правда, может быть снова и снова обмануто, однако не для того, чтобы усомниться в своей основе, а только затем, чтобы усомниться в определенном ее осуществлении. У нее есть ещё доверие к истине другого, которая не есть ее собственная истина, но в качестве истины непременно заключает в себе известный способ возможности коммуникации. Поэтому такая воля не может совершенно угаснуть под бременем неудачи (*unter der Last des Mißlingens*). Быть может, там, где она действительна, ей свойственна бодрость в довольстве немногим, руководствуясь которой, она начертывает себе некоторое видение своего пути, как идею, – правда, без всякой про-

---

<sup>29</sup> Здесь Ясперс несколько с другой стороны подходит к той же проблеме, которая в «Философии» затрагивается им как проблема обрыва коммуникации вследствие эгоистического и замыкающегося в себе протеста «своего-существования» каждого индивида: «Я хочу остаться таким, каков я есть, тогда как на самом деле я боюсь быть таким, каков я есть. В то время как мое... бытие не есть мое так-бытие, я все же хочу быть таким, каков я есть, но не хочу быть таким перед другим». «Ибо я существую только вместе со своим жизненным пространством, составляющим условие моей воли к жизни. Отречься от него – значит для меня: отречься от своей воли к жизни» (*Ясперс К.* Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. С. 86, 87). Это самозамыкание жизненных миров из страха коммуникативной открытости непосредственно проявляется также и в вопросе об истине, так что у каждого своенравного «своего-бытия» оказывается своя несоизмеримая истина. Теперь же наоборот: реальная множественность истин открывает перспективу возможного обрыва коммуникации истинствующих. (*Прим. перев.*)

странной действительности, однако – как выражение своей, никогда себя не предающей, возможности.

Предельная ясность и истина могут возникнуть даже в борьбе враждебных, если изначально существенно разные экзистенции избирают в борьбе за существование одну судьбу, избежать которой для них невозможно. Из своей возможной коммуникации они подчиняют тогда самую борьбу законам, а тем самым перестают быть замаскированными животными, но борются друг с другом рыцарски, т.е. по законам (*unter Gesetzen*), обоюдно предполагающим возможную экзистенцию сторон и не исключают возможности подлинной коммуникации между ними впоследствии. Однако, если бы это было достигнуто, то в самом деле уже совершился бы скачок к подлинной коммуникации; борьба, будучи таким образом подчинена известным условиям, была бы уже не протеканием необходимостей существования, а словно бы игрой, – пусть даже это судьбоносная, грозящая жизни опасностью, а может быть, и уничтожающая жизнь игра.

Только так можно было бы поддерживать подлинность безграничной воли к коммуникации. Возникла бы гуманность, не как слабость, но как необозримая возможность роста в открытости, как внятность каждой действительной субстанции, как единственное в своем роде сознание границы, у которой в действительности человеческих поступков являет себя не догматически неподвижная, но подлинная трансценденция (*Es entstünde eine Menschlichkeit, nicht als Weichheit, sondern als unabsehbares Wachsenkönnen durch Offenheit, als Betroffenheit von jeder wirklichen Substanz, als einziges Bewußtsein der Grenze, an der sich der Wirklichkeit des Tuns nicht eine dogmatisch starre, sondern echte Transzendenz zeigt*).

Только так можно было бы осуществить истинную силу человека. Власть безусловного в нем, испытываемая во всякой возможности борьбы и вопрошания, уже не нуждалась бы более во внушении, ненависти, удовольствии от собственной жестокости для того, чтобы сделаться действенной, как не нуждалась бы в опьянении громкими словами и непонятыми догмами для того, чтобы он поверил в нее, а значит, только теперь она

стала бы по-настоящему строгой, суровой и трезвой. Только на этом пути смогут исчезнуть самообманы, хотя сам человек отнюдь не уничтожится с уничтожением многих ложных слов о его жизни. Только таким образом раскрылась бы перед нами без покровов подлинная основа из глубины.

Напротив, с утверждением единой истины, как общезначимой для всех людей, полагается сразу же – несмотря на все прошлое величие живших в этой истине людей и их истории – начало *неправдивости*.

Это проявляется в самых разнообразных взаимосвязях. Принимается ли эта *единая* истина в обличье доступной усмотрению всеобщезначимости, как формы истины для дела нашего разума, или же, наоборот, как сверхразумное или противоразумное содержание веры (Glaubensinhalt), – все должно склониться перед этой насилующей (gewaltsam) истиной, даже если само и не может жить с нею (dabei sein). Поскольку, вследствие ложной предпосылки, гласящей, будто форма доступной человеку истины, по существу, есть только одна, и вследствие связанного с этой предпосылкой искажения множественности [способов бытия] объемлющего, на границах всегда остается непонимание того, кто несогласен с нашей собственной верой в истину, внезапно появляется фанатизм, обрывающий всякую коммуникацию. В мнимо свободной среде речи, сообщения, слышания, показывания и обоснования неприметно решает дело brutальная сила того, кто внешне властвует в данное мгновение во взаимосвязи существования.

Но *учение* о многих истинах имело бы то же самое следствие: оно тоже породило бы неправдивость, если бы выступало не как установка безграничной воли к коммуникации нашей собственной возможной истинности, но как знание о прискорбной множественности истины (Wissen von der beklagenswerten Vielfachheit der Wahrheit). Многие истины делаются в то же мгновение неистинными, как только мы видим их извне как множество, или если их становится возможно фиксировать как точки зрения: ибо человек, мыслящий точки зрения, мо-

жет также и сам занять все эти точки зрения. Они становятся неистинными, далее, и там, где они безразличны одна к другой и только стоят рядом. То, что не может и не желает сделаться одним и тем же, все же касается другого через известное отношение к трансценденции, которое постигает единое и которое, даже если наши боги и различны, через всех ближайших богов смутно чувствует того далекого бога, требующего от нас не впадать в рассеяние безразличных друг к другу и только с враждебностью существований борющихся между собою за жизненное пространство многих. Это – софистика удобной толерантности (*Sophistik einer bequemen Toleranz*), которая позволяет быть, но не позволяет коснуться друг друга. Напротив, истина толерантности там, где она слышит и дает и вступает в бескрайний процесс ограничивающей силу коммуникации, в котором человек из собственного корня достигает возможной для него высоты. Высшего удастся достичь только в акте усваивающего преобразования, в пронизательном знании – будь это даже само по себе отвергающее знание – обо всем, что встречается нам в мире.

Требовать во времени совершенства и окончательного решения, или даже только образа такого решения, означало бы упразднить задачу человека, который становится собой всегда только в коммуникации. Самое главное – не закрывать в антиципирующем знании возможностей подлинного становления человека (*In der Zeit die Vollendung und die Lösung zu fordern oder auch nur das Bild der Lösung, wäre die Aufhebung der Aufgabe des immer nur in Kommunikation selbstwerdenden Menschen. Es kommt darauf an, die Möglichkeiten des eigentlichen Menschwerdens nicht vorwegnehmend abzuschließen*).

Наш горизонт не замыкается содержательно наполненными образами. Философски предельная реальность для нас – это формы нашей установки, данные о цели, которая сама мыслится лишь как форма, это истины, переживаемые на опыте только в предварительных началах, это не чужие невозможности, а обретающие дар речи возможности, пусть даже нам и кажется, будто эти возможности постоянно снова идут ко дну.

Несовершенство коммуникации и тяжесть ее краха становятся откровением некоторой глубины, которую неспособно заполнить ничто, кроме *трансценденции*.

Если Бог вечно *есть*, то для человека истина существует как становящаяся истина, а именно как становящаяся коммуникацией истина. Будучи отвлечена от нее, истина, как наличная истина, вырождается одновременно в знание о чем-то, вместо того чтобы самой быть [чем-то], в готовое довольство, вместо всепоглощающего требования в нашем временном существовании.

Но перед лицом трансценденции исчезает несовершенство коммуникации как существующего во времени явления истины. Наша коммуникация словно одушевляется тогда чем-то таким, что дает о себе знать в играющих мыслях *метафизики* (*Unsere Kommunikation wird gleichsam beseelt durch etwas, das in metaphysisch spielenden Gedanken sich kundgibt*): мысли о довременном истоке необходимости совершающейся во времени коммуникации, или о преодолевающем коммуникацию конечном совершенстве; эти мысли в своем исчезновении не могут доступным знанию образом прояснить, – но могут лишь мгновениями касаться, – того, что, как действительная сила, составляет увлекающий мотив подлинной коммуникации.

В *истоке* было единое, истина, какой она не доступна для нас. Но утраченное единое существует так, как если бы нам надлежало вновь обрести его в рассеянии при помощи коммуникации, как если бы смешение многого могло раствориться в покое, слившись воедино, как если бы мы никогда не смогли уже достигнуть в полноте забытой нами истины.

Или же истина лежит в *будущем*. Хотя во временном существовании остается сознание границы: то, чего невозможно сообщить, все равно как бы не существует, потому что оно не существует ни для какого сознания; но именно в самом сообщении мотив переходит эту границу, не возвращаясь как-либо назад к тупости, но двигаясь вперед в безграничном раскрытии, чтобы то, что подлинно есть, обнаружилось, вступив в среду общности; но затем этот мотив коммуникации выходит также

и за пределы всякой самой экзистенциально просветленной ясности, потому что в ней неизменно остается нечто не удовлетворяющее. Высокие мгновения мнимо полноценной гармонии коммуникации в живом проникнутом присутствии всех способов бытия объемлющего, знаемого и трансценденции, оказываются, правда, во времени или ошибками, или же, в свою очередь, начатками нового стремления к их раскрытости, а это значит, к их непрерывному продолжению во времени. Они суть как бы антиципация возможной, совершенной коммуникации, которая означала бы в одно и то же время совершенную истину и вневременное единобитие душ и космоса. Мышление этой недействительной идеи достигающей своей цели коммуникации означает, однако, упразднение коммуникации в трансцендентном совершенстве, в котором нет более никакой нужды в каком-либо сообщении. На вопрос: не живем ли мы, собственно, уже в безграничной воле к коммуникации, исходящей из разума и экзистенции, силой этого ведущего нас и лишеного коммуникации бытия? — невозможно дать ответа. Или этот вопрос обращает вопрошание в некоторое пустое для нас пространство, или же это есть не знающая вопросов достоверность, которая обходится без сообщимости и, будучи фальшивым образом высказана, только разрушила бы самое себя, т.е. расслабила бы осуществление побуждающей к этой достоверности бескомпромиссной готовности к коммуникации мнимым знанием о совершенной коммуникации.

Но если в трансценденции всякую *коммуникацию* следует мыслить *упраздненной* как недостаток, свойственный временному существованию, то тем самым в ней должна быть упразднена вообще всякая *мысльность*.

Если я думаю о старинном положении «Бог есть истина», то эта истина — в сравнении со всеми истинами как способами некоторого соответствия — не имела бы в себе никакого соответствия, поскольку она нераздвоенно (*ungespalten*), без противоположностей была бы самой собою. Она есть некая в самом деле пустая мысль, которая может наполниться для меня лишь в экзистен-

циальной историчности. Там, куда я не могу проникнуть, истина уже более не сохраняет какого-либо *мыслимого* для меня смысла. Крах всякого мышления истины может броситься в свою пропасть, но мысль в этой пропасти удержаться не может.

Покой бытия истины в трансценденции, – не в отречении от способов бытия объемлющего, но в превосхождении миров всех этих способов, – это та граница, на которой мгновениями может вспыхивать (*aufleuchten*) то, что без всякого раздвоения есть все; но в мире оно исчезает, хотя оно и оказывает решающее действие на сущность человека, и несообщимо, потому что через сообщение оно вовлекается в способы бытия объемлющего, в которых само оно всякий раз было бы упущено. Опыт его переживания есть абсолютно историчный опыт, пребывающий во времени по ту сторону всякого времени. Можно говорить *из* него, но нельзя говорить о нем. Последний предел мышления, как и коммуникации – это молчание<sup>30</sup> (*Ruhe des Seins der Wahrheit in der Transzendenz – nicht im Preisgeben der Weisen des Umgreifenden, aber im Überschreiten ihrer Welten – ist die Grenze, wo in Augenblicken aufleuchten kann, was ohne Spaltung alles ist; dieses aber ist in der Welt verschwindend, obgleich von entscheidender Wirkung auf das Wesen des Menschen, und unmitteilbar, weil durch Mitteilung in die Weisen des Umgreifenden gezogen, in denen es jederzeit verfehlt würde. Seine Erfahrung ist absolut geschichtlich, in der Zeit über alle Zeit hinaus. Aus ihm, nicht von ihm kann geredet werden. Das Letzte des Denkens wie der Kommunikation ist Schweigen*).

---

<sup>30</sup> См. о коммуникативном смысле и границах молчания: Ясперс К. *Философия*. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. С. 79–81 («Молчание»). (*Прим. перев.*)

## ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ

### *Приоритет и границы разумного мышления*

Вопрос о приоритете мышления.

#### 1. Разумная алогика.

Круг как необходимая форма подлинного философствования.

Примеры алогичного из просветления экзистенции.

#### 2. Фальшивая логизация.

Искажение просветляющих экзистенцию высказываний (показанное на приведенных выше примерах).

Общая формулировка.

Взгляд на фальшивую рационализацию иррационального.

Резюме: подтверждение приоритета мышления.

Два недоразумения в выражении этого приоритета: пустая логика и абсолютное знание.

Рассмотренные способы бытия объемлющего существовали как то, что мы есмы: существование, сознание вообще, дух; они существовали как само бытие: мир, трансценденция; они находили себе почву в экзистенции, свое связующее звено – в разуме. В качестве существования мы сами есмы мир, поскольку мы становимся доступны изучению для самих себя в качестве эмпирического предмета: здесь объемлющее, которое мы есмы, отделяется (*scheidet sich*) от объемлющего, которое есть само бытие, поскольку оно является как мировое бытие (*Weltsein*).

Если мы спросим, имеет ли *приоритет* какой-нибудь из способов бытия объемлющего, то окажется, что объемлющее мы мыслим по ступеням (*in Stufen*), причем

так, что предшествующие ступени без последующих лишаются *субстанции*, последующие же без предшествующих утрачивают *действительность*. Трансценденция, правда, имеет бытийный приоритет (*Seinsvorgang*), однако она сокровенна. Ни один из прочих способов бытия объемлющего не может претендовать на абсолютный бытийный приоритет, каждый способ неотъемлемо важен в составе целого – которое есть не сумма ступеней, но органическое целое (*Gliederbau*) способов бытия – и каждый входит в состав тайнописи трансценденции<sup>31</sup>.

Но *иерархия* (*Rangordnung*) в них есть, а именно, например, [иерархическое превосходство] экзистенции перед простым существованием, или духа перед сознанием вообще. Если бы мы высказали значение этих иерархий в таком виде, что в случае конфликтов носитель более высокого ранга должен одержать верх, то подобное выражение было бы неадекватно. Ибо конфликты есть только на одном уровне. Чтобы формы могли вступить в конфликт между собою, смысл высшего уровня должен включиться, являясь, в известную форму низшего уровня, где он может теперь столкнуться с другой формой, которая, не будь исходящего сверху одушевления, была бы сама собою – и не больше того. В борьбе за существование происходит отнюдь не только борьба за существование, и в духовных конфликтах происходят отнюдь не только эти конфликты; в экзистенциальной коммуникации событие (*Ereignis*) открывает взгляд в трансценденцию. Вопрос об иерархии способов бытия объемлющего означает вопрос о бытии, а не вопрос о сравнительной оценке способов бытия или возможной борьбы между ними, которые одинаково

---

<sup>31</sup> Тайнописи (*Chiffreschrift*) и ее истолковывающему чтению в философовании посвящен четвертый раздел «Метафизики» Ясперса. Здесь первая глава говорит о сущности тайнописи, вторая – о многообразии шифров трансценденции, третья – о смысле чтения тайнописи этих трансцендентных шифров. См.: *Ясперс К.* Философия. Кн. 3: Метафизика. М.: Канон+, 2012. (*Прим. перев.*)

возможны всегда только на уровне одного из способов бытия объемлющего.

Это вопрошание имеет совершенно иной смысл, когда мы говорим о *приоритете мышления*. Это – *формальный* приоритет, а не приоритет известного бытийного порядка или порядка ценностей. Приоритет мышления означает, что ни один способ бытия объемлющего не получает живой присущности для нас, или действительности в качестве нашей собственной самости, если его содержания не обретут прежде форму в среде *мышления* (*Vorrang des Denkens bedeutet, daß keine Weise des Umgreifenden uns gegenwärtig, oder als wir selbst seiend wirksam wird, ohne daß ihre Inhalte im Medium des Denkens Gestalt geworden sind*).

Между тем как объемлющее во всех способах своего бытия есть нечто большее, чем только мышление, мышлению принадлежит формальный приоритет, во-первых, потому, что оно *проникает повсюду*, что ничто не может уклониться от его прикосновения. Все прочее становится материалом, мотивом, смыслом и целью, содержанием и наполнением мышления. Пусть даже действительность всех способов бытия объемлющего имеет приоритет перед мышлением, поскольку оно само зависит от нее, одушевляется ею, получает от нее свои предметы, но все-таки и этому приоритету только мышление может сообщить ясность проявления и широту, а равно и изначальность. Ничто не может избежать от универсальности мышления. Только мышление творит всему прочему его возможность для нас: при помощи мышления исток этого прочего должен вполне раскрыться и доставить ему возможность сообразного самому истоку воздействия. Нет ничего, что бы могло проявиться без посредства мышления (*Es gibt nichts, was ohne Denken zur Erscheinung kommen könnte*).

Помимо того, что оно таким образом вводит все в присутствие (*Gegenwärtigmachen*), мышление имеет приоритет, во-вторых, потому что оно есть единственная среда, через посредство которой способы бытия объемлющего соотносятся друг с другом. Во времени нигде не существу-

ет одной, истинной, окончательно правильной формы объемлющего: мышление становится той шпорой (*Stachel*), которая принуждает их направиться друг к другу; мышление есть *среда движения* в целом.

Универсальность мышления – это не только *фактическое обстояние* (*Tatbestand*) человеческой действительности, но и *требование* освобождения этой действительности к себе самой. Но эта универсальность может предстать как *рок* (*Verhängnis*); ибо, вследствие формального приоритета мышления, все может быть также и опустошено, превращено в *чистую форму* мыслимого и помысленного, и человеческое бытие распадется в пустой игре универсального касания всякой действительности, без проникновения в действительности и без стремления быть самому какой-нибудь действительностью. Изначальная положительность освобождения возможностей становится в этой формализации негативностью отрицания всякой серьезности в действительности. Но если мы обращаемся в таком случае *против мышления*, то и сама эта борьба может вестись опять-таки только средствами мышления. Уничтожение мышления само всякий раз остается ещё мышлением, но только прихотливым (*gewaltsames*), упрощенным, суженным и ослепляющим само себя мышлением. Рок мышления – это судьба нашего человеческого бытия, а заключающаяся в нем опасность есть в то же самое время постоянное сомнение, позволяющее найти наполненный реальности путь спасенной только самим же мышлением, приходящей в себя и пробужденной для полного раскрытия действительности.

Формальный приоритет мышления уничтожается в формализации мышления, но он становится действительным, как приоритет разумного мышления.

Кажется, будто универсальность мышления тождественна с объемлющим *сознания вообще*. В самом деле, форма мышления имеет в этом объемлющем свой исток. Однако она не только тождественна с ним, но она

есть сознание вообще в *трансцендировании за свои пределы* (das Bewußtsein überhaupt im *Transzendieren über sich*). То, что это трансцендирование происходит, и что универсальности желают радикальным образом, – это возникает не из сознания вообще, но из совокупности способов бытия объемлющего, которое мы есмы. Все они влекут к той ясности, благодаря которой они сами только и достигают подлинного бытия; в этом смысле все они суть разум.

Они хотят *проясниться*; они хотят стать *целым* в соотнесенности со всеми способами бытия объемлющего; они хотят сделать какой-нибудь смысл *всеобщего, закона и порядка* своим смыслом.

Но это возможно только потому, что даже то, что в этом смысле неразумно, испытывает касание разума. Только в качестве того, чего коснулся разум, оно становится бытием для нас. Неразумное обретает для нас бытие и смысл только в связи с разумом. Разум есть неперемнное. Так, даже незнание я имею только благодаря знанию, а исполненное незнание – единственно лишь благодаря максимуму знания. Универсальность знания, поскольку она не формализована, но связана и исполнена, есть сам разум (Die Vernunft ist das Unerläßliche. So habe ich Nichtwissen selbst durch Wissen, und das erfüllte Nichtwissen allein durch das Maximum an Wissen. Die Universalität des Denkens, sofern sie nicht formalisiert ist, sondern gebunden und erfüllt, ist die Vernunft selbst).

Между тем, следовательно, как способы бытия объемлющего могут достигать совершенства в ясности, целостности, во всеобщем, в порядке и законе, – разум, который, однако, и побуждает их на этот путь, в то же время превосходит его, и не только не бывает доволен ни в какой ясности, ни в каком целом, ни в каком порядке, но открыт (aufgeschlossen ist) для существенно неясного, подлинно раздробленного, и даже для противоразумного.

То, что знают в сознании вообще как логически постижимое, непротиворечивое, однозначное, – это разумное в самом узком смысле слова, *рассудочное* (das

Verstandesmäßige). Однако алогичное в рассудочном смысле следует средствами этого рассудка дать почувствовать на его границе как иное, собственно разумное.

Все алогичное мы постигаем только в *трансцендировании*. Мы – существа, вопрошающие не только о вещах в мире, но и о самих себе и о целом. Поэтому мы, хотя и действительны только как существование, как сознание вообще и как дух, однако в этой действительности мы превосходим самих себя, всякий определенный способ нашего существования и всякое определенное содержание мысли, и только в этом превосхождении бываем у себя самих и при трансценденции (*Wir sind Wesen, die nicht nur nach den Dingen in der Welt fragen, sondern nach sich selbst und nach dem Ganzen. Daher sind wir zwar nur als Dasein, als Bewußtsein überhaupt und als Geist wirklich, aber darin über uns hinaus, über jede bestimmte Weise unseres Daseins und jeden bestimmten Gedankeninhalt, und in diesem Hinaus erst bei uns selbst und der Transzendenz*).

Уже в ходе чисто логического обсуждения объемлющего, которое мы попытались дать выше, мы трансцендировали в мышлении к чему-то такому, чего нельзя сделать предметным, что выходит за пределы всякой определенной предметности. При просветлении способов бытия объемлющего нам потребовались те же самые слова и понятия, которые имеют свой изначальный смысл для обозначения определенных вещей в мире, а теперь, трансцендируя к границе, должны пониматься не в своем настоящем смысле, а как предметное подспорье для того, чтобы наделить даром речи (*zum Sprechen zu bringen*) непредметное, в этом случае – объемлющее.

Вопрос в том, что *означает* это трансцендирующее мышление. При его посредстве должен быть достигнут известный результат во внутренней деятельности, общимость непредметного, того, что не встречается нам подобно вещам в мире. Только в сознании вообще мыслимое бывает напрямую понятно согласным для всякого

рассудка образом как самоприсутствие (Selbstgegenwart) предмета или понятия, бывает исполнено воспринимаемостями и тривиальностью того, что может быть тождественным и всеобщим образом пережито каждым человеком.

*Сообщимость* этого, превосходящего рассудок сознания вообще, мышления получает формы, которые в конце концов *противоречат рассудку* (verstandeswidrig sind). При помощи разума я замечаю в противоречии и парадоксе то, что становится сообщимым только в этой форме. Здесь возникает *разумная алогика*, истинный разум, достигающий своей цели в разрушении логики рассудка.

То, что мыслится здесь в указующих предметностях, отнюдь не подразумеваемых в своей собственной самости, может быть *ложным образом понято в прямоте непосредственности*. Основная ошибка сугубого рассудка заключается во мнении, будто вступить в область мышления – значит сделать нечто мыслимым в смысле сознания вообще. Но если высказанное в трансцендировании принимается все-таки в его предметной непосредственности для сознания вообще, то смысла его не улавливают. Здесь возникает *фальшивая логика*, неистинный разум в рассудочно-логической форме.

Необходимо логически прояснить опосредованное выражение при помощи алогичного для рассудка, но тем самым одновременно также и неизменно сохраняющуюся возможность ошибочного понимания всего того, что выходит за пределы простых содержаний сознания вообще, как якобы познанных предметов. Бессмысленное для рассудка может быть необходимой формой некоторого смысла; мнимое однозначное для рассудка может вызвать тотальное искажение однажды выраженного в нем смысла (Das für den Verstand Sinnwidrige kann eine notwendige Form eines Sinnes sein; das für den Verstand scheinbar Eindeutige kann eine totale Verkehrung des darin zuerst getroffenen Sinnes hervorbringen).

В то время как мышление обнаруживает, казалось бы, свою *силу* там, где ограничивается областью значи-

мостей в сознании вообще, – во-первых, благодаря тождественному, универсальному распространению на все обладающие рассудком существа, а во-вторых, благодаря техническому овладению познанным, – трансцендирующее мышление кажется словно *бессильным* по сравнению с ним. Оно бессильно, во-первых, в своих формах мышления немыслимого: кажется, будто оно всякий раз уничтожает само себя. Оно бессильно в форме мышления содержаний, подразумеваемых как трансцендирующие, в их неадекватной предметности, если при этом оно мнит, что может применить их во взаимосвязи аргументации или изготовить их при помощи техники. И таким образом оно в замешательстве узнает разрушительные последствия подобного искажения, желавшего использовать бессильное как силу в смысле сознания вообще. Но, несмотря на все его бессилие, этому мышлению присуща та недоступная целесообразной воле и не поддающаяся техническому руководству сила, которая беззвучно рождает в средоточии человеческого бытия открытость и преображение (*Aber trotz aller Ohnmacht ist dieses Denken von der nicht zweckhaft zu wollenden und nicht technisch zu dirigierenden Macht, die im Innersten des Menschseins Offenbarkeit und Verwandlung lautlos hervorbringt*).

Из всего бескрайнего поприща логического просветления в трансцендирующем, совершенно универсальном мышлении – в том мышлении, о котором только и следует сказать, что все существует для нас, только если оно вступает в область мышления, – мы покажем теперь на примерах, о чем здесь идет речь, в двух только что охарактеризованных нами направлениях: во-первых, в *разумной алогике*, а во-вторых, в *фальшивой логике*.

Мы начнем с того, что напомним одну кантовскую мысль. Кант понимает всякую предметность как материал, оформляемый субъектом в качестве сознания вообще при помощи категорий. Мы живем в этом мире явления, порожденного нами самими, – порожденного, правда, отнюдь не в отношении его существования, однако

всегда в отношении его формы<sup>32</sup>. Вещь в себе, не более чем пограничное понятие, обнаруживающее перед нами феноменальность существования, абсолютно скрыта от нас<sup>33</sup>. Категории же, такие как единство, множество, субстанция, причинность и так далее, по Канту, должны быть выведены из изначального единства мыслящего сознания, из так называемого единства трансцендентальной апперцепции, сочетающей всякий раз все, что встречается нам в опыте, в единство некоторого предмета<sup>34</sup>. Но, говорит Кант, «это единство, а priori предше-

---

<sup>32</sup> Ср.: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета и наче, как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе, как с помощью наглядных представлений, соответствующих этим понятиям. Но все наши наглядные представления чувственны, и все это знание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. Эмпирическое знание есть опыт. Следовательно, *априорное знание для нас возможно не иначе, как относительно предметов возможного опыта*» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С.170). (Прим. перев.)

<sup>33</sup> «Истинность первой нашей оценки априорного познания разума, согласно которой это знание относится только к явлениям, а вещь в себе остается непознанной нами, хотя она сама по себе и действительна. В самом деле, нас побуждает необходимо выходить за пределы опыта и всех явлений [идея] безусловного, которое разум необходимо и по справедливости ищет в вещах в себе [в дополнение] ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 37 (B20)). И далее вывод: «Мы можем познавать предметы не как вещи в себе, а только как объекты чувственного наглядного представления, т.е. как явления. Отсюда, конечно, следует ограничение всякого лишь возможного спекулятивного познания посредством разума — одними только предметами *опыта*» (Там же. С. 40 (B26)). (Прим. перев.)

<sup>34</sup> Единство апперцепции Кант определяет так: «*Трансцендентальным единством* апперцепции называется то единство, посредством которого все данное в наглядном представлении многообразии объединяется в понятие объекта. Поэтому оно называется объективным, и должно быть отличаемо от

ствующее всем понятиям соединения, не есть эта категория единства»<sup>35</sup>. Кант, таким образом, призывает нас, мысля в категориях, – а иначе как в категориях мы, согласно ему, мыслить не можем, – постигать нечто не находящееся в категориях (in Kategorien denkend... etwas nicht in Kategorien stehendes zu erfassen). Он должен этого требовать, потому что он желает постичь исток всякой предметности, который сам не может быть предметным. Я должен мыслить непредметное в предметном виде, мыслить нечто, служащее основанием для категорий, а значит, также и для категории единства, в категории единства. С формально-логической точки зрения, перед нами или круг: единство объясняют через единство, – или же противоречие: единство не есть единство.

Во всех действительных философских построениях мы в решающих местах находим подобные круги и противоречия, идет ли речь о метафизике, или о трансцендентальной философии, или о просветлении экзистенции. Повсюду мы видим усердные труды критиков, которые, торжествуя, выявляют эти недостатки и вследствие этого считают каждую критикуемую ими философию уничтоженной.

---

*субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение внутреннего чувства*, посредством которого упомянутое многообразие наглядного представления эмпирически дается для такого объединения» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 153–154 (В139)). (Прим. перев.)

<sup>35</sup> Не совсем точная цитата. У Канта сказано: «Это единство, а priori предшествующее всем понятиям соединения, не есть упомянутая выше категория единства (§ 10), так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а в них уже мыслится соединение, т.е. единство данных понятий. Следовательно, категорией уже предполагается соединение. Поэтому мы должны искать это единство еще выше, а именно в том, в чем содержится самое основание единства различных понятий в суждениях, т.е. основание возможности рассудка даже в его логическом применении» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 148–149 (В131)). (Прим. перев.)

Нам предстоит показать, что эта форма мысли по самой природе вещей необходимо присуща философствованию. Чтобы сделать это, посмотрим, прежде всего, где при чисто *формально-логическом* рассуждении выступают эти логические ошибки, круги и противоречия; причем нас интересуют не многочисленные без труда исправимые ошибки, происходящие от смешения смысла слов и т.д., но такие ошибки, которые представляются логически в своем роде неизбежными и рассматриваются как нечто неразрешимое (Unlösbarkeiten).

Знаменитые из античности наглядные примеры этих ошибок таковы: Критянин Эпименид говорит: все критяне всегда лгут, когда говорят; следовательно, то, что говорит Эпименид, который сам критянин, ложно; следовательно, положение «все критяне лгут» ложно, и т.д.<sup>36</sup> – Или история о софисте Протагоре и его ученике Еватле, который обучается у него, но гонорар за обучение должен уплатить только после того, как выиграет свой первый процесс: Но Еватл не ведет ни одного процесса, и Протагор подает на него в суд за неуплату; Еватл же заявляет: «Если я выиграю дело, то я не должен платить, потому что твой иск оспорен приговором; но если я проиграю, я тоже не должен платить, потому что, по нашему соглашению, я должен заплатить только после выигранного мною процесса», и т.д.<sup>37</sup> – Или силлогизм

---

<sup>36</sup> Разновидность логического «парадокса лжеца», авторство которой приписывается мудрецу VII в. до н.э. Эпимениду. «Все критяне лжецы», – сказал критянин Эпименид. Формально, если он прав, то его утверждение, относясь ко всем критянам, означает в то же время, что он неправ. Это суждение анонимно упоминается апостолом Павлом в его Послании к Титу: «Из них же самих один стихотворец сказал: “Критяне всегда лжецы, злые звери, утробы ленивые”. Свидетельство это справедливо» (Послание к Титу св. апостола Павла, I, 12-13). (Прим. перев.)

<sup>37</sup> Наиболее полно историю о тяжбе Протагора и Еватла излагает древнеримский писатель Авл Геллий в своих «Аттических ночах» (Томск: Водолей, 1993). (Прим. перев.)

«крокодил» (Krokodilschluß): Крокодил украл ребенка у одной матери и говорит ей: «Я отдам тебе ребенка, если ты скажешь мне правду о том, отдам я его тебе или нет»; мать отвечает на это: «Ты не отдашь мне ребенка: теперь ты должен в любом случае отдать мне его, – если мой ответ был верен, в силу нашего договора; и даже если он был неверен, ибо он стал бы верен, если бы ты не отдал ребенка»; но крокодил отвечает: «Я ни в каком случае не могу отдать тебе ребенка; если ответ ложен, – то не могу в силу нашего договора; а если я считаю его верным и отдам тебе ребенка – тоже не могу этого сделать, потому что ответ твой тогда станет ложным».

Не вдаваясь в подробности этих примеров и в необходимые более строгие их формулировки, отметим как общую основу возникающих здесь трудностей то, что в каждом из случаев имеет место так называемая самореферентность (Selbstbezüglichkeit). Лгущий критянин высказывает то, что содержанием высказанного уничтожает истину этого высказывания (Aussagens), но тем самым вновь восстанавливает ее, и так повторяется нескончаемо; предмет процесса Еватла и содержание высказывания матери являются в одно и то же время условием и обусловленным. Мыслить же с осмысленной однозначностью мы можем только, если в содержании мыслимого нами у нас есть две референтные точки (Beziehungspunkte), а значит, если в отношении обуславливания – условие и обусловленное, в предмете – вещь и ее свойство не совпадают. Ошибка заключается не в отдельных умозаключениях, а в допущении (Ansatz) только *одной* референтной точки: как только одна точка превращается в две, все трудности, а с ними и вся соль (Witz) этих выдуманных греками диковинок исчезают. Эти наглядные примеры легко можно понять так, чтобы их решение стало легким и простым. Но дело не в этих примерах, а в схваченном в них принципе границы однозначной мыслимости.

И вот, в философствовании, в разительном отличии от познания вещей в мире, мы мыслим нечто такое, что, если оно должно быть постигнуто, в акте мышления не

может иметь ничего вне себя, потому что оно есть исток: будь то само бытие, или условие всякой предметности в философии Канта, или экзистенция. Всякий раз мы имеем не столько перед собою, сколько присутствующим в нашем мышлении, нечто непостижимое для рассудка, но при этом именно решающее для достоверности нашего бытия. Формально-логические трудности самореферентности должны появляться. Если философски мыслимое мы превратим в референтную точку наряду с другой подобной, что мы и действительно неизбежно делаем, то в таком понимании это мыслимое уже не есть более философское содержание. Поэтому подобные высказывания нам приходится аннулировать (*rückgängig machen*). То, что здесь вообще мыслится нечто недоступное для рассудка, необходимо должно проявиться в том, что возникает некоторая логическая невозможность или неразрешимая трудность (*Unlösbarkeit*), в которой сказанное вновь упраздняет себя в качестве мнимого познания определенной вещи. Только таким путем возможно достичь того, чтобы фальшивая пронизательность сугубого рассудка не заслонила собою существенного смысла философского мышления.

Только отсюда для нас становятся в полной мере понятными два обстоятельства, с которыми мы, возможно, нередко встречались при изучении философии.

Результат философствования – не окончательное познание, которое теперь мы можем высказать, а скорее, мыслительный процесс (*Denkvollzug*), в котором преобразуется все наше сознание и тот способ, каким дано нам в присутствии бытие.

Но всякая философия, которую хотят исправить, устранив в ней мнимые логические круги и противоречия, и превращают в однозначное сообщение знания, словно падает, как подрубленная, делается совершенно пустой.

А потому критика философии должна вовсе не устранять ее логические круги и противоречия, а ярко высвечивать их и смотреть, *содержательные* ли это

круги, или *пустые*. Ибо во всякой, сколь угодно разрушенной, философии круг как форма мысли фактически появляется снова.

Если, например, мыслитель-материалист объявляет внешний мир созданием нашей физиологической организации, в особенности нашего мозга, то ведь и мозг, даже наш собственный мозг – что можно наблюдать, например, на опытах по трепанации черепа при местной анестезии с зеркальными приспособлениями – есть все-таки частица внешнего мира. А в этом случае, стало быть, мозг понимают как создание мозга – что по форме есть совершенно такой же способ мысли, как и тот, который утверждает, что божество есть *causa sui* (причина самого себя (*лат.*)).

Если бы мы проследили логические круги и другие погрешности против логики в философствовании и в каждом случае посмотрели, что является здесь в одном случае, в форме рассудочно-логического тождества, абсурдной глупостью, а в другом случае – глубоким касанием границы, – это составило бы интересное и возбуждающее мысль исследование.

Однако в сведении философской мысли к голому логическому кругу эта мысль уже не содержится более во всей своей красноречивой силе, хотя *зачаток* ее здесь и сохраняется. В этой обнаженности алогичного она всегда в то же время претерпевает разложение в качестве того предметного содержания знания, которым она всегда хотела бы стать для одного лишь рассудка. Об абсолютно-непредметном можно говорить предметно – а говорить иначе мы, люди, и не можем – только в формах, которые как предметные формы сами себя упраздняют.

Проследим алогичную форму в специальной области *просветляющего экзистенцию философствования*. Здесь то, что говорится в порядке просветления экзистенции, по существу своему не может быть констатировано как встречающееся в мире существование, а пото-

му не может быть и отличено от другого при помощи объективного исследования; следовательно, оно существует так, как если бы не существовало; оно не поддается верификации как наличная в мире действительность.

Если, например, я говорю, что возможная экзистенция может быть истинной в такой деятельности, которая не только не есть всеобщее, но противоречит ему – что этой деятельности желают из истока историчности, что она сама вступает в область разумности, т.е. не определяется извне велением божества – то сказанное мною в то же самое время не поддается верификации.

Невозможно различить здесь объективно, где *брутальная воля к жизни* всего лишь настаивает на своем в произвольном упрямстве (что могло бы случиться и в отрицательной воле к жизни, в отчаянном «нет» существованию), а где *экзистенциальная воля* с истинной свободой влагает себя в действие из истока исполненной, соотнесенной с трансценденцией историчности, стало быть, в открытости для всякой разумности и, однако, не проникая взглядом в глубину собственной самости<sup>38</sup>.

Поскольку эти две возможности, взятые только в их жизненном проявлении, имеют для знания сознания вообще одинаковый вид, различить их может только сама экзистенция, которая в таком случае способна видеть их как совершенно различные по своей сущности.

Так же точно невозможно объективно различить *способность экзистенции быть одной* (*das Alleinsein können der Existenz*), составляющую исток подлинной коммуникации<sup>39</sup>, и *самоизоляция существования* (*Sichisolation*).

---

<sup>38</sup> Об исполненной историчности экзистенции и возможных в ней уклонениях саморазумения см.: Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. С. 120–149 («Историчность»). (Прим. перев.)

<sup>39</sup> Ср.: «Я не могу стать собой, не вступая в коммуникацию, и не могу вступить в коммуникацию, не будучи одинок. Сколь-

lieren des Daseins), желающего вступить только в подчиненное условиям общение (Verkehr), но не в подлинную коммуникацию.

Способен ли я быть один перед трансценденцией, не уничтожаясь в безграничном одиночестве, но оставаясь готовым в своей возможности, – это решает, будет ли истинна моя коммуникация. Человек должен уметь быть один, чтобы обретать силу и возможность у истока.

Если же я уклоняюсь от трудностей в мире, чтобы в своем отказывающем неумении, которое есть скорее нежелание (*verweigerndes Nichtkönnen, das vielmehr ein Nichtwollen ist*), найти себе пристанище в сторонке, то я впадаю в фактически лишенную трансценденции самоизоляцию, обращаюсь вокруг себя самого в своих аффектах и в пустоте своей скуки.

Отсюда в просветлении экзистенции образуются необходимые формы выражения, которые в своей парадоксальности косвенно – а только так это и бывает возможно – выражают истину экзистенции. Только что рассмотренные примеры выражаются тогда вкратце так:

Я обязываюсь *глубине* бытия, в его неповторимой всеобщности, становлюсь экзистенциально «историчным» лишь благодаря тому, что я вступаю в определенную *тесноту* своего существования, принимая его на себя.

Я истинно есмь в *коммуникации*, только если в границе и истоке я могу быть один перед лицом трансценденции.

---

ко бы коммуникация ни отменяла одиночества, в ней растет новое одиночество, которое не может исчезнуть, если вместе с ним и я сам не перестану существовать как условие коммуникации. Я должен желать одиночества, если я сам решаюсь быть из собственного истока и потому вступить в самую глубокую коммуникацию» (*Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. С. 65*). Об одиночестве и экзистенциально необходимой способности быть одним: Там же. С. 65–67, 83–85. (*Прим. перев.*)

Соответствующий вид имеют поэтому и те бесчисленные просветления экзистенции, которые кристаллизуются в сокращенных выражениях их актов (*Abkürzungen ihres Vollzugs*):

Я действую, *поистине осуществляя* нечто из возможной экзистенции, только если я в своей деятельности воспринимаю знанием также и ее *крах*.

Я подлинно *разумен*, только если весь мой совокупный разум фактически и для моего знания утвержден на *не-разуме* (*Ich bin eigentlich vernünftig nur, wenn meine gesamte Vernunft faktisch und für mein Wissen auf Unvernunft gegründet ist*).

Я *верю* лишь в силу того, что я *сомневаюсь* в том, верю ли я (*Ich glaube nur dadurch, daß ich zweifle, ob ich glaube*).

Однако подобные высказывания служат в то же время источником *неверных толкований* и *искажений*. Их смысл был бы разрушен, если бы, например, я *желал* тесноты своего существования как таковой, если бы я *желал* быть один, *желал* краха, не-разума как такового, сомнения.

Так, *историчность* истинна только, если, принимая на себя и тем самым одушевляя свое существование, я обретаю тем не что иное, как величайший простор в открытости для трансценденции. Она же неистинна – не есть уже более она сама, а только существование, – если мысль о ней служит мне для того, чтобы утверждать тесноту как тесноту, жить отныне уже не в историчности, но в мнимом знании о ней жить как раз неисторично, в качестве тесноты существования: существование идет ко дну в себе самом, в бесплодном страхе за себя и за свою ценность.

Если, далее, высказывание, которое гласит: экзистенция действительна только в коммуникации<sup>40</sup>, – я,

---

<sup>40</sup> Для этого контекста (возможного опредмечивания экзистенциальной коммуникации) имеет важное значение сказан-

наблюдая за ним извне, превращаю в некоторое содержание знания, и делаю теперь коммуникацию условием своей экзистенции, словно бы упрекая бытие за то, что в нем нет коммуникации, – то я как раз и не могу вступить в коммуникацию, потому что подобного рода подтасовкой (*Umdrehung*) я разрушаю в себе собственную безусловную готовность и подобным образом злоупотребляю этой мыслью для того, чтобы спрятать мою неспособность быть одним в вожделенной, вымаливаемой и вынуждаемой мною мнимой коммуникации.

То, что я пребываю в целокупности своей *разумности* только на основе некоторого не-разума, не означает, чтобы мы могли отрицать разум по некоему всеобщезначимому праву, обоснованному средствами просветляющего экзистенцию философствования. Ничто неразумное или противоразумное не может само по себе, аргументируя в своем качестве такового, выдвигать притязания; ибо именно этим самым оно само вступает в среду разумности. Ни положительное в сугубо эмпирической реальности, ни положительное в экзистенциальной основе не имеет какого-либо права без разума. Всякая попытка оправдания вступает в круг разумного. Истина неразумного невозможна без осуществленного до самой своей границы разума.

---

ное Ясперсом в разделе «Коммуникация и содержание» второй книги его «Философии»: *Ясперс К.* Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: «Канон+», 2012. С. 71–73). Это экзистенциально-философское положение, по смыслу сказанного там, скрывает в себе двуединство «мира» и «экзистенциальной коммуникации»; последняя должна быть предметна, но не изолироваться в своей предметности – равно как и в психологизме беспредметности: «Поскольку душа и вещь, самобытие и мир представляют собою корреляты, недоразумением будет думать, что жизнь как возможная экзистенция могла бы полностью исчерпываться взаимным душевным пониманием, как равно недоразумение – полагать, что она заключается во взаимном признании трудов и результатов» (Там же. С. 72). (Прим. перев.)

Таким образом, понятия философии экзистенции становятся средой, при помощи которой, вместо просветления, можно произвести как раз замешательство экзистенции. Всякое прямолинейное использование этих понятий как содержаний высказывания вместо того, чтобы фактически жить в этих понятиях, слыша заключенный в них призыв, уже вступает на этот путь.

К примеру, крайним проявлением безжалостной жестокости может быть требование от другого свободы там, где никак не освободить простым волевым требованием, а можно освободить его только косвенно из der Verstrickung, медленно созревающей осмотрительностью нашей все же неумолимо требовательной любви. Тогда возникает впечатление, как будто бы любовь ослабевает, и остается одно – убийственное – абстрактное требование, высказанное в рационализированных экзистенциальных понятиях (разве что, может быть, в случае, когда так делает священник, имея наготове таинства (Gnadenmittel) своей церкви, чтобы суметь ещё помочь в самой крайней нужде). Столь же экзистенциально-разрушительная осечка случается там, где эта любовь размягчается и показывает вид довольства, оправдывает другого в его чистом существовании, обманывая тем самым его и себя самое, и, видя возможность движения, чуть касающегося описанной выше отчаянной ситуации, ужасается этой возможности. Этой избегающей манере поведения опять-таки приходит на помощь злоупотребление просветляющих экзистенцию понятий, используемых на этот раз для оправдания лишённого экзистенции существования, и только благоприятствует уклонению в привязанность к простому существованию в страхе и чувстве, если в нас уже не действует больше подлинная любовь, которая впервые по-настоящему оживает именно в суровой, словно бы ледяной, раскрытой и раскрывающей (aufgeschlossenen und aufschließenden) открытости, чуждой всякого презрения и всякой злобы.

Таким образом понятия философствующего просветления экзистенции могут сделаться средствами для того, чтобы более, чем когда-либо прежде, потерять экзистенциальное содержание в предательски обманчивой мнимости (*trügerische Vermeintlichkeit*). Ибо, если понятия применяются абстрактно, то я говорю о том, что я только отдаляю этой своей речью, если действительно нахожусь на пути к нему. Я говорю правильно, и в то же время в этой речи я совершенно неистинен. Я, может быть, абстрактно верно высказываю решающее, но высказываю так, что *in concreto* оно не только не выражается, но разрушается. То, что применяют абстрактно, ничего не говорит больше в ситуации.

Ибо истина просветляющего экзистенцию мышления никогда не заключается в его содержании как таковом, но всегда только в том, что благодаря этому мышлению совершается во мне: или в страсти возможного, которая подготавливает и напоминает, или в действительной коммуникации, где то, что говорится, поскольку оно экзистенциально истинно, всякий раз, незапланированное заранее, рождается неповторимым образом из абсолютного сознания любви. Всякий раз, когда мыслимое философски трактуется, применяется, используется в видах аргументации как нечто известное (*Gewußtes*), чтобы достичь с его помощью некоторой цели, – вместо того, чтобы при его помощи породить в самом себе и в реальной коммуникации нечто такое, что есть сам человек, а не что-то, о чем он мнит (*was der Mensch selbst und nicht ein von ihm Gemeintes ist*), – этим мыслимым уже злоупотребляют. Это мышление либо истинно, и тогда неразрывно сопряжено с бытием мыслящего, или же оно, как содержание, есть нечто известное как нечто иное, и тогда неистинно. Понятия просветления экзистенции – это такие понятия, в которых я не могу просто мнить, не будучи в них сам; тогда как научные содержания – это то, что я могу знать и в том случае, если я сам живу в совершенно других категориях: ибо в этом научном знании не имеет значения, что такое я.

Таким образом, истина просветляющих экзистенцию высказываний, будучи сформулирована в общем виде, искажается всякий раз, если их содержание превращают в нечто знаемое, или же если из них выводят некоторое подлежащее целенаправленному планированию содержание воли. Тогда *разумная алогика* подобных высказываний обращается в *фальшивое логизирование*. Содержание таких высказываний получает определенную однозначность конечного обстояния (*bestimmte Eindeutigkeit eines endlichen Bestandes*), получает как бы существование. Тогда, вследствие такого недоразумения (*Mißverständnis*), просветляющие экзистенцию понятия применяют для того, чтобы подводить под эти понятия других людей и меня самого, или их поведение и мое поведение, а значит, просветление экзистенции используют подобно психологии. Философский язык, возвещающий (*die Kunde gibt*) о том, что есть экзистенция, не может знать и сообщать о ней, как о существовании в сознании вообще, не допустив тем самым неправды, искажения и разрушения самой экзистенции.

В общем виде, для просветления экзистенции, и метафизики, и трансцендирующего философского просветления экзистенции, – вообще для всех областей философствования, – справедливо положение: то, что в философии указывает, призывает, закликает, дает осознать, приводит в присутствие, – то же, если его трактуют в сугубо рассудочной форме как содержание знания, утрачивает именно то самое содержание, которое подразумевалось в нем в философствовании; в то же время, если в нем удерживается в качестве значимой какая-нибудь мнимо известная рассудку доктрина (*Lehrstück*), оно превращается в головокружение.

В речи всегда присутствует нечто оборачивающее, так что я вернее коснусь основы бытия, если, овладевая, не назову ее. Но это, в свою очередь, бывает не там, где я стану намеренно избегать именованного – это искусственная, не более чем риторическая и литературная техника, – но там, где я узнаю его как абсолютно невольное.

Я могу говорить о том, силою чего я сам живу и есмь, только если в том, что я говорю, я неким постижимым образом упускаю истину и, именно тем самым, косвенно открываю ее.

Благодаря предпринятой выше попытке логического прояснения нам становится понятен один роковой феномен человеческого духа, который наличествовал в нем всегда, но в прошлом столетии получил все более широкое распространение: движение, которое можно назвать *рационализацией иррационального*. Мнимое всеведущее Просвещение искало формы рассудочного знания также – и в особенности – в отношении к тому, что чуждо рассудку, чтобы техническими средствами создать то, чего оно хотело. Однако в силу фантастического увлечения иррациональными ценностями, преднамеренно вызывая в себе желательные переживания, достигли отнюдь не прироста истинной рациональности в мире, а только дальнейшего разрушения нерационального, сопровождающегося подделкой подлинной рациональности.

Существенный вопрос человеческой деятельности состоит в том, чего она может планомерно хотеть в качестве своей цели, а чего – нет; или: чего она может желать, а что как объект желания сразу же исчезает; или: чего она, планируя, может также и достичь, а что она делает невозможным именно там, где оно становится целесообразным.

Если, к примеру, задавались целью стать самостоятельной и самобытной личностью, то превращались в некую искусственную формацию, составленную из одних только масок (*Larven*), вплоть до самой сердцевины лишенную действительности, а значит, становились как раз не личностью, а только педантично поддерживаемой персоной (*Figur*). Человек становится личностью, только заботясь о вещах, только создавая нечто своей деятельностью и поступками в мире.

Со всеми субстанциальными содержаниями случилось то же, что и с личностью. Можно желать *из* них,

косвенно будить их, можно постоянно формировать свое существование по их мерке, но *их* самих желать нельзя. Если миф остался в прошлом, то никакая воля не вызовет его к жизни; эта воля может творить только эрзац-образования (Ersatzbildungen). Если думают, что нужна некая новая религия, то намеренно сделать ее невозможно; всякая попытка [в этом роде] производит бессильную фальшивку (ohnmächtige Unechtheit). Если я не люблю, то не могу принудить себя любить, не могу устроить свою любовь и вызвать ее в себе умышленными мерами. Если я не верю, то сильное желание верить – безнадежно; таким желанием я мог бы породить только неправду и замешательство в себе и в своем мире.

Результатом всех этих переворотов в конце концов может быть всякий раз только растерянность также и того самого рассудка, который изолировал себя и мнил, будто он все знает и все может преднамеренно создать.

То, что мы рассмотрели на этих примерах, имело целью показать, в каком именно смысле нужно говорить о *приоритете мышления*.

Сущность мышления и знания обыкновенно понимают слишком узко, в смысле механистически мыслящего рассудка, работа которого исчерпывается различением, определением и упорядочением.

Поэтому опыт, возникающий от половинчатого и узкого и формализующегося мышления, служит основанием замешательства от мышления, из которого возникает склонность отвергнуть мышление как мешающее жизни.

Но даже и в том случае, если я буду понимать мышление в более широком смысле предметного, например объективированного диалектического мышления, остается в силе мыслительный опыт: то, что я знаю, оказывается в качестве известного уже фактически релятивированным для меня, потому что превращается в возможность и становится подвержено сомнению. Поэтому кажется, будто я не могу быть безусловным и *в то же время знать* это. И таким образом напрашивается такая

проблема: можем ли мы сохранить верность своей основе, если, в безграничном горизонте, знаем.

В самом деле, мы остаемся верными основе, храним обязательство перед бытием, лишь благодаря тому, что рискуем принять наибольшую меру известного – ибо лишь таким образом основа получает развитие (*kommt... zur Entfaltung*), а бытие – раскрывается; но мы сохраняем верность ей также только там, где мы не доверяемся форме языка и форме внешним образом мыслимого, не позволяем себе мыслить неведественно и бессодержательно (*sachlos und gehaltlos*). А это, в свою очередь, требует постоянной обязанности (*Bindung*) и контроля со стороны самого мышления: мы остаемся истинными, только если, сознавая способы знания и их границы, мы благодаря этому впервые по-настоящему знаем. Ибо все, что только может обрести сообщимость – а нет истины без известного способа ее сообщимости – все это, на множестве ступеней, принадлежит к различным способам бытия объемлющего и взаимной соотнесенности этих способов, и все это имеет смысл только в своей особенной сфере, но не за ее границами.

А поэтому вопрос о том, *как я знаю свое знание*, составляет один из основных вопросов философствования с самого его начала. Это – самосознание разума.

Отвлечение от известного конечным образом в знании об этом знании не только впервые подводит нас к определенно-известному, но одновременно освобождает и экзистенцию от сугубого известного, в котором, как в бытии, ей иначе во всякое время грозит опасность потеряться. Только пронизательность этого *знания о знании* без иллюзий открывает самосознание для всегда присущей трансценденции.

Однако само это знание о знании, – от Аристотеля до трансцендентального знания Канта<sup>41</sup>, – впадает впоследствии в два типических заблуждения.

---

<sup>41</sup> «Трансцендентальным... следует называть не всякое априорное знание, а только то, посредством которого мы

Оно становится, во-первых, *пустотой* бессодержательной, ибо остающейся лишенной всякого отношения к бытию, *логики*, и тем самым делается устрашающим, если впадает в нескончаемость все нового знания о некоем нечто, о формах умозаключений, об отношениях знаков, о произвольных, не только формальных, но и пустых операциях. Тогда оно не есть уже более знание самого сознания бытия, пронизывающее всякое особенное знание, но философски безразличное знание о возможных формах выражения, интеллектуальностях, языковых структурах (*Sprachlichkeiten*), математически уловимых формализмах. Подлинное знание о знании, – хотя и ему, чтобы овладеть подобными материями, приходится идти таким путями, – не есть все-таки знание о нечто, но знание о способах знания о нечто (*Das eigentliche Wissen des Wissens ist, obgleich es auch diese Wege gehen muß, um solche Stoffe zu beherrschen, doch nicht ein Wissen von Etwas, sondern das Wissen um die Weisen des Wissens von Etwas*). Это пронизывающее знание уже не присутствует более в отвлеченности от фактического знания о нечто, потому что тогда само оно выхолащивается и становится только неким новым знанием о некоем особенном нечто.

Во-вторых, это же отвлечение и недоразумение происходит противоположным образом в «*абсолютном знании*» идеализма<sup>42</sup>. Ложное понимание этого последнего

---

узнаем, что – и как – известные представления... применяются и могут существовать исключительно *a priori*... Таким образом, различие трансцендентального и эмпирического относится только к критике знаний и не касается отношения их к их предмету» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 104–105 (В80–81)). Последняя оговорка Канта свидетельствует, что тематизированную ниже Ясперсом опасность уклонения в предметно понимаемую «трансцендентальную» философию, желающую в тоске по объективности строить логику как метафизику, предвидел уже сам Кант. (*Прим. перев.*)

<sup>42</sup> Имеется в виду, преимущественно, идеализм Гегеля. См. завершающий раздел об «Абсолютном знании» в гегелев-

превращало сознание бытия, просветляющееся через проникновение всей совокупности знания во всех способах бытия объемлющего, в изолирующееся для себя порождение некоторого и в самом деле особенного знания всех содержаний; это знание должно было конструировать себя самостоятельно и отдельно, подобно некоторой математике, как если бы оно само могло творить собственные содержания. К тому же оно как таковое замыкалось в самом себе, как законченная система, в которой заключалось знание всего подлинного, также и самого божества.

Оба эти недоразумения суть сами только указания на ту субстанцию, вследствие недоразумения которой они только и становятся возможными. Здесь – источник, который одушевляет всякое знание, делая его сознанием бытия. Или же здесь – та пружина, от которой знание впервые получает стимул для того, чтобы в действительности знающего благодаря способу знания стать в качестве знания чем-то большим, нежели просто знание о нечто.

Что это такое, можно лишь совершить мыслью, но знать этого, опять-таки как нечто единичное, нельзя. Мысль напоминает нам об этом и побуждает к этому.

Вместо требования универсального и безграничного мышления, которое как таковое ведет в пустоту и нескончаемость, имеет силу требование: с усилием стремиться в мышлении из действительности, из самого бытия, обратно в бытие. Недостаточно сказать: будь разумен, но нужно говорить: будь разумен в силу экзистенции, и даже более: в силу всех способов бытия объемлющего.

Но этого, в свою очередь, невозможно достичь целенаправленным желанием, но оно может выйти навстречу

---

ской «Феноменологии духа» (*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Ph.Reclam jun., 1987. S. 551–567*). Поздний Фихте также понимал истинное знание как явление абсолюта, или идеи. (*Прим. перев.*)

нам в некоторой внутренней деятельности, которая и есть действительное философствование:

Если в философствовании достигается некоторая точка, где все исчезает, где самобытие видит себя перед ничто или перед божеством, тогда от мысленной субстанции в ее движении (*Gedanklichkeit in ihrer Bewegung*) зависит, насколько она окажется в состоянии не утонуть в абсолютной беспочвенности от встреченной пустоты, но удержать мыслящего открытым встречающемуся бытию, которое человек может ощутить, лишь поскольку он сам выходит ему навстречу и не остается несбывшимся, поскольку он как бы даруется себе самому.

Но здесь, на самой дальней границе, рассудок – как воля к созерцанию определенного, к доходчивости, к целенаправленному волеию некоторой цели – склонен бывает к тому, чтобы в опустошающейся перед ним точке ничто полагать, вместо трансцендентно исполненной историчности, некоторую партикулярную действительность существования из осязаемого для нас в конечном знании мира, т.е. склонен психологизировать, социологизировать, натурализировать, вместо того чтобы в философствующем движении экзистенции осознавать на пути самостановления подлинное бытие трансценденции.

Чтобы защититься от этих абсолютизаций некоторой тесноты знакомого и доступного изучению в мире существования и удержать себя свободным для трансценденции, уберечься от пустого рассудка и нескончаемых формализаций непонимающей речи (*endlose Formalisierungen des nicht begreifenden Sprechens*), нужно в ясности безграничного, всякий раз определенного, знания о знании действительно добиться приоритета мышления, и разум должен постоянно осуществлять себя, чтобы проникнуться бытием, которое больше разума (*muß... ständig sich die Vernunft verwirklichen, um des Mehr-als-Vernunft-Seins innezuwerden*).

## ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

### *Возможности современного философствования*

Положение, возникшее благодаря Киркегору и Ницше. – Задача: философствовать ввиду исключения не в качестве исключения.

1. Разум и философская логика.
2. Усвоение философской традиции.
3. Философия между верой в откровение и безбожием.
4. Философская вера.
5. Возражения против этого философствования.

В первой лекции мы видели, какое положение было создано для философствования Киркегором и Ницше в действительности нашей эпохи. Благодаря им возникла новая ситуация возможности мыслить и необходимости мыслить, и возникла исторично-неповторимым способом, которого нельзя понять по аналогии ни из какого иного исторического обстоятельства. Правда, время от времени, казалось бы, желают с негодованием избавиться от них обоих. Однако, поскольку в них не проникли по-настоящему и не увидели их обоих подлинным образом в их действительности и в их мышлении, они возвращаются, ещё величественнее и внушительнее, чем прежде. Уже полстолетия продолжается двусмысленность их столь же грандиозно-пробуждающего, сколь и радикально разрушающего влияния.

Нам приходилось философски защищаться от недоумений о них (*ihr Mißverstandenwerden*), от нигилистических, софистически-извращающих, соблазняющих к нескончаемой рефлексии или суггестивно застающих слушателя врасплох способов использования их идей и их слов, чтобы тем с большей решительностью прочувствовать в себе то непреходящее требование, которое они оставили нам в наследство.

Если в прошедшие десятилетия мы видим бессильное и бесплодное ограничение истины одним так называемым разумным, но разумным только по видимости, а затем столь же бессильное отрицание разума, в которое легко могло превратиться доверие к недостаточно усвоенному разуму, то философия, которую сегодня называют философией экзистенции<sup>1)</sup>, хочет быть не одним из хаотических, противоразумных движений, а скорее, ответной реакцией против того хаотичного и разрушительного, что выступает и под обманчивым обликом рациональной разумности, и в качестве открытой противоразумности. В этой философии ясность жизни в ее трансцендентной соотнесенности должна снова, силою решительно избранного истока, обрести сообщимость в мыслящем выражении как философствование, с которым мы фактически живем (Sieht man in den vergangenen Jahrzehnten die ohnmächtige und fruchtlose Einschränkung der Wahrheit auf das sogenannte Vernünftige, aber nur scheinbar Vernünftige, und dann wieder die ebenso fruchtlose Verwerfung der Vernunft, in die das Vertrauen zu einer unzureichend ergriffenen Vernunft leicht umschlagen konnte, so will die Philosophie, die man heute Existenzphilosophie nennt, nicht eine der chaotischen, widervernünftigen Bewegungen sein, sondern vielmehr der Gegenschlag gegen das Chaotische und Ruinöse, das sowohl im täuschenden Gewande rationaler Vernünftigkeit wie als offene Widervernunft auftritt. Es soll in ihr aus der Entschiedenheit des Ursprungs die Klarheit transzendent bezogenen Lebens wieder in denkendem Ausdruck mitteilbar werden als ein Philosophieren, mit dem wir tatsächlich leben).

Вновь задавать в современной ситуации мышления вопросы: Что такое философия? Что будет с философией? – означает, что мы в самом деле полагаем, будто предстоит некий конец: Гегель был концом западной философии объективной, самодостовой, абсолютной разумности, философствование в нем было ещё недавно знанием в настоящем о совокупности прошедшей субстанции; Киркегор и Ницше были концом возможности проблематизации посредством безграничной рефлексии лишённого коммуникации бытия исключения с

богом или с ничто. Основательное изучение обоих способов конца философствования есть не только непременно условие усвоения мыслительных средств для философствования, но существенно необходимо и для того, чтобы не внешне, в дешевом утверждении ничто, но внутренне, на собственном опыте, достигнуть той точки, где мы действительно знаем: дальше пути нет. В самом деле, мы стоим не перед ничто, но мы снова, как и всюду, где живут люди, стоим перед истоком. Из этого опыта истока вырастает новое философствование, о возможностях которого мы хотим теперь составить наглядное представление<sup>2)</sup>.

Философия после Киркегора и Ницше не может состоять в том, чтобы приводить их мышление в одну-единственную сквозную взаимосвязь, а тем самым и в некоторое отторженное от своей основы изложение. Все дело в том, чтобы привести в действенность саму эту основу. Задача такова: Мы философствуем, *не будучи исключением, ввиду исключения* (Die Aufgabe ist: Wir philosophieren, *ohne Ausnahme zu sein, mit Blick auf die Ausnahme*).

Истина исключения есть для нас постоянная проблематизация, без которой мы бы вновь утонули в более или менее грубых самоочевидностях нерадикально мыслящего довольства собой. Благодаря знанию об исключении наша душа, вместо того чтобы замыкаться, как в оболочке, в новой тесноте, может оставаться открытой для возможной истины и действительности, которая может говорить с ней даже в отчаянии, в самоубийстве, в страсти к ночи, во всякой форме отрицательной решимости. Разумное видение противоразумного показывает нам не только возможность положительного в отрицательном, но и ту основу, на которой стоим мы сами. Не будь исключения, для нас потерялся бы некий неотъемлемо важный путь доступа к истине. Серьезность и безусловность исключения покоряют нас, как мерило, хотя бы мы и не следовали тем содержаниям, которые здесь осуществляют. То, что мы обязаны Киркегору и Ницше новизной возможности предельно глубокого основоположения, и что мы все же не следуем за ними в их суще-

ственных решениях, составляет трудность нашей теперешней философской ситуации (Daß wir Kierkegaard und Nietzsche das Neue durch die Möglichkeit der tiefsten Grundlegung verdanken und ihnen doch in wesentlichen Entscheidungen nicht folgen, das macht die Schwierigkeit unserer philosophischen Situation).

Побуждаемое ими философствование будет коммуникативным философствованием, в противоположность характерной для них лишенности коммуникации (или же это будет напрасный труд, ибо повторить исключение невозможно). В противоположность отрицательно-безграничной радикальности исключения, оно будет привязано к сообщимости во всех способах бытия объемлющего. В отличие от их рискованной безмирности оно не только будет ослаблением этой последней, но будет рождаться, как историчное осуществление, из воли к обязанности в коммуникации (Wille zur Bindung in der Kommunikation).

Эта установка обнаруживает необходимые первоосновные черты современного философствования:

1. Поскольку оно хочет быть не философствованием исключения, но философствованием всеобщего, оно считает само себя истинным, только если оно может быть переведено в действительность многих людей, т.е., если оно методически доводит до самосознания возможность *разума* в самом широком его объеме.

2. Только перед лицом исключения, совершившего, казалось бы, невозможное, мы без самообмана находим обратный путь к бытию некоторого всеобщего в ещё раз преобразившейся для нас *истории* философии.

3. Перед лицом исключения, мышление которого есть в самом деле не только философствование, но словно бы превращается в не-философию, – будь то нефилософская *вера в откровение* или нефилософское *безбожие*, – философствование сознает себя движущимся между этими двумя, существенно касающимися его и постоянно ставящими его под вопрос, возможностями.

4. Тем самым оно должно заново удостовериться в основе своей собственной, подлинно *философской веры*.

Однако на этих путях философствования нам начинает казаться, будто мы вновь ищем покоя Канта и Спинозы, Николая Кузанского и Парменида, отрекаясь от окончательного беспокойства Киркегора и Ницше. Однако Киркегор и Ницше, подобно мерцающим маякам, неизменно остаются указателями направления, без которых мы вновь погрузились бы в иллюзию допускающих однозначное научение философских содержаний знания – которые как таковые не имеют в себе подлинной силы.

*Разум* теперь снова сделался великой задачей философии, которой он и был исконно. После совершенной Киркегором и Ницше проблематизации разум уже не есть для нас нечто самоочевидное. Глубочайшее исследование (*Ergründung*) разума в философствовании немецкого идеализма уже не убедительно для нас, и все же оно есть неисчерпанный источник разумности, без которого мы уже не сумели бы достигнуть уровня подлинного философствования<sup>3)</sup>.

Если, оглядываясь на фактическое философствование тысячелетий, мы спросим: Может ли философия основываться на разуме? – то ответ должен гласить: *Нет*, ибо она, при помощи разума во всех способах бытия объемлющего, основана на ином, а в конечном счете, существенным образом на трансценденции; *да*, ибо способ, каким она на них основывается, ведет только через разум. Философия живет не одним только разумом, однако без разума она не может сделать ни шаг (*Fragen wir im Rückblick auf das faktische Philosophieren der Jahrtausende: Kann Philosophie sich auf Vernunft gründen? so muß die Antwort lauten: Nein, denn sie gründet sich durch die Vernunft in allen Weisen des Umgreifenden auf ein Anderes und zuletzt wesentlich auf Transzendenz; ja, denn die Weise ihres Sichgründens führt nur über Vernunft. Philosophie lebt nicht aus der Vernunft allein, aber sie kann keinen Schritt tun ohne Vernunft*).

Разум ещё не есть та субстанция, из которой рождается философия. Ибо философия должна основываться на возможной экзистенции, которая, в свою очередь, может развернуться только в стихии разумности.

Я – существо, которое способно обладать разумом, однако не существует из чистого разума (Ich bin ein Wesen, das der Vernunft fähig ist, aber nicht aus reiner Vernunft ist). Если разум не есть субстанция, то для нас все же нет никакой субстанции без разума как ее условия.

Я могу говорить о разуме, персонифицируя его, и почитать его как условие всякой истины для меня. Но разум нигде не есть нечто наличное, но непрестанно вновь и вновь есть задача во временном существовании. Он есть не цель в себе, но среда. Он есть то, благодаря чему впервые имеет сущность, обретает ясность, получает подтверждение и признается все прочее. Такое впечатление, словно без него все остается лишь дремлющим зачатком.

Я не могу ничего создать при помощи одного только разума. Всякий раз мне приходится сталкиваться с чем-то иным, благодаря чему начинает существовать самый разум. Это можно показать во всяком действии разума. Я не могу просто измыслить (nur erdenken) ничего действительного, а потому не могу также, например, доказать реальность трансценденции. Однако мышление разума, убедительное для меня не более, нежели знание о некотором нечто (осуществляющееся на ином, как наглядности и простой данности), само есть в определенной форме действие экзистенции (ein Tun der Existenz). Именно она, в знании о положенности своей трансценденцией, осуществляет мысль, которая, как таковая есть опыт ее бытия. То, что неизбежно сопряжено с сознанием моей экзистенции, не является доказанным для сознания вообще, однако оно доказано для этой экзистенции, значимым образом просветляющаяся для себя самой в разуме. Разум, исходя из фактической предпосылки божества, осуществляет доказательство бытия Божия, хотя и не имеющее ни малейшей логически отделимой очевидности, но окрыляющее и наполняющее смыслом экзистенцию.

Именно сущность разума, в силу которой он сам по себе не имеет в себе творческой силы, делает возможной его универсальность, благодаря которой он оказывается способен приводить в движение творящее начало. Нет ничего, что смогло бы уклониться от соприкос-

новения с разумом, и что бы не было впервые по-настоящему вызвано к жизни воздействием разума, как положительного или отрицательного условия.

Самосознание этой универсальной разумности разворачивается, со стороны его формы, как *философская логика*.

В предшествующих лекциях мы попытались – для прояснения мнимого спора между разумом и экзистенцией в фальсифицирующих упрощениях [их отношения] – представить три мысли из области этой философской логики: *расширяющую* мысль об объемлющем, *обязывающую* мысль об истине как коммуникации и мысль о *приоритете мышления*, которая обнаружила перед нами *вездесущность разума*, включающую в свой объем и противоразумное и впервые делающую возможным даже самую ложность чего-либо. Каждый раз выявлялась полярность разума и экзистенции, которая есть лишь сокращенная формула для выражения непростой взаимной сопряженности (*Aufeinanderangewiesensein*) тех способов, в качестве которых мы сами есмы, и тех способов, в которых существует для нас бытие.

Если в философской логике мы направились по этим путям, то вследствие логической сознательности для нас уже невозможно более обладание истиной в одной особенной *точке зрения*, или в форме антитетически взаимоисключающих или примиряющихся между собою возможностей. Существование словно бы *взломано* (*aufgebrochen*), так что мы должны завладеть истиной в способах бытия объемлющего, непрестанно борясь с самими собою, на пути, исток и конец которого не даны нашему сознанию. А потому какого-либо решения, представляющего собою решение, которое бы мы могли принять теперь данным в качестве истинного, не может быть, потому что подобное учение как раз уничтожило бы задачу, стоящую перед человеком в его времени.

Нам надлежит разбивать всякую окаменевающую в окончательности форму, овладеть всеми мыслимыми точками зрения в их относительности; и надлежит также присутствовать с живым сознанием в каждом из способов бытия объемлющего, осуществлять все способы со-

общимости. Только таким образом мы можем обрести пространство, в котором почва экзистенции может стать поистине плодоносной.

Представленную тремя предшествующими лекциями как наглядными примерами философскую логику следует теперь более отчетливо описать с точки зрения ее *совокупной задачи*:

Эту логику уже невозможно более ограничивать традиционной формальной логикой или методами исследования и обоснования в науках, хотя эти частные области в своей определенности, но не в своем совокупном смысле, остаются ее неприкосновенным достоянием. То, что с наибольшей широтой горизонта было начато в трансцендентальной логике Канта, – это новое, ставшее с тех пор неотъемлемым, основание. То, что осуществил Гегель в своей метафизической логике как учение о категориях, было, даже если оно по своему первоначальному и по своему осуществлению неприемлемо для нас, решением задачи, родственной нашей современной задаче: задачи построения логики человеческого мышления во всякой форме объемлющего.

Традиционная школьная логика не охватывала различающим взглядом всего многообразия логических возможностей в открытости для всех способов бытия объемлющего. Она была неизменно привязана к рационально-предметному или к его простой противоположности. Она осуществляла свою собственную простоту при помощи суживающей в то же время горизонт абсолютизации. Философская же логика вынуждена была задействовать знание о способах бытия объемлющего в его отдельных ступенях и сферах против различных нивелировок, совершаемых мышлением (в родстве со старыми как мир, снова и снова возвращающимися учениями о ступенях бытия); но она вынуждена была также противостоять организации своего собственного существа, как если бы эта организация могла быть вполне завершена. Правда, она есть единственный ещё возможный аналог схоластической суммы, потому что она осуществляет сознание целого, пусть даже только с точки зрения формы его сообщимости, однако она отнюдь не становится никаким целым.

Этой новой возможностью философская логика обязана Киркегору и Ницше. Прояснить во всей систематической разумности то, что совершили и что лишь отчасти (Киркегор более, чем Ницше) дали осознать эти двое, – такова ещё *нерешенная* задача.

Эта новая логика черпает свой мотив из ищущей собственной ясности экзистенции, но она же черпает в разуме постоянное недовольство всякой попыткой завершения. Сравнительно с просветлением экзистенции, направленным на возможности самобытия, она есть путь к самосознанию разума как универсальности мышления, а это значит: она есть рациональное усилие проникнуть мыслью во всегда бессознательно создающие формы и методы *во всех способах удостоверения в бытии*, в науках, в философском ориентировании в мире, в просветлении экзистенции и в метафизике<sup>4)</sup>.

*Смысл* этой логики отрицателен, поскольку она как таковая не создает никакого содержания, однако он положителен, поскольку она *обеспечивает* пространство для всякого возможного содержания. Против опасности утраты какого бы то ни было смысла истины и какого бы то ни было становящегося возможным содержания она сохраняет в силе ясные очертания границ: в сбивающем с толку смешении утверждений она утверждает светлую ясность сознания. Тем самым она предотвращает превращение человека в такое существование, в котором невнятные влечения, суггестии, подмены и маскировки угашают всякое субстанциальное самобытие в самой его возможности, и правильной теорией которого сделался бы в конце концов психоанализ. Благодаря своей готовности к восприятию всякого способа известного в смысле его особенного содержания она в состоянии доставить нам защиту от беспочвенных уговоров и фальшивых абсолютизаций. Так она может быть объективно-бессильной, невластно-молчаливой действительностью, благоприятствующей росту истины во всяком ее смысле из собственного ее истока. Самосознание способов знания вдохновляет каждый из способов на решительное осуществление. Логика, таким образом, есть приходящая к сознанию форма добросовестности.

Философская логика становится, далее, помощницей *коммуникации*. Разумная логика сама по себе есть ещё одно орудие в ситуации самой острой опасности обрыва коммуникации.

Если истина неразрывно связана с сообщимостью, то, во-первых, обоюдная ясность в области логического, которую всякий раз приходится восстанавливать заново, составляет всегда, во всех способах бытия объемлющего, предпосылку методической способности-говорить-друг-с-другом (*die stets neu wiederherzustellende gemeinsame Klarheit im Logischen überall in jeder der Weisen des Umgreifenden die Voraussetzung des methodischen Miteinander-sprechen-Könnens*).

Но тогда, во-вторых, как раз там, где содержания уже более не обязывают нас самоочевидным образом, тогда как во всеобщей стихии языка (*Sprachlichkeit*) все способы бытия смысла говорят наперебой, становится особенно существенной задача логики. Правда, выполнение условия логического познания как таковое ещё не создает экзистенциальной коммуникации; это условие могло бы быть выполнено, и все-таки при этом все содержания могли бы по-прежнему разделять нас. Однако благодаря логической ясности мы были бы все ещё в состоянии во всякое время осмысленно говорить друг с другом; можно было бы плодотворно и пробудительно для жизни попытаться установить, даже и через пропасть, коммуникацию между радикально чуждыми друг другу.

Ибо в разумности, если ее понимают во всей ее радикальности и многомерности и в ее привязанности к экзистенции, заключено *доверие к себе*, как если бы она все-таки должна быть возможна. Однако то, в какой мере эта возможность удастся ей, — это решает ее действительный опыт. Она стала бы неразумна, если бы стала предвосхищать. Скорее, напротив: именно ее собственный разум предполагает, что она не будет с несомненностью предполагать себя самое. Но даже если бы нигде во всем мире ей не было больше отголосков, она не смогла бы отчаяться в себе самой. Ибо она одна была бы в состоянии охватить единым взором себя самое и в то же время иное, просветлить в своем разуме даже

и окончательный крах, даже абсолютный противоразум, и лишь тем самым впервые по-настоящему открыть пути к бытию<sup>5)</sup>.

Разумная воля ко всеобщему ставит под сомнение знание о мнимо-абсолютном конце – который будто бы наступил, например, с появлением Гегеля, Киркегора и Ницше. Она возвращается к *истоку*, а тем самым к своей собственной *истории*. Эта история по-новому – в противостоянии нигилизму всеотрицания и невежественного стремления снова начать сначала – становится ее задачей.

Если мысли и экзистенция Киркегора и Ницше совершили переворот в нас, то мы приходим к таким интуициям, содержание которых ретроспективно встречаем в философствовании прошедших эпох. То, что уже было сделано, но оставалось лишено предельного методического самосознания, мы, как мы думаем, ещё раз и по-настоящему понимаем теперь. Мы уверены, что можем более сознательно отыскать истоки вечного философствования, *philosophia perennis*, более четко отделить подлинное философствование от рациональных пустышек (*Leerheiten*). Для нас возникает новая, экзистенциально выразительная история философии, которая, однако, хотела бы только ещё вернее, чем прежде – потому что искреннее – сохранять древнее.

Характерной чертой последних столетий была частота, с которой каждый философ полагал, будто он начинает с самого начала, так что снова и снова кто-нибудь другой утверждал, что только с него и начинается подлинно научная философия. Мы думаем и смотрим на дело иначе. Всегдашняя изначальность философствования есть в то же время не что иное, как усвоение истинного, которое словно бы уже налицо, хотя оно, как историчное исполнение, всегда находится в коммуникативном становлении. Правда, сохранение традиции того, что говорили нам отцы, совершается только в овладении нашей современной ситуацией, а не через тождественное повторение сказанного, не через игнорирующее современность продолжение [традиции], как если бы сказанное, каким оно было в прошлом, оставалось

как раз сегодня по-прежнему действительным и истинным. Но при всех изменениях совокупной человеческой ситуации остается нечто глубоко сокровенное, внутреннее, которое равно себе, с тех пор, как люди философствуют. Указания на то, что ново и чего тогда ещё не было, касаются большей частью только форм выражения, исторично-определенных мотивов, путей подхода, историчных содержаний – того, что приходит и уходит, составляя всякий раз необходимую форму и защиту безусловного, но также и облик непосредственно привлекательного. Как Бог не может быть становящимся существом, которое ещё только должно прийти к себе самому, так и философствование, с самого первого своего начала, есть связанность с единым силой ищущей мысли экзистирующего человека, якорь, который бросают в море и который каждый бросает только как он сам. Даже самый великий человек не сможет бросить его за другого человека.

Киркегор и Ницше отличаются от других великих философов тем, что оба они сознательно низвергают саму философию, один – для того, чтобы прийти к вере в абсурдный парадокс и к мученичеству как единственно истинной жизни, другой – для того, чтобы прийти к безбожию. Они вместе выявляют то качество философствования, которое присуще ему вследствие того, что его возможность не есть вся полнота возможности для человека. Ибо возможность философской экзистенции находит себя самое в своем чистом истоке только благодаря тому, что она видит перед собою другую действительность, истинную не для нее, но для самой себя: *религию откровения*<sup>6)</sup> и *безбожие*. Это ее другое, связанная авторитетом, послушная церковная вера культа, так же, как и безбожие, одинаково есть действительность, покоряющая себе мир; оба они свидетельствуют о себе в своей истине жертвенными поступками, всепоглощающей страстью, пусть даже оба они – как и само философствование – в толпе и распадаются, превращаясь в удобные житейские привычки, беззаботное равнодушие и шаблонную болтовню.

То, что для философствующего недоступна замыкающаяся в себе самодостаточность его истины, означает в то же время его открытость для того, что не есть его самость. В истории мы только у философствующих людей находим то недовольство, ту готовность слышать и ту ничем неустрашимость мысли, благодаря которой все, что бы они ни приобретали, они каждый раз превосходят опять, чтобы приблизиться к истине и чтобы не скрывать ее никаким предвосхищением и никакой окончательностью. Их установка может иметь наружный вид неуверенности, потому что она не утверждает догматически, что обладает истиной; но эта их неуверенность есть на самом деле их сила в неустанном искании, которое одно только открывает также и возможность неограниченной коммуникации, желающей соединить человека с человеком поверх всех симпатий, целесообразностей, определенных содержаний и знаний.

Поэтому философская истина, пока она не впадает в заблуждение, не может понимать себя как единую и единственную истину. Она видит вне себя иное, к которому она постоянно находится в отношении, хотя и не может отрицать его как абсолютную неистину или усвоить его себе как собственную истину.

Восхождение человека ищет себе строгого масштаба всюду, где только находит его. Пока мы сами сохраняем серьезность, мы встречаем серьезность в другом как необходимую для себя самих. Подлинно верующему безусловный безбожник ближе, чем недумаящая посредственность. Но философствующий человек по собственному побуждению неустанно беспокоится об ином: его близко затрагивает церковная религия и безбожие. Он отыскивает то и другое в их высоких формах.

В сознании философии это не всегда было так. Средневековая философия знала, что она есть *praeparata fidei*; безбожие было для нее абсолютной ложью, было врагом, подлежащим уничтожению. Декарт был верным слугой церкви, единственно на условиях которой он хотел допустить свое собственное философствование. Спиноза не знал враждебности к иному, но и не умел признать его возможной истины; полагая, что он

сам обладает истиной, он как бы блаженно покоится в самом себе, утопая в созерцании божества. Гегель переводил все в чистый дух, познавал абсолютный дух в его смысле до самых оснований, осуществлял свою логику как богослужение и считал себя верующим христианином.

Сегодня этот вопрос ставится более решительно, и никакое уклонение от него невозможно. *Философствование* добросовестно видит себя самого неспособным достичь смысла веры в откровение, и в противоположность этой вере из собственного истока утверждает свой путь искания Бога; оно видит, что ему изнутри угрожает сомнение, окончательность которого означала бы безбожие, которое философствующий по собственным основаниям отвергает.

Этому соответствует образ действий других. Ортодоксальная религия объявляет философию безбожной, безбожие же объявляет ее недобросовестным и бессильным разжижением (*Verdünnung*) религии, из секуляризации которой она якобы и возникла как ее умирающая наследница.

Философствование, однако, остается истинным лишь до тех пор, пока оно сознает в себе свой собственный независимый и незаменимый исток.

Этот исток никогда не бывает социологической силой подобно церковной вере и безбожию. Напротив, дух философии, не обладая властью, из своего живо присутствующего во всяком времени истока обращается с призывом к душам людей, всего лишь пробуждая их к собственной самости (*zu sich selbst erweckend*) и делая причастными некоторой истине, не имеющей никакой «цели», не служащей ничему иному и не борющейся с иным. Только в своем собственном осознании (*Innesein*) он приводит к опыту живого присутствия истины на пути мышления из целостной сущности человека. Его можно сравнить только с молитвой в религии, но в то же время он меньше, чем молитва, ибо он есть лишенное горизонта осознание всех возможностей объемлющего и их всякий раз исторично-безусловного исполнения в нашей собственной экзистенции. Только это исполнение будет достоянием *философии*.

Мышление философии может, однако, находить себе и совершенно иного рода исполнение в самой жреческой *религии*, и тогда оно опускается до значения *graeambula fidei*, ещё долгое время незаметно сохраняя в религии свой собственный исток, несмотря на это чуждое исполнение, которое само по себе бывает склонно задним числом иссушить философствование, превратив его в простой схематизм понятий.

С другой стороны, философское мышление может находить себе исполнение в *безбожии*, которое выдает себя за последовательный вывод из противостоящего откровенной религии философствования, и затем склонно бывает задним числом упразднить философствование как таковое в пользу своего конечного знания о мире; но это безбожие все-таки ещё использует философствование, лишив его собственной сущности, как разлагающую силу против всего наличного, авторитетного, поскольку это наличное не есть желанная для самого безбожия сила превосходства в существовании (*die von der Gottlosigkeit selbst gewollte Gewalt der Übermacht im Dasein*).

Философствование, хранящее верность своему истоку, не может по-настоящему *понимать* ни религию откровения, ни безбожие. И та, и другое, поскольку они мыслят, осуществляют, казалось бы, свои ходы мысли в категориях, которые по-видимому аналогичны категориям философствования и даже большей частью заимствованы у философии. Но та и другое должны осуществлять некоторую внутреннюю деятельность, очевидным образом существенно отличную от внутреннего акта философствования. И все же философствующий озабочен непонятным как тем, что в решающей мере касается его самого. Он не понимает его, потому что, для того чтобы понять его, надо быть им самому. Философствующий не может знать, не предаст ли он однажды своего пути, преклонив колени на молитве, или не капитулирует ли он однажды перед миром в безбожии утверждения «Ничто не истинно, все позволено», — даже если то и другое он сам должен рассматривать как некое подобие самоубийства его вечно связанной с его транс-

ценденцией сущности. Коль скоро он не понимает их или встречает в них одни лишь уклонения, ему кажется, правда, что религия откровения совершает *salto mortale* к некоторому недостаточно обоснованному утверждению, с точки зрения которого сама философия должна стать несущественной; безбожие же, как ему кажется, рождает неправдоподобные утверждения о ходе вещей в мироздании, бездумное суеверие, непонятые эрзац-образования вместо религии, так что это безбожие в своем фанатизме кажется ему более родственным воинствующей нетерпимой церковной религии, нежели философии.

Философия неизменно *остается* перед лицом этих двух других образов веры, в которые она сама не может превратиться, не отрекаясь от собственного истока, но которых она так же точно не может и игнорировать как безразличные и неистинные, не расставшись с собственной жизнью, которая в то же самое время должна оставаться всегда в стихии проблематизации, чтобы суметь подлинным образом удостовериться в самой себе.

Но сам философствующий обретает свое исполнение не в абстрактно-всеобщем своего мышления, не в ограничении мыслью как таковой, но в своей историчности.

В этой историчности он имеет положительное отношение к своему собственному религиозному происхождению, равно как и ко проникающему повсюду флюиду безбожия. В свете этой действительности безбожия он видит решающую борьбу за сущность человека, которая, если бог умер и чужд человеку, не может удержать и своей собственной самости в неизбежном при этих условиях превращении человека в нечто совершенно иное. Но борьба эта в философском ее понимании не есть внешняя борьба против явления в мире, но внутренняя борьба, создающая мысли, которые сообщимо говорят от одной души к другой в их общей тесной связи с бытием божества.

Философствующий, перед лицом религии и безбожия, живет *собственной верой* (*aus eigenem Glauben*).

Пока человек философствует, он знает, что связан, – не со святой цепочкой «свидетелей истины» (звеном в которой ощущает себя, должно быть, верующий христианин), но также не с безбожием, издревле деятельно обустроивающим мир и во всякое время находящим также и язык для себя, – но связан с сокровенно открытой цепочкой ищущих в свободе людей (*mit der heimlich offenbaren Kette in Freiheit suchender Menschen*). Светящиеся звенья этой цепочки – те немногие из числа великих философов, которые, не требуя себе учеников, и даже отказываясь от них, так же внятно сознавая свою человеческую конечность, как и ту бесконечность, в которой они живут, передают свой факел тому, кто возьмет его по собственному почину (*von sich aus*) и в конце понесет его, может быть, только как дотлевающую искру, пока следующий за ним не воспламенит в нем снова светло ясное пламя.

Эта вера в *разуме* есть нечто *большее*, нежели разум. Не одно и то же – основываюсь ли я абсолютно в самодостоверности разума как познающей действительности, или же я удостоверяюсь в этой среде в себе как возможности моей экзистенции. Путь философствования, которое всякий раз снова и снова хотело основаться на одном только разуме, должен был поэтому снова и снова вести под конец в пустоту. Как именно в каждом случае будет живо присутствовать в сознании философии то, что не есть разум, и благодаря чему также сам разум впервые обретает всю доступную ему широту, – этим решается, какова будет субстанция философии в ее неустранимой всякий раз историчности.

Поэтому того, что такое самородно философская вера, невозможно высказать с объективной определенностью, но [это выражает себя только] всегда в конечном счете косвенном сообщении совокупности философских трудов (*in der zuletzt indirekten Mitteilung des gesamten philosophischen Werks*). Эту веру можно обстоятельнее прояснить в прямой речи только в *способах ее проявления*.

Она есть исток труда, в котором человек *создает* себя как *индивид* во *внутренней деятельности* перед своей трансценденцией – в прикосновении к пробужда-

ющей традиции, однако без всякой рационально-определимой привязки к какому-то объективному облику в ней. Ибо всякое философствование уникально и не может быть повторено в тождественном виде, – хотя всякое философствование имеет свой корень в одном истоке, который роднит всякую форму философствования со всякой другой его формой.

Если философствование есть постоянное самовоспитание человека как индивида, то человек в нем есть не индивид, как *individuum* в объективном многообразии нескончаемо различного существования, но как *процесс преодоления этого уединения* (*Prozeß der Überwindung dieser Vereinzelnung*), которое как таковое приводит только к своенравию и своеволию индивидуального. Мнимое близкое ей индивидуальное существование есть для философской экзистенции ее уничтожающая противоположность, которая, однако, может стать ее исторической плотью, если это существование будет вплавлено в объемлющее единого бытия.

Индивид *не есть* также *самость* (*er selbst*) вследствие простого отличия от всех других, вследствие [присущего ему] «больше» одаренности, творческой силы, красоты, воли, но он есть самость как индивид, в качестве которого всякий может быть самостью и которым никто не бывает уже от природы. Но он есть также самость не в равенстве со всяким другим; ибо равенство выясняется из сравнения. Индивид, который, когда он есть *самость*, несравним (*ohne Vergleich*) подобно всякому другому самобытию, характеризуется поэтому в своем качестве самости также тем, что он не сравнивает и самого себя – разве что только с идеями, как мериллами, стоящими выше его, но не являющимися действительно существованием. Там, где индивид сравнивает себя, там он сравнивает только в том, что не есть поистине он сам. Индивид, предстоящий своей трансценденции, – а только в этом положении человек есть подлинно человек, – завоевывает самого себя из потерянности своей основы во всемобщем, равно как и из потерянности в упрямом самоутверждении и страхе существования в его простом уединении.

Если экзистенциальной осью философской веры служит внутренняя деятельность, то возможности осуществления этой веры служат мысли философствующего просветления.

Сила этого философствования будет тем более значительна, что в области *формального* оно умеет высказать свою истину в чистом виде. Благодаря этому, поскольку оно открыто для исполнения каждым вновь приступающим к нему человеком в его историчности, ему свойственна пробуждающая сила, а не сила дара, которая, напротив, была бы в нем обманчива. Как в философствовании Канта и всех великих перед ним (*Kants und zurück aller Großen*), чистая форма мысли есть подлинно преображающее начало в том, кто способен мыслить эту мысль и исполнить ее.

Если исполняющее в вере философствование (*glaubend erfüllende Philosophieren*) живет только действительностью экзистенции, то в самой же этой действительности заключается также и акт подлинного созерцания (*Kontemplation*): это последнее есть философствование, как жизнь экзистенции в обдумывании бытия, в чтении тайнописи существования и всех способов встречающегося мне бытия и бытия, которое есмь я сам (*diese ist das Philosophieren als ein Leben der Existenz im Ergrübeln des Seins, im Lesen der Chiffreschrift des Daseins und aller Weisen des mir begegnenden und des ich selbst seienden Seins*). Это есть как бы исходящее из времени погружение, видящее даже и само время как шифр в явлении.

Философские мысли, осуществление которых есть действительность этого погружения, – и которые, в отвлечении от него, просто как сказанные мысли, будут пусты, – составляют как бы музыку спекулятивной мысли. В них совершается как бы обращение просветляющего экзистенцию мышления возможного, чтобы оно верно уловило действительное, – подобно операции по удалению катаракты глаза (*Starstechen*), не для того, чтобы видеть вещи мира как таковые, но чтобы видеть в них и во всем возможном само бытие, – мыслительный опыт, дающий не некое знание о нечто, но опыт бытия в

акте мышления. Это – мыслительные операции, преобразующие человека, но не создающие никакого предмета. Это мышление проходит времена как некая тайна, которая, однако, во всякое время открыта перед каждым, кто хочет быть ей причастен, и которая в каждом новом поколении может снова привести к тому, о чем сообщают и Парменид, и Ансельм: к непостижимой удовлетворенности в мыслях, которые для непонимающего их суть формальные абстракции, лишённые содержания глупости.

Мы обрисовали только что несколькими основными чертами картину современного философствования, каким оно предстает перед нами под определяющим влиянием Киркегора и Ницше.

Против этого философствования обращают следующие типические *возражения*.

Во-первых, указывают на его происхождение из иного и подводят его *под некоторый исторический тип*: поскольку оно уже было прежде, а значит, не ново, это – нечто старое, что уже было опровергнуто и с чем фактически было покончено, и что просто возвращается теперь под новым покровом как бессильный призрак.

Так, говорят, что это – *старый идеализм*, чуждый действительности, слабый и обманчивый.

На это следует сказать, что огульное суждение, не вдающееся в детали действительно осуществляемого мышления, подводит под типы только схематически. Здесь говорит не серьезность самомышления, бывшая в этой философии, но интеллект мышления-об-этом (*Intellekt des Darüberdenkens*). При подобной установке идеализмом называют все, что поистине есть философия. Возражающему следовало бы сказать, чего хочет и во что верит он сам: это будет или религиозная вера в откровение, или подлинное безбожие, или же нефилософская, позитивистская, мнимо реалистическая, сплошь тривиальная имманентность.

Далее, говорят, что эта философия есть попытка заполнить при помощи *заимствований у богословия* пустоту ничто, к которому ведет якобы философия как та-

ковая. Речь будто бы идет, как уже нередко бывало прежде, о секуляризации протестантского богословия или даже о замаскированном богословии.

Но подобное возражение смешивает безусловно человеческое (*schlechthin Humane*) со специфически христианским, историчное со специфически историчным содержанием христианского откровения. Вначале выдвигают обманчивую предпосылку, согласно которой человеческое ничтожно и пусто без определенного содержания откровения и действующей в нем благодати; но затем, в мнимо богословском мышлении, путем просветления именно того человеческого, что существенно принадлежит философии и ещё не есть христианская вера, фальшивым образом сближают с ним и облегчают для человека христианское. Быть может, в подобной взаимосвязи философствование есть лучшее, ибо более правдивое, хотя и отрицательное богословие: оно показывает, в какой степени богословие живет за счет философских мыслей, которые философия не позволит окончательно забрать у себя как свое достояние.

Во-вторых, высказывают *логические возражения*. Говорят, что это философствование не хочет быть наукой и, однако, делает всеобщезначимые утверждения, а потому само *противоречит себе*. Сюда же относится и сплошь антиномическая структура этого философствования, которое говорит и отменяет сказанное, дает и отказывает в им же данном.

На это нужно сказать, что в самом деле крайне важно довести до сознания логику философствования. При этом выясняются формы и ступени смысла сообщения, и достигается понимание необходимой на своем месте противоречивости, а также открывается, только в рамках философствования, некоторое поприще в смысле всеобщезначимых констатаций (в философском ориентировании в мире и в философской логике).

Далее, говорят, что это философствование непонятно, потому что оно хочет якобы познать непредметное, что абсурдно: оно без противоречия говорит поэтому предметами о том, что никогда не должно стать предме-

том; но там, где уже нет более никакого предмета, там и все вообще якобы прекращается. И так это философствование прыгнуть выше собственной тени, или поступить подобно Мюнхгаузену, который тащит себя из болота за косичку парика. Это есть-де далекая от жизни интеллектуальная акробатика.

Хотя подобное возражение отчасти верно, пусть и грубо, обозначает известную форму сообщения, но при этом оно не улавливает ее смысла. За недостатком понимания оценка обращается вовсе не на то, что здесь собственно осуществляют. Ибо речь здесь идет о некотором способе трансцендирования, который, правда, для конечного рассудка – желающего быть не чем иным, как только этим рассудком – лишен смысла, есть для него лишь срыв (*Überschnappen*); но если он есть также некое неисполнимое для такого рассудка превосходение конечного, то он все же не ничтожен из-за этого для разума экзистенции.

Далее, возражающие выдвигают следующую альтернативу: существует якобы или *дельное* (*sachliche*) рационально-понятийное, безличное познание целого (систематическая философия), осмысленно притязующее на значимость его истины для всякого рассудка, или же *поэтическое* и художественное творение. Но это философствование не есть якобы ни то, ни другое, а значит, или оно есть ничто, или же смутная смесь из поэзии и неумелой рациональности (*entweder nichts oder eine trübe Mischung aus Dichtung und Rationalität ohne Können*).

Однако исходная предпосылка этого возражения: или искусство, или наука, сомнительна, как происходящая из такого подразделения сфер культуры и духа, которое отнюдь не может претендовать на исключительную значимость. Самое главное состоит как раз в том, чтобы методически постичь понятием присущий философствованию образ мысли в его самобытности и видеть в философии не нечто среднее, представляющееся ложным с точки зрения чего-то иного, но ее собственный исток.

В-третьих, против этого философствования обращают *субстанциальные возражения*.

В нем якобы *упраздняются* всякая *объективная* значимость и порядок, а потому и всякая обязательность. Оно ненаучно, а потому *субъективистично* и отличается самоуправством произвола (*von beliebiger Willkür*).

В ответ на это следует заявить, что философия, напротив, страстно ищет прочного порядка, который мог бы быть устойчивым без иллюзий. Она познает способы бытия порядка и усваивает их себе, но держит свое сознание открытым для границ всякого порядка, а тем самым и для предельной, единственно истинной, недоступной никакой антиципации точки покоя. – Она научна, в смысле дисциплинирующей формы рационального сообщения, но не в смысле смешения всеобщезначимой и относительной научной правильности с безусловной, исторично истиной. Именно и только лишь эта философия способна сохранить образ мысли подлинной науки, постигать и воодушевлять, а тем самым и угашать для себя ненаучность интеллектуального баловства (*die Unwissenschaftlichkeit der intellektuellen Spielerei*), абсолютизирующего научного познания и обманчивой нефилософии. Она позволяет действительно преодолеть пустой интеллектуализм силой экзистенциально утвержденного рассудка. – Философия требует от слушателя встречного самобытия, которого она не способна дать (это мог бы только некий бог), но которое может лишь пробуждать. В ее глазах человеческое мышление, которое одно только и осуществляет ее, есть для другого всегда только повод, но ещё не само исполнение (*Die Philosophie verlangt vom Hörenden das entgegenkommende Selbstsein, das sie nicht zu geben (das könnte nur ein Gott), sondern nur zu erwecken vermag. Ihr ist menschliches Denken, das allein sie vollzieht, für den Andern immer nur Anlaß, noch nicht Erfüllung*).

Далее, эту философию упрекают в том, что она *индивидуалистична*.

Это – радикальное заблуждение. Альтернативы категорий, а стало быть, и альтернатива индивидуализма и универсализма, неприменимы на уровне философствования как взаимоисключающие альтернативы, потому что в такой форме обе альтернативные категории уво-

дят от истины (*in die Irre führen*). Философией в ее формулировках можно злоупотребить как в смысле индивидуализма, так и в смысле универсализма.

Наконец, высказывают общий упрек в субъективизме в такой форме: даже символы трансценденции эта философия знает только как созданные субъектом формации, *а потому фактически отказывается от бытия божества* (*lasse daher das Sein der Gottheit faktisch fallen*), подобно тому, как она отказывается от всякой объективности.

В подлинной философии такого отнюдь не происходит. В сущности, философия знает все феномены как значимо существенные для нее, лишь поскольку они могут быть шифрами предшествующей ей действительности трансценденции. В своем пути искания она избирает шифры как возможные *vestigia dei* (облачения бога (лат.)), не как самого Бога в его потаенности. Однако шифры что-то значат для нее, поскольку они все же указывают, как на предельное, подлинное бытие, на эту потаенность, открыть которой взгляду они не могут.

Философия может логическими средствами защититься от возражений лишь в тех редких случаях, когда содержание сказанного может быть констатировано убедительно-всеобщезначимым образом без предпосылки привносимой мыслящим субстанции. Вообще же философия всегда может действовать только положительно: она говорит и извещает о себе в развитии [мышления]. Истинная философия изначально не полемична. Она верит тому, откуда она приходит и куда идет, ожидает истока в каждом человеке. Она не знает защиты для себя и доверяет лишь открытости и тишине высказывающейся в ней истины.

## ПРИМЕЧАНИЯ

*К первой лекции*

а) Для усвоения обоих мыслителей немаловажно изучать их одновременно, чтобы они толковали нам друг друга. Существенно при этом то, что у них общее: возвращение к экзистенции человека в этой современной ситуации западного мира (*Was ihnen gemeinsam ist, ist das Wesentliche: die Rückkehr zur Existenz des Menschen in dieser gegenwärtigen, abendländischen Situation*).

б) Для Киркегора, бывшего старше [Ницше] на тридцать лет, влияние его было невозможно, потому что он умер уже в 1855 году; для Ницше влияние другого было невозможно, потому что он никогда не прочитал ни строчки из уже имевшихся тогда немецких переводов [Киркегора]. Это волнующее зрелище – видеть, как Ницше в свой последний 1888 год, когда Брандес обратил его внимание на имя Киркегора, планирует при следующей поездке в Германию «заняться психологической проблемой Киркегора» (письмо Брандесу 19.2.88); Ницше впоследствии уже не суждено было получить возможность обстоятельного знакомства с единственным родственным ему литератором.

1) Tag II, 87 (Tagebücher, übersetzt von T.Haecker, 2 Bde., Innsbruck 1923).

2) Tag I, 303.

3) VI, 202 (Kierkegaard, Gesammelte Werke, 12 Bde., Jena, Diederichs. Цитирую по первому изданию).

4) B.d.R., 128 ff. (Kierkegaard, Buch des Richters. Aus seinen Tagebüchern ausgewählt von H.Gottsched, Jena 1905).

5) 14, 5 (Nietzsches Werke, Großoktav-Ausgabe in 16 Bänden).

6) 13, 89.

7) 8, 64.

8) 7, 190.

9) VII, 304.

10) VIII, 91.

11) IV, 8.

12) 15, 54.

13) 14, 60.

14) Chr.132–140 (Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851–1855. Stuttgart 1896).

- 15) VI, 244.
- 16) II, 10.
- 17) Цитирую по: Emanuel Hirsch. Kierkegaardstudien. Gütersloh 1933, 2 Bde., I, 298.
- 18) IV, 244.
- 19) IV, 247.
- 20) 7, 11.
- 21) Tag I, 92.
- 22) Tag I, 88.
- 23) 8, 422, 424.
- 24) Tag I, 35.
- 25) Jugendschriften, München 1923, 209.
- 26) IV, 332.
- 27) Tag I, 259.
- 28) Письмо Овербеку, 2.7.85.
- 29) Письмо Овербеку, 12.2.87.
- 30) Письмо Гасту 8, 81.
- 31) Tag I, 120.
- 32) Tag I, 231.
- 33) Tag I, 92.
- 34) Tag I, 144.
- 35) Tag I, 211.
- 36) 5, 106.
- 37) 16, 3030.
- 38) IV, 332.
- 39) B.d.R., 77. – 39a) Chr. 438.
- 40) Tag II, 167.
- 41) Tag II, 94.
- 42) 15, 97.
- 43) 6, 152 ff.
- 44) Tag II, 275.
- 45) Tag I, 201.
- 46) Tag I, 254.
- 47) 14, 24.
- 48) 14, 28.
- 49) 14, 269.
- 50) Письмо Овербеку на Рождество 1888.
- 51) Tag I, 231.
- 52) 14, 361.
- 53) 4, 304.
- 54) 15, 116.

### Ко второй лекции

1) О «схемах Я» см. мое «Просветление экзистенции», с. 27 и след., из моей «Философии» (Berlin, Springer, 1932) (Первый том: Философское ориентирование в мире; Второй том: Просветление экзистенции; Третий том: Метафизика)<sup>43</sup>.

### К третьей лекции

1) Э. Баумгартен (E. Baumgarten) изложил это в своем интересном этюде о Франклине<sup>44</sup> (Benjamin Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, февраль 1933. S. 251 ff.)<sup>45</sup>. Он показывает, как Франклин разработал принципы для этой коммуникации, – которые, впрочем, выходят за рамки коммуникации сугубого существования: Чувствительность человека как такового в его своенравии и его сокровенных жизненных интересах требует даже от того, кто полагает, что без сомнения обладает истиной и, на ее основе, знанием о том, что в данное время является правильным, цивилизованного образа действий (das urbane Verhalten) в готовности прислушиваться друг к другу и с полной серьезностью подвергнуть сомнению

---

<sup>43</sup> См. раздел об «аспектах Я» в «Философии» Ясперса: Ясперс К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. С. 31–36. (Прим. перев.)

<sup>44</sup> Франклин, Бенджамин (1706–1790) – американский политический деятель, ученый, издатель и журналист. Один из лидеров американской войны за независимость. (Прим. перев.)

<sup>45</sup> Баумгартен, Эдуард (1898–1982) – немецкий философ-прагматист и социолог, племянник Макса Вебера. Приват-доцент в Гёттингене и (в годы мировой войны) профессор философии в Кёнигсберге. В последние годы преподавал во Фрайбурге, Штутгарте, Мангейме. Исследователь духовной истории и философской мысли США. Сочинения: Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens. Band I-II. Frankfurt am Main: Klostermann, 1936–1938 (первый том посвящен целиком Франклину); Amerikakunde. M. Diesterweg, 1952; Weber M. Werk und Person. Tübingen: Mohr, 1964. (Прим. перев.)

даже то, что мы сами продумали и спланировали. Всякое простое утверждение истины, вместо того чтобы держать ее под вопросом (*statt es in der Frage zu halten*), разрушает сообщение истины, потому что другой по-настоящему не прислушивается к нам, ибо его ведь уже вовсе никто не спрашивает. Поэтому принцип сообщения истины важен не менее, чем сама сообщаемая истина. Действенное и истинное признание другого мнения означает не то, что я оставляю другого при его мнении, как и он меня при моем, а именно, при обоюдном неизменном мнении, а означает то, что я имею в виду мнение другого как такое, которое, может быть, позднее соглосится на то, чтобы изменить мое собственное мнение. Сотрудничество требует, далее, чтобы я объявил о своей согласии с недостатками некоторой вещи. Кто хочет создать нечто совершенное, недооценивает возможности, заключающиеся в конкретной вещи, и, вместо совершенства, кончает путаницей. Только допущение пространства свободы делает возможным единение, а впоследствии и опыт того, как нам нужно теперь *in concreto* изменить эту вещь. Можно даже требовать, чтобы мы на время вывели из действия самих себя со всем своим мнением, чтобы стало возможно действие, кажущееся нам в это мгновение неизбежным.

2) Ср. из моей «Философии», т. II, S. 50–117 о «Коммуникации»<sup>46</sup>.

3) Ср. из моей «Философии», т. II, S. 102–116 о «Законе дня и страсти к ночи»<sup>47</sup>.

### *К пятой лекции*

1) Это именование вводит в обман, поскольку кажется ограничивающим. Философия во всякое время может желать быть только вечной, древней философией как таковой.

2) Если мы подумаем о рассмотренном в последней лекции искажении истины кажимостью знания, о гибели экзистен-

---

<sup>46</sup> См. Ясперс, К. Философия. Кн. 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. С. 54–119. (Прим. перев.)

<sup>47</sup> См. раздел о «Законе дня и страсти к ночи» в третьей книге ясперсовской «Философии» (Ясперс, К. Философия. Кн. 3: Метафизика. М.: Канон+, 2012). (Прим. перев.)

ции вследствие ее самопревращения в некоторую знаемость о себе, – посредством планирующего изготовления (*das planende Machen*) того, из чего как истока возможно подлинно желать, но что разрушается, если начинают желать его самого, – то именно это знание о подобных возможностях, заложенных в природе человеческого мышления, имеет последствием то, что теперь мы уже не можем создавать, например по плану истинную философию как средство для некой цели. Знание об этой ошибке мышления хотя и может до известной степени предохранить от иллюзий, однако не может дать возможности преднамеренно измыслить само положительное. На основе открывшихся нашему взгляду безграничных возможностей философствование, более чем когда-либо прежде, есть «опыт» (*Versuch*), т.е. практика (*Tun*), которая при всей разумной целесобразности превосходит всякую отдельную цель; из ответа того, что встречается мне на то, что я рискую утверждать в своей мысли, образуется в новом вопросе то, что, однако, в качестве содержания знания никогда не становится окончательно действительным для меня, тогда как экзистенциально оно присутствует для меня все же как подлинное бытие. Критерии истины заключаются в этих экзистенциальных мерках, а не в одних только логических механизмах (*aus der Antwort dessen, was mir auf das hin begegnet, was ich denkend wage, bildet sich in neuer Frage heraus, was doch als ein Gewußtes nie endgültig für mich ist, während es doch existentiell als das eigentliche Sein gegenwärtig ist. Die Kriterien der Wahrheit liegen in diesen existentiellen Maßstäben, nicht allein in den logischen Mechanismen*).

Это напоминание ограничивает смысл данного нами наброска картины современного философствования простым указанием.

3) Философствование *Канта* всецело движется *доверием* к разуму. То, что разум не может разрушить себя в самом себе, что, напротив того, противоречие не может устоять в мышлении, как и в бытии, – составляет для него предпосылку и итог мышления. Его долгие старания справиться с антиномиями, возникающими в мышлении о мире, с этими мнимо неразрешимыми противоречиями, приводит его к постижению истока разума, в силу которого эта кажимость должна возникать с необходимостью. А в этом он находит утешение и ободрение для разума: «иначе на что же мог бы он полагаться, если бы, призванный один покончить со всеми блужданиями, он сам в себе был раздвоен (*in sich selbst zerrüttet wäre*), не

имея возможности надеяться на мир и на спокойное обладание [истиной]?»<sup>48</sup>.

Но разум Канта имеет *широкий объем* (weiten Umfang): он включает в себя не только рассудок, но также и способность идей, в которых мы не познаем никакого предмета, а также и созерцание прекрасного. Это созерцание Кант просветлял как разумность во взаимной игре познавательных способностей, воображения и рассудка, свободы и закона; это усмотрение прекрасного, не познавая никакого предмета и не осуществляя никакого действия, позволяет целому человеку в его тотальной разумности осознать – но только в игре – свою самость и сверхчувственный субстрат.

Однако Кант показывает, что и это расширенное понятие разума повсюду наталкивается на *границы*, где разум уже не может более постигать; он замечает «тайну», «загадку» и «бездну». В особенности же разум не может постичь того, как возможна свобода, т.е. как может совершиться тот «переворот в умонастроении», посредством которого я из глубины радикального зла моего умопостигаемого существа впервые становлюсь положительно свободным. «Благодать» есть для него нечто такое, чего разум не может оспаривать, но не может также «воспринять в свои максимы мышления и действия (in seine Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen)», не впадая в мечтательность и в расслабление своей собственной нравственной ответственности. «Он рассчитывает на то, что, если в неисследимом поле сверхприродного есть ещё нечто сверх того, что он может сделать для себя понятным... что это и не будучи познано достанется на долю его доброй воле»<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Цитата из «Учения о методе» кантовской «Критики чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 557 (B771)). (Прим. перев.)

<sup>49</sup> «Это место у Ясперса представляет собою реферат фрагмента кантовской «Религии в пределах только разума». Для точности приведем здесь этот фрагмент целиком: «В сознании своей неспособности удовлетворить свою моральную потребность разум расширяется до запредельных идей, которые могли бы восполнить этот пробел, не присваивая их себе как вновь приобретенное достояние. Он не оспаривает возможность или действительность их предметов, но он не может принять их в свои максимы мышления и деятельности. Он рассчитывает даже на то, что если в непостижимом поле

Однако *идеализм* Фихте, Шеллинга и Гегеля поначалу стер все те границы разума, какие видел Кант, и воздвиг наконец в лице Гегеля вавилонскую башню той философии, которая включила все в состав единого разума, опять получившего теперь новый смысл, далеко выходящий за рамки обозначенного Кантом. Этот разум есть «мистика для рассудка»; хотя он воспринимает рассудок, без которого не может сделать ни шагу, в свое движение, но его философствование желает быть абсолютным знанием получающей живое присутствие настоящего разумности всякого бытия, как единством рационального и иррационального. Этому разуму его границы были знакомы разве что как безразличности (*Gleichgültigkeiten*), как дурная бесконечность (*schlechte Unendlichkeit*), как бессилие природы повиноваться понятию (*Ohnmacht der Natur, dem Begriff zu gehorchen*) и как случайность, лишенная сущности (*Zufall, der wesenlos ist*).

Этот всепримиряющий, наиболее последовательный идеализм разбил уже *Фихте*, когда он позже мыслил всякое существование и пронизывающую его Яйность – т.е. то, что высветляется в разуме (*das in der Vernunft sich Hellwerdende*) – как всего лишь образ божества, и восстановил *hiatus irrationalis* между свободой и Богом, между существованием и бытием.

*Шеллинг* разбил идеализм, который он сам хотя и сохранял, в качестве дедуцирующего изложения чистой разумности, как свою предпосылку, однако назвал его отрицательной философией (потому что путь этой философии разума есть, собственно говоря, постоянное низвержение всякой формы разума). Он представил набросок своей положительной философии, с помощью которой он желал проникнуть к основе всего, которая есть не разумная, но фактическая основа. Эта основа исторична. Ее можно слышать, как событие (*Ereignis*), но нельзя понять ее, как необходимость (*Notwendigkeit*). Перейти за грань этой основы мы не можем: «Иной основы ни-

---

сверхъестественного есть нечто большее, чем то, что может быть ему понятным, но что было бы необходимо для восполнения моральной неспособности, то оно даже в непознанном виде пригодится для его доброй воли, связанной с верой, которую можно назвать (выше ее возможности) рефлектирующей, так как догматическая вера, которая провозглашает себя знанием, кажется ему неискренней или дерзкой». (*Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 124*). (*Прим. перев.*)

кто не может положить, кроме положенной от начала (Einen andern Grund kann niemand legen, als der von Anfang gelegt ist)».

Шеллинг и Фихте снова искали в основе всякой разумности фактического бытия, но как бы истинны ни были их замыслы в начале, они этой цели не достигли, – потому ли, что они остались скованы своим собственным идеализмом, или потому, что они были лишены возможного исполнения в подлинном опыте (Schelling und Fichte suchten im Grunde aller Vernünftigkeit wieder das faktische Sein, aber, so wahr ihre Ansätze begannen, sie erreichten es nicht, sei es weil sie in den Fesseln ihres eigenen Idealismus blieben, sei es weil sie der möglichen Erfüllung in echter Erfahrung entbehrten).

4) Опубликованная мною «Философия»<sup>50</sup> желает систематически осуществлять некоторое трансцендирование: – в философском ориентировании в мире – чтобы привести в витание относительно всякой возможной прикованности к вещам, которые мы знаем в мире; – в просветлении экзистенции, – чтобы напомнить о том и пробудить то, что, собственно, есть сам человек; – в метафизике, – чтобы пережить опыт последних границ и заклинать трансценденцию. Ищущая себе сообщимости в этой философии внутренняя установка покинула, вместе с Кантом, старую объективную метафизику, а вместе с Киркегором и Ницше – покой в тотальности образованного духа; она отвергает психологию, будто бы объемлющую человека как целое, как отвергает и всякую другую абсолютизацию некоторого знания, имеющего силу только в фактическом исследовании и при этом всегда только для единичного, чтобы учить человека чисто и с решительностью вступать на эти методически ограниченные – каждый в самом себе – пути познания. Она имеет свой корень в исконной воле к знанию: только для этой воли может осуществиться с полной ясностью наука о конечных вещах в надломленном мире, не допуская подмен в своем знании о них (как я созерцаю это в достижениях личности и в исследованиях Макса Вебера); и только для нее же познание конечных вещей доступного нам в опыте существования решительно отделяется от относящегося к жизни мыш-

---

<sup>50</sup> *Jaspers K. Philosophie. Berlin: Springer Verlag, 1932. Русский перевод: Ясперс К. Философия. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. (Кн. 1: Философское ориентирование в мире; Кн. 2: Просветление экзистенции; Кн. 3: Метафизика). (Прим. перев.)*

ления силою разума и свободы (как я вижу это отделение исполненным Кантом). Здесь разворачивается некоторое мышление, которое есть не просто знание о чем-то ином, к чему оно относится как к чуждому себе, но которое само есть активность во внутренней деятельности (*ein Tun im inneren Handeln*), – все равно, действует ли оно при этом, просветляя, пробуждая или преобразая.

Отношение подобной философии к философской логике таково: то, что разумно совершают в философии, то в логике, наряду со всеми прочими способами разумности, доводится до самосознания своей формы и своего метода.

5) Можно было бы спросить, как, собственно, обстоит дело с «рефлексией» и «саморефлексией», усиление которых до безграничности было одним из тех деяний Киркегора и Ницше, которые привели к возникновению новой ситуации.

*Рефлексия* есть не что иное, как мыслительные движения, совершающиеся в объемлющем сознания вообще и духа, которые рассматриваются в учении о методе некоторой философской логики. Бесконечная рефлексия возникает под действием безграничного побуждения разума в безоглядном риске человека, который обретает себе почву, на которой может сесть на мель рефлексия, только в экзистенции, на которую опирается в своем движении даже и сам разум.

*Саморефлексия* может означать одно из трех. В качестве *психологического* самонаблюдения она есть констатирование и истолкование чего-то, что налично как фактически такое-то (*ein Feststellen und Deuten von etwas, das als nun einmal so seiend ist*). В качестве *просветления экзистенции* она есть набрасывание возможностей в такой многозначности, для которой все мыслимое может означать ещё также и нечто другое, что должно пробуждать свободу активности внутренней деятельности из предстоящей своей трансценденции субстанции самобытия (*ein Entwerfen von Möglichkeiten in einer Vieldeutigkeit, die alles Gedachte auch noch wieder anderes bedeuten lassen kann, wodurch die Freiheit der Aktivität inneren Handelns aus der vor ihrer Transzendenz stehenden Substanz des Selbstseins erweckt werden soll*). В качестве *самосознания разумности* она есть всепроникающая и всеобъемлющая возможность ясности способов бытия для меня и способов бытия моей самости: она находит себе выразительное раскрытие в философской логике, которая в истоке и итоге сама есть философия.

Саморефлексия, как своеобразная действительность, составляет *предмет и источник психологии*; как среда самобытия экзистенции, она сама есть конкретное философствование *просветления экзистенции*, которое в то же время есть внутренняя деятельность; как объемлющее разума, который сознает сам себя, она осуществляется как *логическое самознание*.

Чтобы привести к возможно полной ясности все эти взаимосвязи, нужно было бы основательно поставить и раскрыть вопрос о том, что такое само мышление, что такое понятие. Это выходит за рамки темы настоящих лекций. Они вынуждены допустить [без обоснования] одну предпосылку, а именно ту, согласно которой само собою понятно, что такое мышление и что такое понятие; конечно, само по себе это допущение неоправданно; ибо здесь – подлинная пропасть, а для философской логики – решающий исходный пункт в истоке всех мыслительных возможностей. Она вынуждена в этом пункте карабкаться на некий совершенно чуждый привычному мышлению уровень, – подобно тому (но также и совершенно иначе), как это происходит при мышлении об «объемлющем», опыт которого мы проделали в настоящих лекциях.

б) Можно было бы сравнить из моей «Философии», том I, 292 ff. об отношении философии к религии, науке, искусству<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Имеется в виду седьмая, последняя глава первой книги «Философии»: «Философия в самоотличении» (Ясперс, К. Философия. Кн. 1: Философское ориентирование в мире. М.: Канон+, 2012. С. 322–374). (Прим. перев.)

# Философия экзистенции

Три лекции, прочитанные  
в «Свободном немецком фонде»<sup>1</sup>  
во Франкфурте-на-Майне. Сентябрь 1936 года

Перевод осуществлен по изданию:  
Jaspers, Karl. Existenzphilosophie.  
Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1964.

## Введение

Философия и науки.

Взгляд назад на последние десятилетия.

Границы науки; – но наука как условие философствования.

Независимость философского истока; – но невозможность принять (übernehmen) философию в законченном виде.

Постановка темы.

## I. Бытие объемлющего

Опыт объемлющего.

Смысл основной операции.

Способы бытия объемлющего.

Философские решения.

Трансформация сознания бытия.

Смысл познаваемости.

Скачок к трансценденции.

Решимость философствования.

Возможность человека.

## II. Истина

Вопрос о бытии истинным.

Множественность смысла истины.

Сознание вообще, существование, дух, экзистенция.

Вопрос о единой истине.

Исключение.

<sup>1</sup> См. примечание на стр. 257–258.

Авторитет.

Разум.

### III. Действительность

Вопрос о действительности.

Ускользание действительности.

Трансцендирование к действительности.

Действительность без возможности.

Историчность.

Единство.

Опыт этого трансцендирования.

Основные решения в философии.

Замкнутая в себе имманентность или прорыв к трансценденции.

Жизнь вне мира или жизнь в мире.

Действительность религии.

Исключающее откровение.

Исключающая историчность.

Исключающее, ставшее имманентным единство.

Вопросы, которые сомнение ставит перед философией.

Послесловие ко второму изданию.

## Введение

Меня пригласили для того, чтобы говорить о философии экзистенции. Философия в наше время выступает отчасти под этим именем. Упоминание в названии отличительного признака должно подчеркивать нечто современное в ней.

Правда, то, что называют философией экзистенции, есть лишь одна форма единой, древней как мир философии. Но то, что «экзистенция» стала на мгновение ее характерным эпитетом, не случайность. Это обстоятельство подчеркивало то, что составляет – на какое-то время почти вовсе забытую – задачу философии: *узреть действительность в истоке и овладеть ею посредством того способа, каким я в мышлении обхожусь с самим собою, – во внутренней деятельности* (die eine Zeitlang fast vergessene Aufgabe der Philosophie ist: *die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die*

*Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, – im inneren Handeln – zu ergreifen*). Из простого знания о нечто, из способов речи, из условностей и игры ролей, – из всех передних планов, – философствование хотело найти обратный путь к действительности. Экзистенция – это одно из слов для обозначения действительности, с акцентом, приданным ему у Киркегора<sup>2</sup>: все существенно действительное есть для меня лишь благодаря тому, что я есмь самость (*alles wesentlich Wirkliche ist für mich nur dadurch, daß ich ich selbst bin*). Мы не просто существуем, но наше существование доверено нам, как место и как плоть осуществления нашего истока (*Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs*).

Уже в прошедшем столетии неоднократно появлялись движения, имеющие этот смысл. Хотели «жизни», хотели «переживать». Требовали «реализма». Вместо того, чтобы только знать, желали узнавать на собственном опыте. Повсюду хотели «подлинного», искали «истоков», хотели пробиться к самому человеку. Все более определенно замечали людей высокого достоинства; умели одновременно обнаруживать в самых малых мелочах истинное и сущее.

Если эпоха в целом, вот уже целое столетие, представляла совершенно иную картину, – нивелировки, машинизации, омассовления (*Vermassung*), этого существования универсальной заменимости всего и всех, в котором, казалось, никто уже не существует более как самость, – то эта картина была пробуждающим фоном.

---

<sup>2</sup> Ср. суждение Киркегора: «Единственная действительность, которая действительна для того, кто существует, – его собственная этическая действительность» (*Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам», § 1.* (Речь идет о первом параграфе второй главы названной работы датского философа; в новом русском переводе это место передано следующим образом: «Единственная действительность, существующая для экзистирующего индивида – это его собственная этическая действительность» (Киркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Москва: Академический проект, 2012. С. 309). (Прим. перев.)

Люди, способные быть самими собою, пробуждались в этой безжалостной атмосфере, оставляющей на произвол судьбы всякого индивида как индивида. Они хотели принимать себя всерьез; они искали скрытой действительности; они хотели знать то, что возможно знать; они думали добраться до своей основы на пути самопонимания.

Но и это мышление нередко увлекалось в свойственную эпохе нивелировки несерьезную маскировку действительности, когда извращало свой смысл, превращаясь в суматошную и патетичную философию чувства и жизни: воля к самоличному опыту бытия могла исказиться в удовлетворение одним лишь витальным, воля к истоку – в тяготение к примитивности, чутье к рангу и достоинству – в предательство подлинных ценностных иерархий.

Эту утрату действительности при обостренном, казалось бы, реализме эпохи – из осознания которого родилось бедствие души и философствование, – мы во всей ее совокупности рассматривать здесь не будем; вместо этого мы попытаемся представить, в историческом припоминании, – петляющий путь этого, во множестве форм совершающегося, возвращения к действительности, на примере *нашего отношения к наукам* – примере, существенном по содержанию для нашей темы.

На рубеже веков философия чаще всего понимала сама себя как науку рядом с другими науками. Она была университетской дисциплиной, молодежь обращалась к ней как к возможности для своего образования: блистательные лекции давали панорамные обзоры ее истории, ее доктрин, ее проблем, ее систем. Неопределенные чувства свободы и истины, часто, впрочем, бессодержательной (поскольку едва ли оказывающей какое-нибудь действие в фактической жизни), соединялись с верой в прогресс философского познания. Мыслитель «шел дальше» и был убежден, что всякий раз он стоит на вершине достигнутого до сих пор познания.

Однако эта философия не питала, казалось, вовсе никакого доверия к самой себе. Безграничное уважение эпохи к точным эмпирическим наукам сделало их образцом для всех. Философия хотела вновь обрести утра-

ченное уважение к себе перед судом наук, достигнув такой же степени точности. Хотя все предметы исследования были распределены между частными науками, но философия хотела оправдать свое существование рядом с ними тем, что сделала предметом научного изучения целое; так, целокупность познавания изучала теория познания (ведь факт науки вообще не был предметом никакой отдельной науки), целое мироздания – метафизика, которую по аналогии с естественнонаучными теориями измышляли при помощи этих теорий, целокупность человеческих идеалов – учение о всеобщезначимых ценностях. Казалось, будто это – предметы, не принадлежащие никакой частной науке и, однако же, доступные для изучения научным методом. Однако коренная установка этого мышления производила на него в его целом двусмысленное действие. Ибо эта установка была одновременно научно-объективной и нравственно-требовательной (*sittlich-fordernd*). Она могла полагать, будто устанавливает гармоническое согласие между «потребностями души (*Bedürfnisse des Gemüts*)» и «результатами науки (*Ergebnisse der Wissenschaft*)». Она могла сказать, наконец, что она желает только объективно постичь возможные мирозерцания и ценности, но затем снова выдвинуть претензию на то, что только она дает единое истинное мирозерцание, а именно – научное мирозерцание.

В то время молодежи приходилось испытывать глубокое разочарование: это было не то, что она представляла себе под именем философии. Любовь к обосновывающей нашу жизнь философии отвергала эту научную философию, которая хотя и импонировала своими методическими усилиями и своими требованиями трудной работы мышления, а потому все-таки оказывала и воспитывающее действие, но которая все-таки в сущности была слишком безобидной, слишком непритязательной, слишком слепой к действительностям. Стремление к действительности отвергало ничего не говорящую понятие, во всякой систематике производящую, однако же, впечатление сугубой игры ума, отвергало доказательства, которые, несмотря на большие затраты, все-

таки ничего не доказывали. Иной следовал намеку, заключенному в скрытом самоосуждении этой философии, которая мерила себя меркой эмпирических наук: он искал самих эмпирических наук; он отказывался от этой философии, веря, быть может, в какую-то другую философию, которой он ещё не знал.

Какой энтузиазм охватывал тогда студента, переходившего после нескольких семестров философии к естественным наукам, к истории и другим исследующим наукам (*forschende Wissenschaften*)! Здесь были действительности. Здесь получала удовлетворение воля к знанию: какие поразительные, пугающие и вновь пробуждающие надежду факты природы, человеческого существования, общества, исторических событий! Ещё оставалось в силе то, что в 1840 году написал об изучении философии Либих: «И я тоже пережил этот столь богатый словами и идеями, столь бедный истинным знанием и основательными занятиями период, – он украл у меня два драгоценных года моей жизни».

Но если к наукам приступали так, как если бы в них уже заключалась истинная философия, если, таким образом, они должны были дать то, чего напрасно искали в философии, то оказывались возможны типичные заблуждения (*typische Irrungen*): хотели найти науку, которая бы говорила, в чем состоят цели жизни, оценивающую науку (*eine wertende Wissenschaft*); из науки выводили правильное поведение; притворялись, будто знают при помощи науки то, что на самом деле было содержанием веры – однако в отношении к имманентным миру вещам. Или наоборот, отчаивались во всякой науке, потому что она не дает самого главного для жизни, – более того, потому что научная рефлексия ослабляет жизнь. Так установка ученого колебалась между суевением науки, которое делает мнимые результаты своим абсолютным исходным пунктом, и враждебностью к науке, которая отрицает науку, как лишенную смысла, и борется с ней, как разрушительной для жизни. И все-таки эти уклонения были только побочными явлениями. На самом деле в самих науках возникли силы, совладавшие

с этими уклонениями благодаря тому, что знание сумело очиститься в своем качестве знания.

Ибо, если в науках утверждалось слишком много такого, для чего не имелось доказательств, с излишней уверенностью излагались всеобъемлющие теории как абсолютное знание о действительности, оставалось в силе излишне много не подвергаемых сомнению самоочевидностей, например основное представление о механизме природы, многие предвосхищающие тезисы, как например, учение о познаваемой необходимости исторического процесса, и т.д., – то, хотя таким образом однажды покинутая дурная философия снова воскресала в науках в ещё худшей форме, однако – и это было величественным и вновь окрыляющим мысль явлением – в самой же науке все же была и действовала *критика*, причем не круговращение философской полемики, никогда не приводящее к соглашению, но действенная, шаг за шагом определяющая истину для всех критика. Эта критика разрушала иллюзии, чтобы тем более чисто принять то, что действительно можно знать.

Так, здесь были великие *научные события*, разбиравшие всякую догматику. В начале века с открытием радиоактивности и с утверждением начал квантовой теории началось в то же время релятивирование в мысли застывшего каркаса механического познания природы. Началось продолжающееся до наших дней построение открывающих мыслей, которые уже не запутывались более в тесноте сущего и известного в себе самом бытия природы. Прежняя альтернатива, держась которой полагали, что мы или познаем действительность природы в себе, или же оперируем с сугубыми фикциями, чтобы в самом кратком виде описывать природные феномены, утратила силу: разбивая всяческую абсолютность, мы именно благодаря этому имели, однако, перед собою доступную изучению действительность.

В отдельных науках повсюду происходило, пусть и в менее примечательных формах, нечто аналогичное: *утратили силу* всякого рода *абсолютные предпосылки*. Так, например, в психиатрии была поставлена под сомнение догма XIX века, гласившая: «душевные болезни

– это болезни мозга»<sup>3</sup>. Распространение *фактического* знания, вместо некоторой почти мифологической конструкции душевных нарушений, наступающих вследствие совершенно неизвестных изменений в мозге, происходило именно вместе с отречением от этой сужающей догмы. Исследование было направлено на то, чтобы узнать, *в какой степени* душевные болезни суть болезни мозга, и училось воздерживаться от предвосхищающего общего приговора (*vorwegnehmender Generalurteil*). Человек не оказывался в плену теории, тогда как реалистические познания о человеке чрезвычайно расширялись (*Der Mensch war nicht eingefangen, während man die realistischen Erkenntnisse vom Menschen außerordentlich erweiterte*).

Были великие, почтенные фигуры исследователей, столь же непреклонные в своей самокритике, сколь плодотворные в своих открытиях.

Макс Вебер<sup>4</sup> разоблачил ложность заблуждения, согласно которому при помощи науки – скажем, в учении

---

<sup>3</sup> Например, Эдуард фон Гартман писал в 1869 году в своей «Философии бессознательного»: «Что касается так называемых душевных болезней, то исстари времен господствующий и преобладающий, несмотря на некоторые возражения, также и в настоящее время способ их понимания таков, что всякое нарушение сознательной психической деятельности считается вызванным некоторым нарушением мозга как органа сознания, все равно, будет ли это нарушение мозга непосредственным или же опосредованным спинномозговыми и нервными болезнями» (*Hartmann, E. von. Philosophie des Unbewussten. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1869. S.122*). (*Прим. перев.*)

<sup>4</sup> Вебер, Макс (1864–1920) – немецкий социолог, юрист, экономист; профессор в Берлине, Фрайбурге, Гейдельберге; один из учредителей леволиберальной Немецкой демократической партии. Классик социологической науки, создатель теории «понимающей социологии». Один из основоположников социологии религии. Социологию понимал как науку, которая «желает истолковывая понимать социальное действие и тем самым причинно объяснить его в его протекании и его следствиях». Настаивал на том, что социология есть «свободная от ценностей наука». В доме Вебера собирался кружок интеллектуалов и политиков, в который наряду с Трельчем,

о народном хозяйстве или в социологии – возможно выяснить и доказать, что должно быть сделано (*was getan werden sollte*). Методичная наука познает факты и возможности. Если их познание должно быть объективно значимым, то исследующий человек должен в самом акте познания приостановить (*suspendieren*) свои оценки, в особенности – свои пожелания, свои симпатии и антипатии, которые, на пути к познанию, дают плодотворные стимулы и сообщают ясновидение нашему взгляду, чтобы вновь устранить происходящие от них маскировки и односторонности. Наука бывает добросовестной только как *свободная от ценностей наука* (*wertfreie Wissenschaft*). Но эта свободная от ценностей наука, как показал Макс Вебер, в свою очередь, ещё руководствуется в целом при выборе своих проблем и предметов оценками, основания которых она в то же время способна постичь. Страсть к оценке – первостепенно важная для жизни, а также одна лишь служащая основанием для необходимости науки вообще – и самопреодоление в воздержании от оценок при познании, – лишь вместе составляют силу научного исследования.

Подобного рода опыт в науке показал нам возможность, всякий раз совершенно определенного, конкретного знания, и в то же время невозможность найти в науке то, чего напрасно ожидали от тогдашней филосо-

---

Науманном, Еллинеком, Зомбартом, Зиммелем, Блохом входил также и Ясперс. Научная деятельность и личность Макса Вебера произвели огромное впечатление на Ясперса, который считал его в своем роде идеалом философствующего ученого; Ясперс написал о нем книгу: *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*. Bremen: Storm, 1946. Основные сочинения: *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (1891); *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904); *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905); *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915–1919); *Wissenschaft als Beruf* (1919); *Politik als Beruf* (1919); *Wirtschaft und Gesellschaft* (издано посмертно 1921/1922). В русском переводе: *Вебер М. Избранные произведения*. М.: Прогресс, 1990; *Вебер М. Хозяйство и общество*. М.: ГУ ВШЭ, 2010. (Прим. перев.)

фии. Тот, кто искал в науке основы жизни, руководства для действий, самого бытия, – должен был испытать разочарование.

Предстояло найти обратный путь к философии.

Наше сегодняшнее философствование подчинено условию этого опыта науки. Путь от разочарования *падшей философией* к реальным наукам, а от наук – снова к *подлинной философии*, – такого рода, что этот путь должен в решающей степени повлиять на определение возможного сегодня способа философствования. Поэтому, прежде чем обрисовать в общих чертах путь возвращения к философии, следует предметно определить далеко не однозначное отношение, в котором современное философствование находится к науке.

Прежде всего, выяснились *границы науки*, которые вкратце можно обозначить так:

а) *Предметное познание* в науке не есть познание бытия (*Wissenschaftliche Sacherkenntnis ist nicht Seinserkenntnis*). Научное познание партикулярно, направлено на определенные предметы, а не на само бытие. Поэтому наука, в философском отношении, рождает именно самим знанием самое решительное знание о незнании, а именно – незнании того, что есть само бытие.

б) Научное познание отнюдь *неспособно дать какие-либо цели* для жизни. Оно не выдвигает никаких значимых ценностей. Оно как таковое не может руководить. Своей ясностью и решительностью оно обращает нас к другому истоку нашей жизни.

в) Наука не может дать ответа на вопрос о своем *собственном смысле*. То, что существует наука, объясняется мотивами, которые сами не могут быть научно доказаны в качестве истинных и должных мотивов (*Daß Wissenschaft da ist, beruht auf Antrieben, die selbst nicht wissenschaftlich als wahre und seinsollende bewiesen werden können*).

В то же время вместе с границами науки выяснилось положительное значение и *насущная необходимость науки для философии*.

*Во-первых*, методически и критически очистившаяся за новые столетия наука – хотя исследователи лишь

изредка осуществляли ее в полной мере – своим *контрастом* с философией впервые дала возможность распознать и преодолеть мутную *смесь* науки и философии.

Путь науки неизбежен для философии, потому что только знакомство с этим путем помешает снова – причем нечистым и субъективным образом – утверждать в философствовании то предметное познание, место которому – в методически точном исследовании.

Напротив, и философская ясность неизбежно необходима для жизни и для чистоты подлинной науки. Без философии наука не понимает сама себя, и даже исследователи, пусть даже на основе познаний великих людей, они ещё какое-то время сохраняют способность продолжать свое познание как специалисты, все же отрекаются от науки в целом тут же, как только они впадают в растерянность без философии.

Если же, с одной стороны, наука и философия невозможны одна без другой, если, с другой стороны, не может *оставаться* далее их мутная смесь, то задача сегодня заключается в том, чтобы после разделения осуществить истинное единство обеих. Философствование не может быть ни тождественно научному мышлению, ни противоположно ему.

*Во-вторых*, только науки, которые исследуют и тем самым доставляют убедительное познание предметов, ставят нас перед фактическим обстоянием явлений; только с ними я впервые учусь ясно знать во всякой области: *так обстоит дело*. Если бы философствующему недоставало живого сознания присутствия в науках, он был бы лишен светлой ясности познания мира, оставался бы словно слепым.

*В-третьих*, философствование, которое есть ведь не мечтания, а искание истины, должно воспринять в себя *научную установку* или *образ мысли* (*wissenschaftliche Haltung oder Denkungsart*). Для научной установки характерно, прежде всего, постоянное отличие убедительно известного – знание со знанием пути, который привел к нему, – и знание со знанием границ смысла, в пределах которых оно имеет силу. Научная установка

есть, далее, готовность исследователя к принятию всякой критики своих утверждений. Для исследователя критика есть условие его жизни. Он не может не подвергать себя сомнению, чтобы на этом сомнении проверять свои познания. Даже опыт неправомерной критики оказывает продуктивное влияние на подлинного исследователя. Кто уклоняется от критики, тот не хочет знать по-настоящему (*Wer sich der Kritik entzieht, will nicht eigentlich wissen*). – Утрата научной установки или научного образа мысли есть одновременно утрата подлинности философствования.

Все это вместе содействует тому, что *философия вступает в тесную связь с науками* (*daß Philosophie sich an Wissenschaften bindet*). Философия принимает науки так, что становится действительно внятен их подлинный смысл. Живя также и в самих науках, философия разлагает снова и снова растущий в науках догматизм (эту неясную эрзац-философию). Но прежде всего она становится сознательным гарантом научности против всякой враждебности к науке. Философская жизнь неотделима от того умонастроения, которое без всяких ограничений желает науки (*Philosophisch leben, ist untrennbar von der Gesinnung, die die Wissenschaft ohne Einschränkung will*).

Одновременно с этим прояснением границ и смысла наук возникла *независимость философского истока*. Только благодаря тому, что, будучи при каждом опрометчивом утверждении в светло-ясном пространстве наук беззащитен перед критической остротой этого света, он осознал в то же время собственную самостоятельность, вновь заговорила с нами также *единая древняя как мир философия* в ее великих проявлениях. Казалось, как если бы давным-давно знакомые тексты снова явились на свет из потаенности, как если бы мы только теперь по-настоящему, другими глазами, учились читать их. Кант, Гегель, Шеллинг, Николай Кузанский, Ансельм, Плотин, Платон и немногие другие были живо осознаны настолько по-новому, что мы узнали истину суждения Шеллинга: философия – «открытая тайна»

(offenes Geheimnis). Можно *знать* тексты, точно воспроизводить мыслительные построения, и все же не *понимать* их.

Из этого истока нужно узнать то, чему не учит нас никакая наука. Ибо из одного только научного образа мысли и одного только научного знания философия не может получить действительность. Философия требует *иного мышления* – мышления, которое в знании в то же время напоминает мне, будит меня, приводит к моей самости, преобразует меня (Philosophie verlangt ein *anderes Denken*, ein Denken, das im Wissen zugleich mich erinnert, wach macht, zu mir selbst bringt, mich verwandelt).

Однако с этим новым открытием философского истока в старых традициях сразу же обнаружилась *невозможность* найти *истинную философию готовой в прошедшем*. Старая философия, такая, какова она была, нашей философией быть не может.

Если мы видим в ней исторический исходный пункт нашего философствования и если, изучая ее, мы развиваем наше собственное мышление, потому что оно растет и достигает ясности только в общении со старыми философами, то все же философское мышление *во всякое время изначально* и должно исторично осуществляться в каждую эпоху при новых условиях.

При новых условиях самое заметное обстоятельство есть рассмотренное нами выше раскрытие чистых наук. Философия уже *не может более быть наивной* и остаться в то же время подлинной. Наивное единство философии и науки, хотя некогда оно было несравненно пронизательным, истинным в своей духовной ситуации шифром, теперь возможно разве только как мутная смешанность, а потому должно быть радикально преодолено. Тем самым ясность самопонимания как науки, так и философии увеличивает степень сознательности. Философия должна осуществлять вместе с наукой философское мышление, идущее из иного, не научного истока.

Поэтому современная философия, может быть, способна понять досократиков в их возвышенном величии, но, если она и получает от них ничем не заменимые

стимулы мысли, она все же не может следовать им. Она не может также остаться в глубокой наивности детских философских вопросов. Чтобы сохранить эту глубину – которую дети и без того теряют, когда становятся старше, – она должна найти окольные пути и подтверждения посреди освоенной сегодня действительности и ее множественности. Но без науки эта действительность уже нигде не может остаться подлинной и вполне войти в живой опыт присутствия.

Если изначально говорит с нами из старых текстов, то мы не можем все же просто перенять их учения. Историческое понимание учений деятелей прошедшего (*Lehrgestalten des Vergangenen*) отличается от усвоения того, что во всякое время живо присутствует в философии. Ибо только это усвоение становится, в свою очередь, основой возможности историчного понимания далекого и даже сделавшегося для нас чужим.

Современное философствование сознательно совершается из своего собственного истока, который невозможно открыть и нельзя достичь только при помощи науки.

Искание *действительности* оно осуществляет посредством *мышления как внутренней деятельности*. Это мышление присутствует при всех вещах, чтобы трансцендировать по ту сторону вещей к подлинному исполнению.

Эта действительность *не* может быть найдена еще раз как *определенное содержание знания*, подобно тому как это происходит в науках. Философия уже не может более показывать нам учение о целом бытия в предметном единстве.

Эта действительность *не* может также достоверно присутствовать для нас в сугубо переживающих *чувствах*. Действительность можно обрести через эти чувства и с ними только в мышлении.

Философствование стремится, мысля, достигнуть туда, где *мышление* стало бы *опытом самой действительности*. Однако, чтобы попасть туда, я должен непрерывно мыслить, хотя и не будучи действительным

уже в самом этом мышлении как таковом. На пути *предварительного подготовительного* мышления я переживаю опытом нечто *большее*, чем мышление.

*Методическая объективация этого мышления* – это философия. Чтобы дать вам понятие о ней, я не имею возможности ни дать обзор тех философских результатов, которые сегодня имеют хождение под именем философии экзистенции, ни представить обзор своей собственной философии. Я могу только показать на примере нескольких мыслей, о чем именно здесь идет речь. Я задаю следующие вопросы:

в первой лекции: вопрос о *бытии*, в смысле самого обширного *пространства* объемлющего, в котором выходит нам навстречу то, что в каждом случае есть бытие для нас.

во второй лекции: вопрос об *истине*, в смысле *пути* к этому выходящему нам навстречу бытию;

в третьей лекции: вопрос о *действительности*, в смысле бытия, как цели и истока, в котором находит покой вся наша мысль и жизнь.

## І. Бытие объемлющего

Первый ответ на вопрос о *бытии* возникает из *следующего коренного опыта*.

Все, что ни становится для меня предметом, есть всякий раз некое *определенное* бытие среди прочих, и только некий *способ* бытия. Мышление бытия, например, как материи, как энергии, как духа, как жизни и т.д. – здесь были испробованы все мыслимые категории – всегда показывает мне в конце, что я абсолютизировал некоторый способ определенного бытия, встречающийся в целом бытия, превратив его в само бытие. Никакое известное бытие не есть бытие *как таковое* (Kein gewußtes Sein ist das Sein).

Мы постоянно живем словно бы в некотором горизонте нашего знания. Мы стремимся выйти за пределы

всякого горизонта, который все-таки замыкает нас и не позволяет нам взглянуть шире. Но мы нигде не достигаем такой точки зрения, на которой бы перестал существовать этот ограничивающий горизонт и с которой можно было бы обозревать замкнутое отныне без всякого горизонта, а потому и не указывающее более за свои пределы целое. Не достигаем мы также и такой последовательности точек зрения, благодаря совокупности которых мы – как при плавании вокруг света – двигаясь из одного горизонта в другой, получили бы единое замкнутое бытие. Бытие остается для нас *незамкнутым*; нас во все стороны влечет в безграничность. В бытии нам снова и снова выходит навстречу нечто новое, как всякий раз определенное бытие.

Таков ход нашего продвигающегося вперед познания. Рефлектируя над этим ходом познания, мы вопрошаем о *самом бытии*, которое, однако, по мере раскрытия каждого встречающегося явления, всегда, казалось бы, только *ускользает* от нас. Это бытие мы называем объемлющим; но это – не тот горизонт, в котором стоит всякий раз наше знание, а то, что никогда не открывается нашему взгляду, даже только как горизонт, и, скорее, то, из чего впервые выступают перед нами также и все новые горизонты.

Объемлющее есть то, что всегда только дает о себе знать (*sich ankündigt*) – в живом предметном присутствии и в горизонтах, но что *никогда не становится предметом*. Это то, что не встречается само, но в чем встречается нам все иное. В то же время это то, благодаря чему все вещи не только суть то, чем они кажутся непосредственно, но остаются прозрачными для нас.

С этой первой мыслью мы совершаем *основную философскую операцию* (*eine philosophische Grundoperation*). При помощи этой мысли мы хотим освободиться из (возвращающейся во все новых формах) прикованности нашего сознания бытия к некоторому знанию. Это – простая мысль, которая, однако, открывая перед нами самые широкие перспективы, кажется в то же время неосуществимой.

Ибо мы привязаны к той форме нашего мышления, согласно которой все, что только мы хотим познать, мы должны сделать определенным предметом для себя. Если поэтому мы хотим мыслить объемлющее, то и оно сразу же становится для нас *предметным*, к примеру: объемлющее – это мир, это существование, которое мы есмы, это сознание вообще. А следовательно, отчетливо мысля объемлющее, мы делаем то, что при мышлении о нем должно быть как раз преодолено. Если мы ищем в объемлющем основу всего, то уже не можем иметь перед собою никакого предмета в качестве объемлющего; однако, мысля его, мы неизбежно мыслим при помощи определенных содержаний бытия. Эти содержания должны исчезать в акте мысли, если мы осознаем реальность самого бытия, которое не есть уже более некое определенное бытие. Всякое положение, относящееся к объемлющему, включает в себе, таким образом, нечто абсурдное (*einen Widersinn*). И, если бы было возможно – что и в самом деле есть основной акт философствования – мыслить в форме предметного нечто непредметное, то всякое положение было бы в то же время подвержено неустранимой возможности неверного понимания: вместо того, чтобы в оборачивающей мысли осознавать объемлющее, мы обладали бы в буквальности изолированных положений мнимое знание о целом объемлющего (*Und wenn es möglich wäre, – was in der Tat ein Grundvollzug des Philosophierens ist, – in der Form des Gegenständlichen etwas Ungegenständliches zu denken, so wäre jeder Satz zugleich einer unausweichlichen Mißverstehbarkeit ausgesetzt: statt in einem umwendenden Gedanken des Umgreifenden innezuwerden, hätte man mit der Wörtlichkeit der isolierten Sätze ein Scheinwissen vom Ganzen des Umgreifenden*).

То, что неосуществимо в смысле привычного познания согласно логике противоречий, то философски все же осуществимо как *высветление* (*Hellwerden*) несравнимого ни с каким определенным знанием *сознания бытия*. Мы вступаем в *самое обширное пространство возможного*. Все сущее для нас как бытие-знаемым обретает глубину через соотнесение с этим простран-

ством, из которого оно подступает к нам, возвещая о бытии, хотя и не будучи самим бытием.

Нам следует *ближайшим образом просветлить объемлющее*. Нужно выработать тот язык, с помощью которого впоследствии мы только и сможем отчетливо поставить фундаментальные вопросы об истине и о действительности. Основательное развитие этих предварительных условий философствования составляет одну из задач философской логики. Здесь нам придется удовольствоваться некоторыми более чем эскизными указаниями, для того чтобы определить смысл некоторых используемых для обозначения объемлющего слов, которые понадобятся нам в следующих лекциях, а именно – слов «мир», «сознание вообще», «существование», «дух», «экзистенция», «трансценденция».

Единое объемлющее – как только я говорю о нем, чтобы просветлить его в его содержании – сразу же дробится, в среде предметности определенных явлений, на *способы бытия объемлющего*. Эти способы разделяются перед нами, когда наша мысль совершает следующие шаги:

Первый шаг:

*Кант* постиг, что *мир* не становится предметом для нас, но что мир есть только идея, т.е. что все, что мы можем познавать, есть в мире, но никогда не есть *мир*; и что, если мы хотим познать мир как якобы сущее в себе целое, мы запутываемся в сетях неразрешимых противоречий – антиномий<sup>5</sup>.

*Кант* постиг, далее, как всякое бытие предметом подчинено для нас условию мыслящего сознания (так, единство всякой предметности – условию единства сознания вообще, впервые учреждающего это единство); или иначе: что всякое «бытие для нас» есть явление «бытия в себе», каким оно представляется сознанию вообще, охватывающему собою для нас всякое бы-

---

<sup>5</sup> О понятии мира вообще как регулятивной идее чистого разума в связи с антиномией чистого разума см.: *Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 521–522 (В712-713). (Прим. перев.)

тие<sup>6</sup>. Выкладки «трансцендентальной дедукции»<sup>7</sup> направлены на один и тот же сдвиг сознания бытия: они создают и просветляют знание о феноменальности всякого мирового бытия через осознание объемлющего сознания вообще.

Так объемлющее выступило в двух способах бытия. Объемлющее, в котором является *само бытие*, называется *миром*. Объемлющее, которое *есмы я*, и которое *мы есмы*, называется *сознанием вообще*.

Второй шаг:

Объемлющее, которое *есмы я*, не исчерпывается сознанием вообще. Я *есмы* как *существование*, поддерживающее собою сознание вообще. Возвращение к действительности совершает шаг от простого сознания к действительному существованию, – к тому существованию, которое имеет начало и конец, трудится и борется или утомляется и уступает в окружающей его среде, наслаждается и страдает, страшится и надеется. И я *есмы*, далее, не только существование, но я действителен как дух, в идеальные тотальности которого может быть воспринято все мыслимое сознанием и все действительное в качестве существования.

---

<sup>6</sup> Имеется в виду следующее положение Канта: «все явления, поскольку посредством их нам должны быть даны предметы, должны подчиняться априорным правилам синтетического единства предметов, правилам, согласно которым единственно возможны их отношения в эмпирическом наглядном представлении; иными словами, в опыте явления должны подчиняться условиям необходимого единства апперцепции» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 139 (A110)). (*Прим. перев.*)

<sup>7</sup> «Объяснение того способа, каким понятия относятся а priori к предметам, я называю *трансцендентальной дедукцией* их и отличаю ее от *эмпирической дедукции*, указывающей способ, каким понятие приобретаетсся благодаря опыту и рефлексии над ним» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 126 (B117)). Трансцендентальную дедукцию чистых понятий рассудка, ключевой раздел кантовской критики разума, см.: *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 133–172 (B129-169; A94-130). (*Прим. перев.*)

### Третий шаг:

Эти способы бытия объемлющего, вместе взятые, суть несомненно действительное в настоящем (*das zweifellos Gegenwärtige*). Они охватывают имманентность как то, что я есмь, – существование, сознание вообще, дух, – и как то, что становится предметом для меня – мир. Следующий вопрос гласит, самодостаточна ли эта имманентность, или она указывает на иное. В самом деле: люди совершают скачок из имманентности, причем это есть вместе скачок от *мира* к *божеству* и от *существования* сознательного духа к *экзистенции*. *Экзистенция* есть самобытие, относящееся к себе самому и в этом отношении – к трансценденции, через которую, как оно знает, оно даровано себе, и на которой оно утверждается (*Existenz ist das Selbstsein, das sich zu sich selbst und darin zu der Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß und auf die es sich gründet*).

Подразделение объемлющего основывается на обособлении этих трех шагов, которые мы последовательно указали здесь: Во-первых, от объемлющего вообще к разделению объемлющего, которое *мы есмь*, и объемлющего, которое есть *само бытие*; во-вторых, от объемлющего, которое мы есмь, к разделению того, что мы есмь как существование, сознание вообще, дух; в-третьих, от имманентности к трансценденции.

Это подразделение не означает, таким образом, логически убедительной дедукции из одного начала, но встречи (*ein Antreffen*) у границ. Оно означает принятие тех способов, в которых изначально вступает в опыт присутствия бытие.

Порефлектируем над смыслом того, что мы рассмотрели до сих пор. Просветление объемлющего и способов бытия объемлющего, если оно удастся, производит такое действие, которое сообщается смыслу всякого акта нашего познавания. Ибо в нем выясняются *философские решения*, которые затрагивают решительно все в нашем существе.

1. Основная философская операция *преобразует мое сознание бытия*. Бытие в его целом я уже не могу

знать понятием ни в какой *онтологии*, его можно только просветлять, как объемлющее пространство и как пространства, в которых выходит навстречу нам всякое бытие. Если в онтологии бытие мыслилось как порядок предметов или смысловых единств, то теперь – со времени Канта – всякая онтология отвергнута. Остаются те пространства, в которых нам ещё только предстоит найти, что есть бытие. Для онтологии все было только тем, чем оно является в бытии-мыслимым; для философствования все одновременно пронизано объемлющим, или же оно все равно что потеряно. Онтология проясняла то, что имеют в виду высказывания о бытии, сводя их к некоему первому бытию; философствование осуществляет прояснение объемлющего, в котором имеет свою основу и исток все то, что мы можем затем выразить в высказываниях. Онтология пыталась дать предметное прояснение; т.е. онтология показывала нечто непосредственно видимое в имманентном мышлении; философствование в трансцендирующем мышлении косвенно выражает бытие. Аллегорией смысла онтологии служит упорядочивающая таблица покоящихся категорий, аллегорией смысла просветления объемлющего – подвижное, словно витающее, сплетение лент проясняющих линий.

При просветлении способов бытия объемлющего неизбежно возникает ряд *мнимых онтологий*, которыми мы овладеваем. Ибо понятийный состав этих онтологий нам приносит язык. Но их онтологический смысл тут же вновь распадается в движении философствования, чтобы вместо знания о нечто создавать перед нами живое присутствие некоторого всякий раз по-особому цветистого и не знающего замкнутости пространства.

2. Сплетение, в котором находится для нас бытие, позволяет, с одной стороны, познаванию безгранично двигаться вперед во всем, что становится для нас предметом, но полагает ему, с другой стороны, в объемлющем непереходимую границу, признание которой в то же самое время окрыляет смысл нашего познавания.

Это имеет богатыми последствиями значение, прежде всего, для *познания действительности человека*. Объ-

емлющее, которое я есмь как существование и как дух, становится предметным и тем самым становится объектом изучения, в качестве встречающейся мне в мире действительности человеческого существования и духа. Но наука о существовании и наука о духе не есть знание об объемлющем, а есть, скорее, некое знание о явлении, бытие которого есмь мы сами, или можем им быть, и к которому поэтому у нас есть два взаимосвязанных между собою пути доступа (Zugänge): через знание о нем как явлении, и через осознание его (Innewerden seiner).

Все способы бытия объемлющего словно рушатся, когда становятся объектами изучения и должны быть не более чем только такими объектами; они испускают дух в качестве того, в качестве чего они делаются зримы и познаваемы для нас в форме объектов изучения. Какой характер действительности имеет предмет того или иного научного познания? – это вопрос, который следует ставить заново в каждом частном случае. В отрицательном виде легко сказать: никакая *антропология* не познает того, что действительно есть живое существование человека. Живое существование, которое мы сами есмь как объемлющее, имеет лишь одной из своих перспектив то, что можно знать о нем биологически, или использует его как средство. Наше исследование движется в объемлющем, которое мы есмь, благодаря тому, что мы делаем себе предметом наше существование, воздействуем на него, обращаемся с ним, но при этом мы всегда должны одновременно слышать из него, что мы никогда не получим его в свое распоряжение, – за тем лишь исключением, что мы можем *in toto* разрушить его как непонятое нами.

Никакое *искусствознание* не постигает в качестве науки того, что составляет подлинную действительность искусства, т.е. того, что было пережито и создано в искусстве как истина. К примеру. То, что в предметном смысле называется «выражением» и ставится в соотношение с неким «жизнечувствием» или неким характером, то само по себе есть сообщение из истока к возможному истоку, и есть объемлющая действительность.

Никакое *религиоведение* (история религии, психология религии, социология религии) не постигает того, что действительно в качестве религии. Наука может знать и понимать религии, даже если исследующий их не пребывает и не верует сам ни в какой религии. Действительная вера недоступна для знания (*Wissenschaft kann Religionen kennen und verstehen, ohne daß der Forschende in irgendeiner selbst steht und glaubt. Der wirkliche Glaube ist nicht wißbar*).

Объемлющее уберегает меня (*hält frei*) от всякой возможности познания. Но знаемое мною, если только я уже принял содержание знания за саму действительность, словно водит меня вокруг действительности (*führt mich... um die Wirklichkeit herum*). Положительно раскрыть, что именно мы познаем, – такова философская задача в рамках всякой науки. Всякая мера, принимаемая на основе моего знания, необходимо зависит от невидного глазу объемлющего: лечение в медицине – от непрозрачной для познания жизни, планомерное изменение человеческого существования – от действительной, никогда вполне не постигнутой веры и от объемлющей сущности в ранге людей. Всякая истинная практическая мера руководствуется поэтому также и этим объемлющим, которое ведь никогда не устраняет познания. Ибо осознание объемлющего отнюдь не упраздняет возможного для нас знания. Скорее, это знание, вместе с его релятивизацией, принимается нами из некоей новой глубины; коль скоро его безграничное движение воспримется в некоторое пространство, которого мы хотя никогда не знаем, но которое становится живо присутствующим в опыте настоящего как то, что словно просвечивает все знаемое нами.

Никакое знаемое бытие не есть бытие. Как то, в качестве чего я знаю себя, я никогда не есмь подлинно самость. Как то, в качестве чего я знаю бытие, оно никогда не есть бытие в себе. Всякое знаемое есть ставшее, и как таковое – некое партикулярно избранное, но в то же время также скрывающее и сужающее. Мы должны вновь прорывать его как окруженность (*Eingeschlossenheit*), но мы можем найти содержание в этом прорыве

только при условии безоговорочного и предметного овладения всегда партикулярным познанием.

3. Коренное решение [выражается в том], удерживаю ли я в философствовании живым сознанием всю совокупность способов бытия объемлющего, или не удерживаю. Кажется возможным уловить подлинное бытие в отдельных его способах – в мире, в сознании вообще, в существовании или в духе, или же в группе их. Всякий раз возникают своеобразные неправды и потери действительности.

Но среди этих решений самое глубокое воздействие оказывает то, отвергаю ли я скачок от совокупности *имманентного* к *трансценденции*, или же делаю акт исполнения этого скачка исходным пунктом философствования.

Это скачок от всего того, что может быть переживаемо как временное и что может быть доступно знанию как вневременное (и потому всегда остается лишь явлением), к самому бытию, которое действительно и вечно (и потому не становится доступным знанию, даже если для нас оно обретает дар слова только во временном существовании).

Это скачок от объемлющего, которое *мы есмы* как существование, сознание, дух, к объемлющему, которым *мы можем быть* или которое мы подлинно есмы как экзистенция. И вместе с тем это скачок от объемлющего, которое мы познаем как мир, к объемлющему, которое есть бытие в себе самом (*das Sein an sich selbst*).

Этот скачок решает судьбу моей свободы. Ибо свобода есть только с трансценденцией благодаря трансценденции (*Freiheit ist nur mit der Transzendenz durch Transzendenz*).

Правда, уже в *имманентном* есть нечто, кажущееся родственным свободе: если я не отождествляю объемлющее, которое я есмь как существование и дух, с его познаваемостью. Но это только относительная свобода в сохранении открытости для этого объемлющего существования и духа (*relative Freiheit des Offenbleibens für dieses Umgreifende von Dasein und Geist*).

Хотя существует также *свобода мышления*, которая возрастает до абсолютной свободы как способности отвлечься ото всего (*absolute Freiheit des Absehenkönnens*

von allem), и есть свобода сказать «нет» (Freiheit des Nein). Но положительная свобода имеет иной исток, нежели мышление. Она появляется только у достигнутой в скачке экзистенции. И эта свобода угасает, если присущая мышлению сила отвлечения простирается на саму экзистенцию и на трансценденцию. Я не могу отвлечься также от себя самого как возможной экзистенции – а тем самым и от трансценденции, – не предавая себя и не погружаясь в пустоту.

Ибо *свобода экзистенции* действительна только как тождество с истоком, у которого мысль терпит крушение. Эта свобода исчезает для меня в то мгновение, когда я, признавая скачок несостоявшимся, вновь соскальзываю в имманентное: скажем, в обманчивые мысли о некоем всеобщем, необходимом и познаваемом совокупном процессе (мира, существования, духа), перед которым я отрекаюсь от своей свободы.

Поэтому здесь, в этом скачке к трансценденции, принимается в мысли коренное решение самого моего существа, коренное решение о его действительности.

Философствование в способах бытия объемлющего есть дело *решимости*. Это – решимость воли к бытию отделиться от всякого определенного знания о бытии, после того как я усвоил его во всей его отчетливости, для того чтобы само бытие могло истинно прийти ко мне.

Это решимость, определяющая, стану ли я, вместо того чтобы успокоиться в удовлетворяющем знании бытия, слушать то, что говорит со мною в незамкнутом, объемлющем все горизонты, лишенном горизонта пространстве, замечу ли я мигающие огни, указывающие, предупреждающие, манящие, – и, может быть, изъясляющие, что есть;

– удостоверюсь ли я в отражениях бытия, которые все являются как замещения бытия, и ни разу не уклонюсь с этого, единственно для меня доступного, пути имманентности, как если бы я и без него и напрямую мог приступить к основе бытия;

– выдержу ли я до тех пор, пока не осознаю единственную почву в основании возможной экзистенции,

которая я есмь, как поддерживающую меня трансценденцию;

– сумею ли я, вместо того чтобы обрести себе обманчивую опору в учении о бытии, стать как историческое явление во всегда открытом объемлющем самостью вместе с другой самостью (*im offen bleibenden Umgreifenden als geschichtliche Erscheinung ich selbst mit dem anderen Selbst werde*).

Способы бытия объемлющего просветляют одну коренную черту в возможности *человека*.

Нам, конечно, хотелось бы видеть *идеал человека*. Нам хотелось бы вновь узнать в помысленном то, чем мы должны быть и чем мы можем быть из нашей потемневшей основы. Похоже, будто бы в представляемом образе мы находили достоверность нашего существа, благодаря ясности идеи человеческого бытия в его идеале.

Но никакая мыслимая, и никакая зримая форма (*Gestalt*) человеческого бытия не обладает общезначимостью. Форма – это только аспект историчной экзистенции, а не сама экзистенция. И всякая форма возможного человеческого совершенства оказывается для мысли непрочной в себе, а в действительности незавершимой.

Поэтому, пусть идеалы и руководят нами; они в нашем плавании – как навигационные знаки; но они не позволяют ни на миг задержаться при них, как если бы мы достигали уже в них самих нашей цели и покоя.

Идеалы, как и все предметно познанное, вплавлены в объемлющее. За гранью всех идеалов – пусть даже в пути, проходящем только через них, и в постоянной опоре на них – философствование указывает нам в объемлющем вечное пространство. Достигнуть *сознания этого простора* – это одно из условий человеческого бытия, потому что объемлющее удерживает для нас *нашу собственную возможность*. Хотя мы существуем только благодаря тому, что непрестанно овладеваем ближайшим к нам, по мерке наших, высветлившихся для нас до тех пор идеалов, – но мышление объемлющего,

расширяя пространство, открывает нашу душу восприятию истока.

Ибо сущность человека состоит не в его закрепляемом в понятиях идеале, но только в его неограниченной задаче, выполняя которую, он проникает в исток, из которого он пришел и которому он вновь отдает себя.

Тем более сущность человека не заключается в том, что может познать о нем антропология как о встречающемся в мире живом существе. Он не исчерпывается также контекстами своего существования, своим сознанием, своим духом. Он есть все это, и он исчезнет или захиреет, если пропадет один из этих способов бытия его сущности.

Но, если мы, как существование во времени, остаемся в плену маскировок, если нам приходится на мгновение неуверенно успокаиваться на предварительном, – в нас есть все же сокровенная, ощутимая в высокие мгновения жизни глубина, нечто такое, что, пронизывая все способы бытия объемлющего, может сделаться достоверно действительным для нас именно через них: Шеллинг называет это нашим «соучастием в творении» (*Mitwissenschaft mit der Schöpfung*), – как если бы мы в своей основе присутствовали при истоке всех вещей и, в тесноте нашего мира, этот исток исчез для нас. В философствовании мы находимся на пути к тому, чтобы пробудить воспоминание, через которое мы возвращаемся к основе. Живое представление объемлющего есть первый, ещё отрицательный шаг к прорыву нашей тесноты. – (*Im Philosophieren sind wir auf dem Wege, die Erinnerung zu wecken, durch die wir zurückkehren zum Grunde. Die Vergegenwärtigung des Umgreifenden ist der erste, noch negative Schritt zum Durchbrechen der Enge.*)

Однако этот шаг лишь *абстрактно* указывает в *простор* и в *глубину*. Остаются ли они *пустыми*, или же в них нам навстречу действительно выходит *бытие*? Сознание простора как таковое ещё не дает исполнения, а дает только стимул. После прорыва в пространство объемлющего есть поэтому две возможности.

*Или* я тону в беспочвенности бесконечного: я стою в *ничто*, перед которым я *единственно* через себя само-

го есмь то, чем я могу быть. Если эта мысль не действует на мою, столь проблематичную для себя, сущность, испаряя ее в ничто, так что в конце концов я утрачу всякое сознание бытия, то она окажет фанатизирующее действие, чтобы спасти меня – слепого к объемлющему, перед лицом ничто, – в чем-то насильно избранном, партикулярно определенном.

*Или* осознание простора породит безграничную зречность и готовность. В объемлющем мне навстречу из всех истоков выходит *бытие*. Я сам дарован себе.

Возможно и то, и другое. В утрате субстанции моей самости я смутно чувствую ничто. В дарованности себе самому (*Mirgeschenktwerden*) я смутно чувствую полноту объемлющего.

Ни того, ни другого я не могу вынудить силой. С явным намерением я могу быть только добросовестен, могу подготавливать и напоминать.

Если ничто не выходит навстречу мне, если я не люблю, если в моей любви мне не открывается то, что есть, и если в этом раскрытии я не становлюсь самостью (*nicht ich selbst werde*), то в конце концов я остаюсь как некое существование, которое может быть употреблено лишь как материал. Поскольку, однако, человек никогда не есть только средство, но всегда есть в то же время и самоцель, философствующий, перед лицом этой двойкой возможности, при постоянно грозящем ничто, желает обрести исполнение из истока.

## II. Истина

Истина – в этом слове заключено несравненное очарование. Кажется, будто оно обещает дать то, что подлинно всего важнее для нас. Отступление от истины отравляет все, что мы приобретаем этим отступлением.

Истина может причинить боль, может довести до отчаяния. Но она способна – одной лишь истинностью, независимо от содержания – давать глубокое удовлетворение: тем, что истина все-таки есть.

Истина воодушевляет: если я в чем-то постиг ее, то во мне нарастает мотив неустанно искать ее.

Истина дает опору: здесь есть нечто нерушимое, соединенное с бытием.

Но что есть эта сильно влекущая нас к себе истина – не та или иная определенная истина, но истинность как таковая – в этом заключается вопрос.

Истина все-таки есть – мы думаем так, как если бы это было нечто само собой разумеющееся. Мы слышим и произносим истины о вещах, событиях, действительностях, которые для нас не подлежат сомнению. Мы твердо верим даже, что истина, так или иначе, одержит верх в мире.

Но мы замираем в настороженности: не очень много заметно признаков надежной действительности истинного. К примеру, ходячие мнения – это в большинстве своем выражения потребности в опоре: гораздо охотнее предпочитают нечто прочное, избавляющее нас от дальнейшего размышления, опасности и труду непрерывно мыслить дальше. То, что говорится, чаще всего бывает, кроме того, неточно, и в своей кажущейся ясности оно есть, прежде всего, выражение замаскированных жизненных интересов. В публичной сфере общения между людьми так мало надежды на истинное, что, скорее, для того чтобы настоять на какой-нибудь истине, не обойтись без услуг адвоката. Претензия на истину становится средством борьбы также и для неистинного. Кажется, что возможность утверждения истины решается благоприятными случайностями, а не истинностью как таковой. А в конце для всего и всех наступает неподвижное, от которого они гибнут.

Все подобные примеры недостатка истины в психологических и социологических обстоятельствах отнюдь не обязательно затрагивают истинность как таковую, если истинность существует в самой себе и может быть отделена от своего осуществления. Однако и наличность истинности в себе может стать сомнительной. Опыт невозможности прийти к согласию об истинном – несмотря на бескомпромиссную волю к ясности и открытую готов-

ность – именно там, где содержание этой истины столь существенно для нас, что от него, кажется, зависит все, потому что оно есть основа нашей веры, – может дать нам повод к сомнению в истинности, в привычном смысле чего-то наличного. Существенная для нас истина могла бы по своей природе оказаться неуловимой для однозначности и единодушия высказываний.

Не подлежащая сомнениям и владеющая нашей жизнью истина оказывается для других ложной. В нашем западном культурном мире мы слышим сталкивающиеся друг с другом утверждения, происходящие из различных по своей сущности истоков, и оглушительный шум, из века в век раздающийся от взрывов этих утверждений, рождающих массовые явления истории.

Ввиду этой действительности люди склонны бывают принять положение: истины не существует. За истиной не признаю наличности в себе (*Man läßt Wahrheit nicht in sich bestehen*); ее выводят из чего-то другого, при условии чего истина якобы только и есть истина.

Поэтому через историю мышления проходит колебание (*das Hin und Her*): сначала утверждение абсолютной истины, затем сомнение во всякой истинности, и рядом с тем и другим – софистически произвольно использование мнимой истины.

Вопрос об истинности – это один из кружащих голову вопросов философствования, с появлением которого для мысли этот чарующий блеск истины меркнет.

Видя это замешательство, мы полагаем быстро обрести надежную почву под ногами: мы избираем однозначную истину в *значимости высказываний*, обоснованных данным созерцанием и логической очевидностью. Вопреки всем сомневающимся мудрствованиям мы все же находим предметы методически очищенных наук. В нашем рассудке мы переживаем опыт убедительной постижимости и соответственно этому узнаем также фактически всеобщее согласие с результатами рассудка у всякого наделенного рассудком существа, постигающего эти результаты. Есть хотя и тесное, но неопределенно ограниченное царство значимой истины,

это царство наличных правильностей для сознания вообще.

Высокоразвитое понимание логических взаимосвязей смысла высказываний – область научного исследования, причем осваиваемая наукой тем более решительно, чем более она математизируется (в логистике<sup>8</sup>), – все-таки всегда видит, как логическая убедительность находит свой конец в самой вещи. Истина заключается в том, что для этого логического анализа бывает всякий раз скрыто в *предпосылках*; истина действительна существенным образом лишь через их *содержание*.

А это содержание есть или эмпирическое содержание – очевидное как воспринимаемость, измеримость, и т.д. – также и в этом случае оно есть в логическом смысле то, что нужно только принять как данность. Или же содержание отнюдь не имеет этой убедительной для каждого силы того, что напрашивается само собой, но рождается из различных по своей сущности истоков, в которых возникают безусловные содержания, поддерживающие некую жизнь – однако не всякую жизнь одинаково – и тогда сообщаются также в высказываниях.

Если «сознание вообще», это пространство наук, есть в то же время пространство всякого высветления в высказываемости для нас, то все же та или иная его убедительная правильность сама по себе отнюдь не есть еще истина как таковая. Напротив, истина появляется из *всех* способов бытия объемлющего.

Существенная для нас истина начинается как раз там, где прекращается убедительность «сознания вооб-

---

<sup>8</sup> Термин «логистика» употреблен здесь не в принятом ныне смысле прикладной экономической науки об управлении запасами и поставками, а в смысле формализованной логики высказываний. Эта область логических исследований действительно возникла в результате формализации традиционной логики и проникновения в логику математических методов, так что математическая логика, эта «логика по предмету, математика по методу», рассматривается как раздел математики, существенную часть которого составляет теория доказательств. (*Прим. перев.*)

ще». Мы наталкиваемся на границу там, где наше существование и другое существование, даже если оба они мнят, что направлены на истину как единую и всеобщезначимую истину, все-таки не признают эту истину как одно и то же. На этой границе они или вступают в борьбу, исход которой решают сила и хитрость, или же здесь сообщают себя друг другу истоки веры, касающиеся друг друга, хотя никогда и не могущие соединиться и отождествиться (An dieser Grenze geraten sie entweder in einen Kampf, wo Gewalt und List entscheiden, oder es teilen sich Ursprünge des Glaubens mit, die einander angehen, ohne je eins und identisch werden zu können).

На этих границах имеет слово другая истинность. Из всякого способа бытия объемлющего, которое мы есмы, не только из сознания вообще, которому принадлежит убедительное постижение, но также из существования, духа и экзистенции, возникает своеобразный смысл истины.

Представим обстоятельнее эту множественность истины:

существования  
духа  
экзистенции.

Истина, как знание и воление *существования*, не имеет ни всеобщей значимости, ни убедительной достоверности.

Существование хочет *сохраниться* и расшириться как такое или иное существование: *Истинно то*, что благоприятствует существованию (жизни), что приносит пользу; *неистинно то*, что причиняет ему ущерб, ограничивает, ослабляет его.

Существование хочет *своего собственного счастья*. *Истинно* удовлетворение существования, создающееся в окружающей среде существования, как организация этой среды и в ходе этой организации.

Существование, как сознание или душа, *выражает себя*, представляет себя (stellt sich dar). *Истинна* адекватная зримость внутреннего мира существования,

и истинна адекватность его сознания его бессознательному.

Подведем итог: существование избирает истину как свое целесообразное поведение, целесообразное, во-первых, для сохранения и расширения существования, во-вторых, для длительного удовлетворения, в-третьих, для адекватности выражения и адекватности сознания бессознательному.

Это – понятие истины в прагматизме. Все, что есть, существует как воспринимаемость и пригодность, как материал, как средство и цель без всякой конечной цели. Истина заключается не в чем-то наличном, уже известном, или в чем-то доступном знанию, или в некотором безусловном, а в том, что возникает здесь и сейчас в ситуации существования, и что оказывается (*sich ergibt*). Как само существование меняется в зависимости от различий его биологической организации и с течением преобразующего времени, так действительно есть лишь меняющаяся, относительная истина.

В качестве духа истина опять-таки не всеобщезначима для очевидности рассудка.

Истина духа действительна в силу принадлежности к некоторому просветляющему себя и замкнутому в себе целому. Это целое недоступно предметному знанию; возможно постичь только движение принадлежности, посредством которого в нас входят существование и возможность знания.

В понимании бытия дух следует идеям целостностей, предстоящих его взгляду в аллегории, движущих его как мотивы, придающих связность его мышлению, как методическая систематика. *Истинно то*, что создает целостность (*Wahr ist, was Ganzheit bewirkt*).

Если мы, поскольку мы есмы сознание вообще, мыслим убедительно правильное, – поскольку мы есмы существование – благоприятное и угрожающее, – поскольку мы есмы дух – создающее целостность, – то это все же отнюдь не происходит в нас с необходимостью природного процесса. Напротив, чаще всего мы оказываемся в каком-то смутном беспорядке (*Verworrenheit eines Durcheinander*). В самом деле, мы только тогда избира-

ем с решительностью тот или иной определенный смысл истины, и тогда избираем его в то же время с сознанием границ всякого смысла истины, *в той мере, в какой мы есмы самость* (wir selbst). Если выразим это иначе: *чистота* истины всякого другого истока возникает только из истины экзистенции.

*Экзистенция* является самой себе как сознание вообще, существование, дух, способы бытия которых она может противопоставлять себе. Но сама она не может поставить себя вне себя самой, не может знать себя и в то же время быть тем, что она знает (*Existenz erscheint sich als Bewußtsein überhaupt, Dasein, Geist, deren Weisen sie sich gegenüberstellen kann. Aber sie selbst kann sich nicht außerhalb ihrer selbst stellen, kann sich nicht wissen und zugleich das Gewußte sein*).

Что есмь я как самость, всегда поэтому остается вопросом, и все же это – та достоверность, которая поддерживает и исполняет все остальное. Что я подлинно есмь – это никогда не становится моим обладанием (mein Besitz), но остается моей возможностью быть (mein Seinkönnen). Если бы я знал это, то уже более не был бы им, поскольку я осознаю свою самость (Selbst) во временном существовании только как заданность (Aufgegebenheit). Истина экзистенции может поэтому покоиться на себе самой в скромной безусловности, отнюдь не желая знать себя. В самых могущественных экзистенциях чувствуется эта скудость, которая отказывается, сама не обретает никакого образа, никакой зримости для своей сущности.

Это краткое изложение указывает на множественность смысла истинности. Давайте *сравним смыслы истины*, которые, с этой точки зрения, возникают из различных способов бытия объемлющего, как своих особых истоков:

1. Истина *существования* есть *функция* сохранения и распространения существования. Она *подтверждается* пригодностью на практике.

Истина *сознания* вообще имеет силу как *убедительная правильность*. Она существует через самое себя,

значима не в силу чего-то другого, для чего она была бы средством. Она *подтверждается* в очевидности.

Истина духа есть *убеждение*. Она *подтверждается* в действительности через посредство существования и мыслимого, поскольку оно покоряется целостности идей и тем самым становится подтверждением их истины.

*Экзистенция* переживает истину в *вере*. Там, где меня не восприимлет более никакой подтверждающий жизненный эффект прагматической истины, никакая доказуемая достоверность рассудочного сознания, никакая укрывающая тотальность духа (*bergende Totalität des Geistes*), – там я пришел к такой истине, в которой ярываю границы всякой имманентности мира, чтобы только из опыта трансценденции возвратиться в мир, будучи теперь в нем одновременно вне его, только теперь будучи самостью (*nun erst ich selbst*). Истина экзистенции *подтверждается* как подлинное сознание действительности.

2. Каждый способ бытия истинным характеризуется тем, *кто* в каждом случае *говорит в нем*. То объемлющее, в качестве которого мы состоим в коммуникации, определяет также и способ бытия истины.

В качестве *существования* говорит целенаправленная неограниченно заинтересованная в себе жизнь, подчиняющая все условию благоприятствования своему собственному существованию, только в этом смысле испытывает чувства симпатии и антипатии, в этом интересе вступает в общность.

Сообщение есть здесь или борьба, или же выражение тождества интересов. Оно не безгранично, но обрывается под влиянием целесообразности, пользуется хитростью с врагом и с возможным врагом в лице друга. Самое главное для сообщения здесь всегда есть последствие от сказанного для существования. Сообщение желает уговорить, внушить, желает подкрепить или ослабить.

В качестве *сознания вообще* говорит заменимая точка сугубого мышления (*vertretbarer Punkt bloßen Denkens*). Она существует как мышление вообще, а не как это существование или как самобытие экзистенции.

Сообщение, обращаясь к некоторому всеобщему, совершается посредством доводов (Gründe). Оно ищет для себя формы правильной значимости и формы убедительного.

В качестве духа говорит атмосфера конкретного замыкающегося в себе бытия-целым (Ganzsein), к которому принадлежат говорящий и понимающий.

Сообщение происходит здесь – при постоянной привязке к смыслу целостности – под руководством идеи, в отборе, акценте, соотносительности сказанного.

В качестве *экзистенции* говорит человек, существующий как самость (der Mensch, der selbst da ist). Он обращается к экзистенции – этот незаменимый к другому незаменимому.

Сообщение происходит в любящей борьбе – не за власть, но за открытость (Offenbarkeit), – в которой сдают все виды оружия, но в которой проявляются все способы бытия объемлющего.

3. В каждом из способов бытия объемлющего, которое мы есмы, *истина противостоит некоторой неистине*, и в каждом в конце возникает *специфическое недовольство*, которое торопит нас вперед к другой, более глубокой истине:

В *существовании* есть восторг достигающей совершенства жизни и боль гибели (Schmerz des Verlorengehens). Но *рядом с ними обоими* здесь возникает недовольство простым существованием, скука от повторения, испуг (Erschrecken) в пограничной ситуации краха: всякое существование уже несет в себе свою гибель. Что такое счастье существования – этого нельзя усмотреть как непротиворечивую возможность ни в каком представлении, и даже ни в какой мысли: не существует счастья как длительного и прочного, нет такого счастья, которое бы, когда оно просветлится для себя, все еще довлекло бы себе.

В *сознании вообще* есть очарование убедительной правильности и нетерпение, а потому и отвержение, неправильного. *Рядом с ними обоими возникает* безысходность правильного, потому что оно нескончаемо и в себе самом несущественно.

В духе есть глубокое удовлетворение в целом и мука от постоянного несовершенства. *Рядом с ними обоими* возникает недовольство гармонией, как и растерянность перед надломом целостностей.

В экзистенции есть вера, и есть отчаяние. Рядом с ними обоими стоит жажда покоя вечности, где отчаяние делается невозможно, а вера становится созерцанием (Schauen), т.е. совершенством живого присутствия самой совершенной действительности.

Способы бытия смысла истины, как мы рассматривали их до сих пор, стоят один рядом с другим, и мы нигде не находим самой истины.

Но способы бытия смысла истины отнюдь не представляют собой лишенный внутренних отношений агрегат. Они состоят в *конфликтах* между собой: в отношениях возможного взаимного изнасилования. Всякая истина впадает в неистину там, где вопреки своему собственному смысловому контексту оказывается в зависимости от другой истины, позволяет этой другой переломить себя (*sich von ihr Umbiegung gefallen läßt*).

Здесь должно быть достаточно одного примера. Это вопрос о том, в какой мере истина сознания вообще – убедительная достоверность в знании обо всем доступном нашему опыту – полезна для существования, а значит, также и истинна для существования. Если бы знание этой всеобщезначимой истины по своим последствиям всегда было бы также добром в смысле существования, тогда, коль скоро здесь невозможен никакой конфликт, невозможно было бы и отделить истину существования от истины всеобщезначимого познания. В действительности, однако, *существование всегда погрешает против всеобщезначимой истины*: оно маскирует, оттесняет, подавляет ее. Отнюдь не известно однозначно, достигается ли этим долговременное содействие целям существования, или же от этого происходит в конце концов гибель существования. Во всяком случае, всецелое избрание и сообщение только истины всеобщезначимого познания означает, прежде всего, почти всегда также угрозу для нашего собственного су-

существования: Истина убедительно правильного становится неистинной в существовании. Истина может показаться изолирующей в себе воле к существованию роком, который она должна отвергнуть. Напротив, жизненные интересы становятся источником неистины, когда они в среде сознания вообще являют мне призраки того, что мне хотелось бы видеть существующим (Umgekehrt werden Daseinsinteressen zur Quelle der Unwahrheit, indem sie im Medium des Bewußtseins überhaupt mir vorgaukeln, was ich möchte, daß es sei).

Конфликты дают нам почувствовать специфические признаки каждого отдельного смысла истины – и в каждом конфликте мы постигаем своеобразный источник возможной неистины. Если же мы пытаемся преодолеть эти конфликты, если мы ищем *саму истину*, то мы отнюдь не находим ее, если отдаем *приоритет одному способу бытия* объемлющего, как подлинной истине. Мы попеременно бываем склонны к предрассудкам, абсолютизирующим какое-то *одно* объемлющее: так, например, *существование*: как если бы благоприятное для жизни было самым последним и могло считать себя абсолютно безусловным; так, например, *сознание вообще*, рассудок: как если бы в правильно знаемом мы могли завладеть самим бытием, а не только улавливали некую перспективу, – световой конус, направленный в темноту, – в пределах более обширного действительного бытия; так, например, *дух*: как если бы идея была действительна и довлела себе; так, например, *экзистенцию*: как если бы некое самобытие могло быть самодостаточным, тогда как оно, однако же, именно в той мере, в какой оно есть самость, приходит из иного и видит себя необходимо сопряженным с иным (als ob ein Selbstsein sich genug sein konnte, während es doch grade in dem Maße, als es es selbst ist, aus dem Anderen kommt und auf das Andere sich gewiesen sieht). В изолированности одного-единственного смысла истины она уже не сможет более остаться истиной.

То, что все способы бытия смысла истины *сходятся вместе* в действительности нашего человеческого бытия, что, следовательно, человек экзистирует из всех

истоков всех этих способов, – это влечет нас к той *единой* истине, в которой не будет потерян ни один из способов бытия объемлющего. А ясность относительно множественности смысла истины впервые выводит вопрос о единой истине на ту точку, где становится возможна широта обзора (*die Weite der Aussicht*) и невозможен гладкий изворотливый ответ на вопрос – при усиливающейся настоятельности единого.

Если бы нам предстала в живом сознании единая истина, то она должна была бы проникать сквозь все способы бытия объемлющего, объединять их все в некоем единстве присутствия (*Einheit des Gegenwärtigen*).

То, что это единство не достигается для нас на пути мыслимой гармонии целого, в которой бы каждый способ бытия объемлющего находил себе достаточное и в то же время ограниченное место, но что мы остаемся в движении, видим, как вновь разрушается перед нами всякий застывающий гармонический облик истинного, а потому всегда должны *искать* этого единства, – такова *коренная ситуация* нашей действительности. Наше знание порой хочет соблазнить нас *замкнуться в сознании* того, что мы всякий раз, в систематическом порядке, считаем действительным и истинным. Но с ходом времени нас постигает новый опыт, новое фактическое обстояние. И наше научное сознание должно без конца преобразовываться. Ибо – как говорит Гегель – истина находится в коалиции с действительностью против сознания<sup>9</sup>.

Что такое *единая* истина, – было бы доступно нам только вместе с ее содержанием – не как формальная истинность некоторого рода – а значит, в некоторой форме, соединяющей (*zusammenhaltenden*) все способы бытия объемлющего.

---

<sup>9</sup> В «Феноменологии духа» Гегеля сказано: «Против подобного рода односторонности действительность обладает собственной силой; она состоит в коалиции с истиной против сознания и впервые показывает последнему, что есть истина» (*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Ph. Reclam jun., 1987. S. 330.*) (*Прим. перев.*)

Поэтому того, что такое единая истина, мы не сможем постигнуть прямо ни в каком известном целом. Будучи постигнута в такой прямоте, истина высказывается формально, к примеру, как открытость (*Offenbarkeit*) выходящего навстречу нам иного, затем, далее, как бытие, которое есть то, чем оно может быть, лишь через свое раскрытие (*Offenbarwerden*), т.е. как раскрытие, которое есть одновременно реализация этого бытия: самобытие.

Но только вместе с *содержанием* действительности бытия эта формально высказанная истина становится для нас *самой* истиной. А это содержание, как единое и целое содержание, по самой сущности нашего временного существования, никогда не становится доступным нам иначе как в *историчной* форме. Может быть, мы ближе всего подходим к нему, если, не церемонясь с доставшимися нам по наследству рассудочными хранилищами, взглянем в лицо тем *крайним пограничным формам*, в каких осуществляется единство всех способов бытия объемлющего.

Это – явления, которые кажутся нам, по мерке значимости и свободы убедительно значимого рассудочного знания, как раз угрозой для всякой истины: *исключение* и *авторитет*. Исключение уничтожает своей действительностью истину, как налично всеобщезначимую истину. Авторитет подавляет своей действительностью всякую особенную истину, притязающую на абсолютную самостоятельность.

Просветление способов бытия объемлющего и опыт конфликтов и неудержимого движения неизбежно показали нам на границе, что целая истина не существует как всеобщая возможность знания (*allgemeine Wißbarkeit*), и не дана также в присутствии в одной-единственной форме как достаточная и действительная истина.

Эта коренная ситуация во временном существовании *делает возможной* действительность *исключения*, которое как исток есть истина против отвердевающего в себе всеобщего (*Ausnahme, die als Ursprung Wahrheit ist gegenüber dem sich verfestigenden Allgemeinen*) – и она же требует *авторитета*, как объемлющей истины в историчной форме против произвольной множественности

мнения и воления. Следует теперь просветлить исключение и авторитет.

Человек, который составляет *исключение*, есть такое исключение, прежде всего, относительно *всеобщего существования*, проявляется ли оно в обычаях, порядках и законах страны, или как здоровье тела, или как всякая другая нормальность, – затем, относительно сознания вообще, как осуществляющего всеобщезначимое, убедительно достоверное мышление, и наконец, относительно духа, в принадлежности которому я есмь как звено некоторого целого. Бытие исключением – это фактический прорыв сквозь всякий способ действительности чего-то всеобщего (*Ausnahme sein ist der faktische Durchbruch durch jede Weise eines Allgemeinen*).

Исключение переживает свою извлеченность (*Ausgenommenensein*), а в конце концов – свою исключенность (*Ausgeschlossenesein*), как рок, смысл которого *остаётся* для него неразрешимо *двусмысленным*.

Оно хочет *всеобщего*, которое оно не есть. Оно не хочет быть исключением, но покоряется всеобщему (*beugt sich unter das Allgemeine*). Оно принимает на себя свою исключительность в попытке осуществления всеобщего, которая совершается теперь не в естественном восхождении, но в самоунижении, и терпит крах. Оно понимает себя самое как исключение только через всеобщее. Из своей исключительности оно в крахе лишь с тем большей энергией избирает положительно всеобщее силой своего понимания. Из любви к тому, чем не является сам мыслящий из глубины истока человек, понятое им становится лишь тем более ясным и сияющим, каким совершенно не мог бы привести его в сообщимость и тот, кто сам является им посреди успехов и удач.

Но несмотря на подчинение всеобщему, исключительность сама по себе становится в то же время *задачей* как *путем неповторимого осуществления*, пройти который *против* всеобщего, пусть даже не по собственной воле, для нее все же необходимо. Она может стать безмирной на службе трансценденции, может словно бы исчезнуть в череде отрицательных решений (без профессии, без брака, без почвы). Она может быть в этом истиной, не будучи

образцом, не указывая никакого пути своим собственным бытием. Она – как маяк на границе путей, просветляющий всеобщее из ситуации не-всеобщего.

Исключение может *сообщать себя*; тем самым оно постоянно вновь вступает во всеобщее. Если бы оно достоверно сознавало в себе истину, которая была бы абсолютно не сообщима, то оно было бы истиной, к которой никто не может быть причастен. Исключение существовало бы так, как если бы его вовсе не было. Ибо его сообщение есть условие его существования для нас.

Если мы спросим теперь, подводя итог, *что же такое* исключение, представляющее для нас философскую значимость, – то оно ускользает от нас. Исключение не есть какая-либо категория некоего так-бытия (*Sosein*), при помощи которой я мог бы определить человека. Это слово хочет выразить понятие некоторой возможности, которая есть исток истинности, простирающейся через все способы бытия объемлющего, и решительно не поддается определению. Она – как объемлющее всего объемлющего, однако не абсолютна как оно само, но подступает к нам в историчной конкретности (*geschichtliche Konkretion*) и в просветлении одновременно отталкивает нас, обращая нас к нам самим. Поэтому эту возможность как целое нельзя ни обозреть в предметных формах, ни объективно отличить от другой, ни использовать как исходный пункт некоторого оправдания. Она видима для нас, когда мы испытываем толчок (*Stoß*) ее истины в нашу правдивость, и в то же время невидима, если я хочу принять ее в расчет как нечто известное. Все, что в исключении становится объективным, для нас, как и для него, двусмысленно.

Если, наконец, мы спросим, *кто же есть* исключение, а кто – нет, то ответ должен быть таким: Исключение – это не только редкое происшествие (*Vorkommnis*) на границе, – в крайних и самых потрясающих личностях, таких, как Сократ – но вездесущее свойство всякой возможной экзистенции. Ибо историчность как таковая включает в себе бытие исключением, слившееся в нераздельное единство со всеобщим (*Geschichtlichkeit als solche schließt das Ausnahmesein in sich, das dem*

Allgemeinen unlösbar eines geworden ist). Истина экзистенции имеет такой характер, что сквозь форму всех способов бытия всеобщего она во всякое время бывает также исключением (Die Wahrheit der Existenz hat den Charakter, durch die Gestalt aller Weisen des Allgemeinen hindurch jederzeit auch Ausnahme zu sein).

Поэтому подлинное исключение не есть произвольное исключение, которое было бы просто отпадением (Abfall), но нечто такое, что неотделимо принадлежит к составу истины объемлющего во временном существовании. То, что в крайностях именовали поначалу самым чуждым, а потому и исключением, то есмь мы сами, – каждый из нас, поскольку он исторично действителен, и никто, поскольку каждое истинное исключение состоит в отношении ко всеобщему, которое оно просветляет. Всякое схватывание истины совершается из открытости для исключения, из взгляда на исключение, однако так, что постигающий не хочет сам быть исключением. Он довольствуется собою как исключением, покоряясь всеобщему; он довольствуется собою как всеобщим, зная свою малость перед той жертвой, которую приносит исключение (Er bescheidet sich als Ausnahme, sich beugend unter das Allgemeine; er bescheidet sich als das Allgemeine, sich gering wissend vor dem Opfer, das die Ausnahme vollzieht).

Проникая в основу истины, подступающую к нам из конкретной действительности, мы встречаем исключение и авторитет. *Исключение* – это то, что ставит под вопрос, ужасающее и привлекательное, *авторитет* – это полнота того, что меня поддерживает, укрывающее и успокаивающее.

Представим себе более отчетливо *авторитет*.

Авторитет – это единство истины, являющееся нам в историчной форме как всеобщее и целое в совокупности способов бытия объемлющего, связывая их воедино (Autorität ist die Einheit des Wahren, die in der Gesamtheit der Weisen des Umgreifenden, sie in eins bindend, in geschichtlicher Gestalt als das Allgemeine und Ganze erscheint). Или, точнее говоря: авторитет – это историчное единство жизненной власти и убедительной досто-

верности и идеи с истоком экзистенции, которая в этом единстве знает свою соотнесенность с трансценденцией (Autorität ist die geschichtliche Einheit von Daseinsmacht und zwingender Gewißheit und Idee mit dem Ursprung der Existenz, die darin sich auf Transzendenz bezogen weiß).

Авторитет есть поэтому такая форма истины, в которой истина не есть ни только известное во всеобщем виде, ни только приказанное и требуемое извне, ни только идея некоторого целого, – но есть все это вместе. А потому авторитет хотя и приходит как требование и принуждение извне, но так, что он говорит в то же время изнутри. Авторитет есть покоящееся в трансценденции притязание, которому повинуются даже и тот, кто сам повелевает силой авторитета.

Однако авторитет, каким его выражают подобные формулы, *не может* проявляться во временном существовании *как единый и всеобщий для всех существ* авторитет, если не овнешняется и не становится насильственным и разрушительным, оседая в сугубую власть в существовании. Всякий авторитет имеет историчную форму. Поэтому истину авторитета невозможно сделать достаточно прозрачной и стабилизировать в ее содержании при помощи науки в рациональном обобщении. Скорее, эта истина объемлет все, что возможно знать, не разрушая его.

Безусловность авторитета есть, следовательно, это *историчное единство истинного* для того, кто экзистирует из него. Из основания, положенного от начала, она охватывает исторично бывшее в настоящем, говоря языком образов и символов, порядков, законов, и говоря в системах мысли – все это в историчном погружении (Einsenkung) незаменимо присущего, тождественного со мною.

Однако покой истинного авторитета, каким он может предстать перед нами в этом абстрактном описании, не может устоять. Поскольку авторитет историчен, а стало быть, существует во времени, он находится в постоянном *напряжении* и в *движении* через это напряжение.

Напряжение имеется, *во-первых*, между авторитетом, желающим вечной *стабилизации* (который, если бы он мог достичь своей цели, умертвил бы всякую

жизнь истины), и авторитетом, вновь рождающимся в *прорыве* всякой фиксации (который, если бы он двигался без управляющего начала, превратил бы все в хаос). Порядок коренится в том, что однажды сломало порядок; разрушительное исключение становится истоком нового авторитета.

Напряжение имеется, во-вторых, в *единичном человеке* между *авторитетом* и *свободой*. Индивид хочет вновь найти в истоке своей самости как собственную истину то, что приступает к нему извне как авторитет. Представим себе подробнее этот процесс освобождения в авторитете (*Prozeß des Freiwerdens in der Autorität*).

Авторитет, как содержание веры, есть поначалу *единственный источник подлинного воспитания, затрагивающего самую сущность*. Отдельный человек в своей конечности начинает с самого начала. В своем становлении он, для того чтобы усвоить переданное традицией содержание, привязан к авторитету. Если он вырастает в нем, перед ним открывается пространство, в котором вообще выходит ему навстречу всякое бытие. Если он вырастает без авторитета, то хотя он и вступает во владение знаниями, хотя и овладевает навыками речи и мышления, но остается игрушкой произвола пустых возможностей пространства, из которого застывшим взглядом смотрит на него ничто.

Затем по мере созревания индивиду открывается в самостоятельном мышлении (*Selbstdenken*), в опыте самости (*Selbsterfahrung*) живое сознание его собственного истока. Содержания авторитета обретают жизнь для него, поскольку они становятся его собственными содержаниями. Где они не становятся такими, они остаются чужими ему; против них выступает свобода, допускающая лишь то, что *мы превращаем в самобытие* (*Freiheit, die nur das zuläßt, was in das Selbstsein verwandelt wird*). Свобода, которая стала собой, овладевая авторитетом, может затем воспротивиться авторитету (в определенных его проявлениях). Придя в себя при посредстве авторитета, индивид перерастает авторитет (*wächst aus der Autorität heraus*). Становится возможным *пограничное представление* человека, который, достиг-

нув зрелости, всецело опирается на себя самого, человека, постоянно вспоминающего, ничего не забывающего, живущего из глубочайшего истока, но который все же способен, уверенно принимая решения, действовать и быть деятельным в самой широкой перспективе, и который верен себе самому на основе породившего его авторитета. В его развитии ему нужна была опора; его жизнь двигалась почтением к ценному и обязательствами; он опирался на решения, принимаемые для него другими, там, где он ещё не мог принять решение сам из своего истока. В движении по лестнице освобождения его исток вырастал в его собственной душе до решительной силы и ясности, пока он с полной определенностью не услышал в себе истину, которую отныне он сам свободно избрал, также и против требовательного извне авторитета. Свобода стала для него избранной им самим необходимостью истинного (*die selbst ergriffene Notwendigkeit des Wahren*), произвол был преодолен; авторитет есть в его душе трансценденция, говорящая через его самобытие (*Autorität ist in seinem Inneren die Transzendenz, die durch sein Selbstsein spricht*).

Но эта граница опирающегося исключительно на самого себя, абсолютно свободного человека не может быть окончательно достигнута. *Каждый индивид* когда-нибудь терпит неудачу, он никогда не становится цельным человеком (*der ganze Mensch*). Поэтому честный индивид, на какую бы ступень созревшей свободы он ни взошел, не может миновать напряженного отношения между этой своей свободой и авторитетом, не почувствовав сразу же сомнительности и непрочности своего собственного пути. Собственные содержания свободы требуют себе подтверждения авторитетом, или же они требуют сопротивления тому авторитету, только выдержав испытание которым они обретают в этом знак своей возможной истины, без чего они ничем бы не отличались от произвольных и случайных побуждений. Авторитет или дает укрепляющую силу, или же он, через сопротивление ему, дает нам форму и опору и не допускает произвольности (*Beliebigkeit*). Именно тот, кто может сам помочь себе, хочет, чтобы в мире был авторитет.

И даже если бы многие индивиды могли добиться подлинной свободы в общности, останется все же подавляющее *большинство* людей, которое на этом пути свободы стало бы только жертвой беспорядочности и произвола движущих его существованием побуждений. Поэтому в действительности той общности, что включает в себя всех людей, авторитет с необходимостью сохраняется как форма истины, притязающая быть опорой для всякой истины; или же авторитет, если он был утрачен, в судьбоносных формах возрождается вновь из возникшего было хаоса.

Рассмотрение этих движений, происходящих из неизменно сохраняющегося напряжения, вновь приводит нас к *объемлющему авторитету*. Авторитет – это получившая зримые очертания загадка единства истины в историчной действительности. Схождение (*Zusammentreffen*) истины из всех способов бытия объемлющего с властью в мире и с возвышенностью ранга человека, несущего в себе эти истины и обладающего этой властью, составляет сущность истинного авторитета.

Авторитет знаком мне, поскольку я вырос в нем. Я могу жить в нем, но не могу вывести его из иного и указать ему место в целом. Я могу исторично проникнуть в него, но не могу постичь его извне.

Этот авторитет необозрим для меня. Я приступаю к нему не так, как я приступаю к чему-то иному в составе целого. Но тот авторитет, который я вижу только извне и в котором я сам не жил, я никогда не смогу также и усмотреть в его содержании; я даже вовсе не замечаю его, как авторитет.

То, какому авторитету я обязан своим созреванием к самобытию, а какой авторитет я ещё принимаю, быть может, в его остатках, чтобы вполне предаться ему – это составляет часть моей, трансцендентно обоснованной, судьбы. Невозможно, однако, сознательно сравнивать между собой авторитеты, испытывать их и задним числом выбирать, какой из них я считаю истинным или наилучшим. Когда я вижу авторитет как таковой, я уже выбрал его. Невозможно также искать истинный авторитет – побуждаясь философским познанием – от самого истока, желать его как цели и сделать его.

Тем не менее я могу, философствуя, сделать себе понятным *уладок* авторитета вследствие *уклонения*: он становится неистинным, если отделяется одно от другого это необходимо сопринадлежающее; если отдельные способы бытия истины – будь то существование, убедительная достоверность или дух – желают автономно утвердиться на самих себе и притязать на авторитет для себя; если этот авторитет становится простой властью в существовании, лишенной жизненности всех истоков истины; если авторитет хотел бы удержаться просто как ранг отдельных людей, не обладающих властью в мире и не приносящих жертв и не идущих на риск для того, чтобы добиться авторитета и утвердить его за собой; если я отказываюсь от свободы самобытия и «из свободы» вследствие мнимого познания «отрекаюсь от своей свободы» (*aus Freiheit... die Freiheit preisgebe*); если я вместо преданности глубине авторитета практикую бездумное повиновение.

*Исключение и авторитет* суть то, что в своей историчной действительности неисследимо объемлет нас. Они открывают то, что чистому рассудку представляется абсурдным и предосудительным. Не существует единой истины, единого человеческого бытия; истина существует для человека во времени, а потому исторично, а потому она существует как задача при постоянной угрозе.

Истина в силу авторитета и истина, черпаемая из языка исключения, – это самая живо присущая, самая потрясающая истина, там, где она есть, – и она же пронзительнее всего недостающая, всем существом желанная истина, там, где ее нет. Только там, где мнимой ясностью не более чем правильной истины рассудка мы скрываем все то, что есть исток и содержание, эта объемлющая действительность истины исчезает. Но только в ней я впервые знаю, что я экзистирую.

Исключение и авторитет ведут нас в основу истины, которая уже не принадлежит более только одному способу бытия объемлющего, но, проникая их все и являясь себе во всех них, может быть единством. В этом единстве как бы разрешаются конфликты, порожденные

борьбой способов бытия объемлющего между собою, причем разрешаются они не насилием – утверждением приоритета одного-единственного объемлющего, но из трансценденции, которая, кажется, говорит с нами во всех способах бытия объемлющего, как единое. Это – не гармония способов бытия объемлющего, но мгновенное слияние (*ein augenblickliches Ineinsschlagen*) из единого, которое на самом деле, однако, оставляет в силе напряжения и дает пространство для новых прорывов.

Исключение и авторитет, будучи между собою самыми крайними противоположностями, *тесно связаны* как указатели на истину в основе (*gehören zusammen als Zeiger auf die Wahrheit im Grunde*). Охарактеризуем ещё раз *общие черты* обоих в их полярности:

1) Они имеют свое основание в *трансценденции*. Там, где они проявляются, они твердо уверены в трансценденции. Нет ни экзистенциального исключения, ни подлинного авторитета без соотнесенности с трансценденцией.

2) Оба они *не завершены*. Они находятся в движении, как в постоянном самоупражнении, в котором и тот, и другой возникают в своем мгновении из напряжения как единая истина.

3) Они оба *историчны*, как то или иное незаменимое «это». Поэтому им в их изначально истинном содержании невозможно подражать и невозможно повторить их. Но, как исторично объемлющее и заключающее в себе все, они в своей историчной сконцентрированности все же открыты во все пространства.

4) В них обоих есть истина, которая *не поддается* оформлению в обозреваемый и знаемый мною предмет. Будучи сконструированы предметно, в качестве принципа некоторой рациональной дедукции, они были бы стеснены, лишены своей жизни и истинности. Как предметы моего целесообразного планирования и изготовления (*zweckhaften Planens und Machens*), они тут же теряются для меня. Кажется, будто бы слова «исключение» и «авторитет» описывают однозначные феномены. Но смысл этих слов направлен к некоторому трансцендированию, в котором живо выступает в присутствии

(gegenwärtig wird) основа истинности как единение (Ineins) всего объемлющего. Над этой истиной не властны ни поэзия, ни философия. Поэзия приходит к той границе, где получившее в ней ясные очертания как таковое не есть та предельная душевность (letzte Innerlichkeit), которая для нее поистине важнее всего. Философия приходит к границе, существо которой в том, что мыслимое никогда не есть бытие самой той истины, в движении к которой совершается, однако, всякое философствование.

Если мы вверили себя истине как *рациональной возможности знания* (Wißbarkeit) в форме конкретной науки, – если затем мы отчетливо рассмотрели также тот смысл истины *из способов бытия объемлющего*, которым мы фактически уже жили, – если, наконец, мы заметили некий облик истины в *исключении и авторитете*, – то все это были шаги возвращения к действительности.

Но в потрясении опытом исключения и в покое, доставляемом авторитетом, философски ещё не достигается предел постижения.

Для того, кому однажды открылась действительность философствования, уже не дано жить с наивной несомненностью в авторитете. Одно дело – жить в авторитете, и совсем иное – создавать его мыслью и подводить к нему в мышлении. Если я живу в нем, то истина дана в скромной простоте; но если я измышляю его, то он оказывается бесконечно сложным: если требуется в рационально достаточном виде высказать авторитет в его историчной действительности, то никакой рациональный анализ не исчерпает его. Однако с созреванием философствования мышление оказывается нераздельно связано с жизнью в авторитете.

Это философствование не может логически вывести авторитет. То, что я *верю* авторитету, – это исток в совокупности объемлющего; *должен ли* я верить ему – этого я никогда не смогу обосновать. Просветление авторитета вообще никогда не есть обоснование некоторого исторично определенного конкретного авторитета.

Философское мышление *ещё не умолкает перед исключением и авторитетом*. Здесь, правда, не случается того парадокса, чтобы авторитет нуждался в обосновании, поскольку ведь всякое обоснование авторитета уже самим действием обоснования упразднило бы его как авторитет. Но философское мышление не только разлагает становящиеся неистинными уклонения, но доводит, может быть, то, что приходит из истока, до наибольшей чистоты и светлости присутствия.

Путь, который не кончается и перед лицом исключения и авторитета, но проникает в них – путь философской истины – называется *разумом*<sup>10</sup>. Вместо того чтобы обладать истиной с окончательностью в какой-нибудь из рассмотренных нами до сих пор ее форм и вместо того чтобы прямо показать истину в ее содержании, в конце мы ведем речь о разуме.

Осуществить делом и потому знать, *что такое разум* – это подлинно философская задача, издревле и навсегда (*Was Vernunft sei, zu vollziehen und darum zu wissen, ist die eigentlich philosophische Aufgabe, von jeher und auf immer*).

Основная черта разума есть *воля к единству*. Но воодушевляющая в полет сила заключена в вопросе, что такое это единство. То, что его принимают как действительное, единое и единственное, единство, а не как единство, которое имеет ещё нечто иное вне себя, решает, какова его истина, которая уже утрачена – или ещё не достигнута – во всяком торопливом и частичном избрании истины.

Между тем выяснилось, что истина – не одна, потому что исключение взрывает ее и потому что авторитет осуществляет ее только в исторической форме. Но побуждение достигнуть, по ту сторону этой множественности, истины в облике единого и всеобщего, остается в преж-

---

<sup>10</sup> Немецкие философы давно уже радикальным образом различали *рассудок* и *разум*. Однако это различие не проникло в общее сознание языка. Слову «разум» все ещё предстоит вернуть его глубокий смысл.

ней силе, несмотря на опыт исключения и несмотря на повинование авторитету, до тех пор, пока есть разум.

Путь, на котором бы мы все-таки вновь улавливали в достаточной мере эту единую истину в мире сознания вообще, в убедительном рассудочном познании этого последнего, как правильное познание и правильное поведение (*richtiges Erkennen und richtiges Sichverhalten*), неприемлем для нас. На этом пути, поскольку я ограничиваюсь им, утрачивается истина, силою которой я живу.

Рассудок часто уже и сам называется разумом, потому что разум не может сделать ни шагу без рассудка. Но в побуждении рассудочного познания – направленного на *частное единство* того уровня, на котором имеют силу убедительные высказывания – скрывается все же побуждение разума, обращенное к тому *более глубокому единству*, для которого это рассудочное единство служит лишь средой. Мышление рассудка, как таковое, отнюдь не есть ещё разумное мышление.

Разум ищет единства, однако не какого угодно единства, просто ради самого единства, но того единого, в котором – вся истина. Благодаря разуму это единое, как бы из недостижимой дали, действительно для нас, как преодолевающая всякое раздвоение тяговая сила (*Zugkraft*).

Чтобы подойти ближе к этому единству, разум есть во всех ситуациях *связующее начало* (*das Verbindende*). Разум хочет вновь воспринять все, что бы то ни было, из рассеянности взаимно безразличного в движение принадлежности. Он хочет, чтобы все, из распада на чуждые друг другу части, вновь коснулось бы друг друга. Всякая потеря отношений (*Beziehungslosigkeit*) должна быть упразднена. Ничто не должно быть потеряно.

Связующая сила разума действует уже в *науках* как побуждение выйти за всякую границу некоторой науки, как поиск противоречий, отношений, взаимных дополнений, как идея единства всех наук.

Но разум влечет за пределы этого единства научного знания к *всеохватной связи* (*zum allumfassenden Verbinden*). Разум есть то, что осуществляет просветление

способов бытия объемлющего, затем препятствует их изоляции и требует единения (Einswerden) всех способов бытия объемлющего.

Поэтому разум направлен на то, что по мерке научного мышления чуждо ему. Он обращается – в ожидании истины – к исключению и к авторитету. Также и в них обоих он не останавливается на месте, как если бы он достиг своей цели. Они тоже, в сравнении с требовательным единым, суть нечто предварительное, принадлежащее к составу существования во времени и вынуждаемое этим существованием. Но разум не может найти покоя ни в чем предварительном – даже самой грандиозной наружности.

Разум влечется даже и к *самому чуждому себе*. И то, что, разбивая закон дня, осуществляет в своем саморазрушении страсть к ночи, разум хочет просветлением ввести в бытие, хочет дать ему язык и не допустить, чтобы оно исчезло как ничтожное. Разум всегда влечет туда, где совершается прорыв единства, чтобы в этом прорыве уловить истину этого прорыва, а в раздроблении предотвратить метафизический разлом (Bruch), разрыв самого бытия (das Zerreißen des Seins selbst). Разум, этот исток порядка, шагает вместе с каждым разрушителем порядка; он остается терпеливым – неустанным и бесконечным – перед лицом всего чуждого, проваливающегося, неудачного.

Разум есть поэтому тотальная воля к коммуникации. Он хочет склониться ко всему тому, что может стать языком, ко всему, что есть, чтобы сохранить его.

Разум ищет единого при посредстве *честности*, которой, в отличие от фанатизма истины, свойственна безграничная открытость и вопрошаемость (Fragbarkeit), и справедливости, желающей проявить все, что только происходит из истока, в его собственной самости, пусть даже при этом оно и потерпит крах у своих границ.

Разум *не есть особый исток* как содержание, но есть как бы исток, выходящий, казалось бы, из единой истины объемлющего как такового, так, что его отзывчивости (Aufgeschlossenheit) выходят навстречу *все истоки* всех способов бытия объемлющего, чтобы он беспре-

станно *соотносил их все с единым* и тем самым связывал бы их между собою (dergestalt, daß seiner Aufgeschlossenheit *alle Ursprünge* aller Weisen des Umgreifenden entgegenkommen, um unablässig *auf das Eine bezogen* und dadurch in Verbindung gebracht zu werden).

Так разум указывает на источник разума: как на недостижимое – на то единое, которое действует через него (jenes Einen, das durch sie wirkt), так и на иное – на истоки, которые становится возможно слышать благодаря ему (Ursprünge, die durch sie vernehmbar werden).

Разум есть непрестанное продвижение к иному. Он есть возможность универсальной чуткости жизни (Mitleben), присутствия (Dabeisein), вездесущего слышания того, что говорит, и того, чему сам разум впервые дает дар слова.

Но разум не есть равнодушное согласие со всем тем, что нам встречается, но отзывчивая заинтересованность (das aufgeschlossene Sichangehenlassen). Он не только просветляет для того, чтобы знать, но он остается вопрошанием, которое подобно ухаживанию влюбленного. Разум никогда не становится обладающим знанием, необходимо ограничивающим и фиксирующим себя, но всегда остается неограниченной отзывчивостью.

В своем влекущем к единому побуждении разум не только способен разуметь (vernehmen) то, что есть, не только действует так, что ему есть до него дело (sich angehen lassen), но он приводит *в движение* все, чего ни коснется. Коль скоро он вопрошает и дает язык, он вносит беспокойство. Поэтому разум есть *основа возможности всех истоков, позволяющая им развернуться, раскрыться, очиститься, обрести дар речи и взаимную соотнесенность. Он делает возможной подлинность всякого конфликта и всякой борьбы*, какие возникают в способах бытия объемлющего и между ними и, в свою очередь, становятся источниками новых опытов о едином.

Разум, связанный с экзистенцией, которая его поддерживает и без которой он пошел бы ко дну, *со своей стороны, делает возможной истину экзистенции*, чтобы она могла осуществиться и чтобы она открылась себе самой.

Если даже разум сам по себе ничего и не создает, то все-таки только он, пребывая в глубочайшей сердцевине всякого объемлющего, способен пробудить все это, стать причиной его становления как действительности и истины.

Чтобы смочь неограниченно последовать ничего не забывающей, открытой для всего воле к единству, разум осмеливается требовать возможности радикального отвлечения (*Loslösung*) от всего, что стало конечным и определенным, а тем самым застывшим.

Разум одушевляет поэтому отрицательную силу рассудка, его способность отвлекаться от всего. Держа в поле своего зрения самые крайние возможности, он может испробовать даже такую мысль: будто было возможно, чтобы вообще ничего не было (*es sei möglich gewesen, daß überhaupt nichts sei*). Он мыслит эту мысль не как пустую произвольную игру рассудка. Лейбниц, Кант и, прежде всего, Шеллинг могли перед беспочвенностью задать вопрос и воспринять от него стимул к движению: почему вообще существует нечто, а не ничто?<sup>11</sup> Однако этот вопрос в своей рациональной бледности не дает нам живо почувствовать ту ситуацию, в которой мы впервые по-настоящему переживаем бы-

---

<sup>11</sup> Лейбниц, сформулировав закон достаточного основания, писал: «Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: почему существует нечто, а не ничто, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто?» (*Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 408*). Этот вопрос вспоминает Кант. Наконец, Шеллинг в своей поздней философии вернулся к этому вопросу, сформулировав его так: «Почему вообще есть нечто, а не ничто?» (например: *Schelling F.W.J. Philosophie der Offenbarung. Erste Vorlesung // Schelling F.W.J. Sämmtliche Werke. Abtheilung II, Band 3. Philosophie der Offenbarung, Theil 1. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856. S.7, 12*), и интерпретируя его как религиозно-философскую проблему: в этом вопросе сосредоточивается у Шеллинга понимание творения мира Богом, и потому он представляется неразрешимым без понимания смысла свободного действия, без философии свободы. (*Прим. перев.*)

тие бытия, как дарованное нам, непостижимое, непроницаемое, которое уже есть до всякого мышления и приближается к нам.

Далее, мышление разума пребывает лишь в *движении*, не знающем остановки или перерыва. *Рассудок* хочет сохранить, закрепляя; он хочет знать единое и владеть целым, как учением. *Разум* же непрестанно вызывает переворот в приобретениях рассудка. Он стремится к единству не как к обзору целого, возникающему из обманчивой воли к власти посредством одного лишь рассудка. Он есть не что иное, как тяга к преодолению и сопряжению (*Drang des Überwindens und Verbindens*). Есть, правда, гордость рассудка в обладании (*Verstandesstolz des Habens*), но не существует гордости разума, а есть только открывающее движение и последний покой разума.

Человек, пришедший к себе самому благодаря рассудку, впадает в растерянность, если хаотически переживает перевороты, а не постигает их разумно. В потрясении своего доверия к рассудку он стоит перед альтернативой: быть меньше, чем рассудок, – или больше, чем рассудок; или с разложением приобретенного им погрузиться в инстинктивную витальность, а из нее вновь спастись в бездумное повиновение, или же преодолеть опасность силой разума, который снова расплавляет и снимает всякую истину, как знаемую истину, в выходящей навстречу нам истине объемлющего.

Там, где человек приступает к осуществлению своих высших возможностей, там он всего радикальнее может обманывать сам себя. Он может стремглав упасть со ступеней, на которые уже взошел, и быть теперь меньше того, чем он был вначале. Чтобы сохранить свою сущность, он должен твердо держаться каждого из способов бытия разумности, ибо только она спасает для него также и смысл приобретений его рассудка. Разум, в своем отказе от всякой рассудочной фиксации, составляет условие всякой другой истины.

Всеохватывающая воля к единству и преодолевающая и дарующая возможности *негативность* выражают собою основные черты разума. Но тем самым ещё не

становится ясно, что такое разум, в таком же смысле, в каком для меня может стать ясной вещь.

То, чего хочет разум, в разорванном временном существовании во времени кажется невозможным. Что составляет его цель в едином, невозможно представить себе так, чтобы этой цели можно было последовать как зримому образцу. Скорее, под действием тяговой силы единого разум вступает в свободное пространство возможного, чтобы найти свой путь, как представляется, в беспочвенности (*Bodenlosigkeit*).

Разум – как и экзистенция – существует вследствие скачка из замкнутой имманентности сущего. В сравнении с имманентными феноменами, такими как рассудок, он кажется подобным ничто. Если он есть объемлющее, которое мы есмы как побуждение искать и осуществлять единое, то объемлющее это имеет трансцендентный исток, и все же оно обнаруживается только в тех побуждениях, притязаниях, следствиях, которые мы испытываем в имманентном.

Существует как бы некая атмосфера разума. Она распространяется там, где открытый для всего глаз видит саму действительность, ее возможности и ее безграничную толкуемость (*Deutbarkeit*), где этот глаз не берется судить и не высказывает никакого абсолютного учения, но добросовестно и справедливо проникает во все, что есть, дает ему проявиться вполне, не приукрашивает и не маскирует, и не облегчает себе дела однозначностью.

Атмосфера разума присутствует в самых возвышенных поэтических созданиях, особенно в трагедиях. Она присуща великим философам. Она ещё ощутима везде, где вообще есть философия. Она ясно заметна в неповторимых людях, как, например, в Лессинге<sup>12</sup>, которые –

---

<sup>12</sup> Лессинг, Готтхольд Эфраим (1729–1781) – немецкий драматург, поэт и критик. Классик литературы эпохи Просвещения. Автор пьес «Мисс Сара Сампсон» (1751); «Минна фон Барнхельм, или Солдатское счастье» (1767); «Эмилия Галотти» (1772); «Натан Мудрый» (1779); критических трудов «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии» (1766); «Гамбург-

ещё без всяких существенных содержаний – действуют на нас так же, как сам разум, и язык которых мы читаем, чтобы дышать этой атмосферой.

Философия, на протяжении тысячелетий, есть как бы единый гимн разуму, – постоянно предаваясь также недоумению о самой себе как готовом знании, постоянно уклоняясь также в лишенный разума рассудок, а потому постоянно же переходя в ложное презрение к рассудку, будучи постоянно ненавидима как чрезвычайно строгое притязание к человеку, которому она не дает покоя.

Разум разбивает псевдоистину тесноты, прекращает фанатизм, не позволяет успокаиваться в чувстве, как и в рассудке. Разум есть «мистика для рассудка»<sup>13</sup>, который, однако, он развивает во всех его возможностях, чтобы создать для себя самого возможность сообщения (Mitteilbarkeit).

Если в философствовании я хочу некоторого знакомого содержания, которого я мог бы держаться, если я хочу знать, *вместо того чтобы* верить, если я хочу получить технические рецепты для всего, *вместо того чтобы* экзистировать из целокупности всех способов бытия объемлющего, если я хочу психотерапевтических инструкций, *вместо* свободы самобытия, – то философия

---

ская драматургия» (1769); религиозно-философской работы «Воспитание человеческого рода» (1780). На русском языке есть немало изданий, см., например: *Лессинг Г.Э. Избранные произведения*. М.: ГИХЛ, 1953. (Прим. перев.)

<sup>13</sup> Это место кратко указывает на следующее суждение Гегеля: «Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их раздельности и противопоставленности... Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим». (*Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук*. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1975. С. 212–213). (Прим. перев.)

оставляет меня ни с чем. Она говорит только там, где терпят неудачу знание и техника. Она показывает, но не дает. Она движется вместе с просветляющими лучами света, но она не порождает.

Если при представлении объемлющего мы не имели перед собою ничего кроме *широты* пространств, в которых выходит навстречу нам возможное бытие, то теперь, представив себе истинность, мы не обретаем ничего, кроме *путей* к такого рода возможностям.

Но смысл нашего философского побуждения простирается все же дальше. Мы хотим не возможностей, а действительности.

Правда, философия не порождает и действительности, и не дает ее тому, кто испытывает в ней нужду. Но философствующий, мысля своей сущностью, неустанно стремится вперед, чтобы усмотреть действительность и чтобы самому стать действительным.

### III. Действительность

Если я просветляю для себя *пространство объемлющего*, то словно бы превращаю мрачные стены своей тюрьмы в прозрачные: я замечаю простор; все, что есть, может быть живо осознано мною. — Если затем я удостоверяюсь в *истине*, посредством которой должно открываться мне бытие, то я словно бы шествую во свете и становлюсь свободным. — Но пока свет не встречает ничего в своем пути, он — излучение, в котором словно растворены и недействительны и я, и все вещи. Я терпеваю смерть от светлой ясности: я не могу любить, потому что во мне и предо мной нет никакой действительности. Должно быть нечто, что росло бы в свете истины: последним вопросом всякого философствования остается вопрос о самой *действительности*.

Кажется, будто *вопрос о действительности* уже решен в каждом мгновении нашего существования, ещё прежде, нежели мы начнем философствовать. Мы обращаемся с вещами, мы подчиняемся доставшимся нам

по наследству способам быть действительным. Есть это существование людей, есть такие-то притязания и законы; есть планомерное устройство человеческих отношений и направление их в сторону правильного. Есть тела, и есть причинная связь происходящего; есть атомы, энергия; природу нужно побеждать техническими средствами; природа кажется надежной основой, хотя наше техническое использование того, что было нами изобретено, нередко совершается почти так же, как и магическая практика первобытных людей – она так же мало понимает в предмете и так же бездумна.

В этой бесспорности есть мнимо удовлетворяющее нас присутствие действительного. Только *сознание недостатка* пробуждает *вопрос*: Если я хочу действительности, которой я ещё не знаю и которой я ещё не есмь, и если этой действительности невозможно целенаправленно достичь в мире посредством некоторой деятельности, обрабатывающей материал, принимающей меры, осмеливающейся на предприятия, только тогда возникает философствование. Я вопрошаю о действительности.

Я хочу *знать* в целом, что подлинно действительно, и иду путем познания.

Я хочу *быть*, хочу не только витальной долговечности, но хочу подлинно быть самостью (*ich selbst*), хочу вечности и иду путем действенной практики (*wirkenden Tuns*).

Если мы идем по *первому пути*, – пути познания, и хотим, к примеру, знать, что такое действительность *природы*, то мы слышим. Все представляемое нами как таковое не существует: это – субъективность явления для нас. Это было обнаружено шаг за шагом. Сначала сокращение вещей в перспективе (при первом познании астрономического мира); затем – субъективность вторичных чувственных качеств (цвет, звук и т.д.); затем в наши дни также субъективность осязаемости, пространства и времени. Физическая действительность становилась все более и более чуждой нам. Сначала она стала не соотнесенным более ни с каким субъектом, мыслимым без перспективы бытием тел в пространстве; затем

– лежащим в основании мира пространственным бытием атомарных частиц массы, лишь количественно отличающихся друг от друга своей величиной и своим движением; теперь, наконец, она сделалась к тому же недоступной для нашего представления, и остается постижимой для нас только в математических формулах. Если таким образом мы познали неизмеримо далекую, проявляющуюся только в измеримостях действительность, то одновременно стало также непостижимым возникновение «явления» мира для нас. Это явление, под конец, само могло стать для нас совершенно действительным, однако так, что отныне нигде нет более «настоящей» действительности. Все по-своему есть действительность, и все есть в то же время не более чем перспектива.

То же самое происходит и с нашим знанием о *существовании человека*.

Действительность этого существования полагают постичь реалистически, будь то в хозяйственных обстоятельствах, будь то в дипломатически-политических акциях, будь то в разнообразных социологических порядках, в духовных началах и т.д. Объявляя решающими отдельные взаимосвязи, и делая все остальное, как производные от них, как надстройку, второстепенным, запутываются в некотором сознании действительности, которое тут же вновь разлагается под действием критического познания. Все эти поддающиеся изучению действительности суть не подлежащие сомнению факторы; но и здесь мы тоже нигде не встретим, рассматривая их, «настоящей» действительности; доступное для изучения, и даже сумма или порядок того, что доступно для изучения, никогда не есть целое.

Если с приобретением определенного познания действительность как бы *постоянно отступает от нас*, так что критическое исследование в принципе не способно ответить на вопрос о том, что такое действительность, то кажется все же, что действительное остается в качестве *отдельного фактического обстояния*. Факт – говорят, к примеру, в таком случае – или есть, или его нет. Здесь – нечто такое, чего ничем не поколеблешь.

Противоречащие друг другу воззрения, даже враги, должны признать в факте нечто общее им обоим. То, что наличествует, что случилось, что было сделано, – это, мол, в каждом случае кто-нибудь непременно знает, или же это хотя бы должно быть возможно знать. Однако это – заблуждение. *Во-первых*, обнаруживается *нескончаемость* всего фактически индивидуального, а во-вторых – *безграничная толкуемость и перетолкуемость* (*grenzenlose Deutbarkeit und Umdeutbarkeit*) всякого фактического обстояния. Если мы хотим определенно постигнуть некоторое фактическое обстояние, мы уже должны сконструировать его. «Все фактическое есть уже теория». Нескончаемость и перетолкуемость всякого отдельного факта остаются, даже в случае, если будет преодолено все лишь обманчивое, всякая очевидная ложность, всякое затемнение, умолчание и затушевывание.

Всякий раз, желаю ли я уловить действительное в целом или же как отдельный факт, – действительное составляет, в конце концов, *недостижимую границу* методического исследования.

На *втором пути* – пути практики – мы ищем действительности как нашего собственного бытия.

Наше существование как таковое оставляет нас неудовлетворенными в своем постоянном стремлении к большему (*Drang nach mehr*), которое нескончаемо, лишено конечной цели, знает себя тем более бессмысленным, что с несомненностью видит перед собою свой конец. В поступке, в творении, в славе, в в *Schelling F.W.J. Saemmtliche Werke. Abtheilung II, Band 3. Philosophie der Offenbarung, Theil 1. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856* оздействии на потомков оно обретает себе только вторую жизнь на немного более продолжительный срок, но не может скрыть от себя того, что и эта длительность во времени тоже находит себе абсолютный конец в молчании мироздания (*im Schweigen des Weltalls*).

Тогда мы ищем действительности подлинного бытия в *самобытии* нашего независимого существа. Но чем решительнее мы есмь самость (*wir selbst*), тем с большей определенностью узнаем, что мы есмь самость не

исключительно сами по себе, но что мы бываем дарованы себе. Даже и собственная подлинная действительность экзистенции не есть «настоящая» действительность (*Aber je entschiedener wir wir selbst sind, desto entschiedener erfahren wir, daß wir es nicht durch uns allein sind, sondern daß wir uns geschenkt werden. Auch die eigene eigentliche Wirklichkeit der Existenz ist nicht „die“ Wirklichkeit*).

Желая сознательно постигнуть на этих путях действительность, так чтобы в конце концов мы *знали* ее или даже *сами были* ею, – мы попадаем в бездонность. Таким способом мы не знаем действительности, как иного, и не имеем ее, как свою самость. Все пути – путь к конкретным наукам, путь к самим вещам, путь к наличному объекту, путь к онтологическому знанию какого бы то ни было рода – ведут нас, если мы ограничиваемся этими путями, только к *способам* действительности через способы знания, которые как таковые остаются неудовлетворительными.

До сих пор наше философствование только расчищало место (*hat... nur aufgeräumt*). На основе этого *критического* философствования мы ищем *другого* философствования, в котором мы найдем путь возвращения к действительности. Мы ищем философствования, которое хотя и имеет своей предпосылкой все возможные способы действительности, т.е. желает неограниченно овладевать ими и познавать их, но проходит через них к *самой действительности*. Здесь она. Здесь философствование должно оправдать себя делом. Как происходит это оправдание в осуществлении конкретного философствования – это можно показать только самим его осуществлением. В кратком изложении его приходится заменить примерами. Я беру в качестве примера абстрактное мышление, называемое в узком смысле слова спекулятивным, смысл которого, может быть, возможно почувствовать уже в простом намеке.

Подлинная действительность – это бытие, которое *не может быть мыслимо как возможность*. Что это означает?

Действительность, существование которой я постигаю на основании причин, в силу которых она стала, при других обстоятельствах могла бы стать также и другой. Познанная действительность, как познанная, есть *осуществленная возможность*; будучи мыслима, она сохраняет характер возможности. Даже мир в целом, поскольку я мыслю его, есть один из возможных миров. Поскольку я познаю действительность, я помещаю ее тем самым в пространство возможности.

Но там, где сама действительность – там возможность прекращается. Действительность есть то, что уже не может быть более переведено в *Schelling F.W.J. Saemmtliche Werke. Abtheilung II, Band 3. Philosophie der Offenbarung, Theil 1. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856* возможность (*Wirklichkeit ist, was nicht mehr in Möglichkeit übersetzt werden kann*). Там, где я ещё постигаю некоторую действительность, а затем познаю ее как одну из возможностей – там передо мною явление, а не сама действительность. Мыслить я могу только то, что я мыслю в то же время как возможность.

Действительное есть поэтому то, что оказывает сопротивление всякому помышлению (*Das Wirkliche ist daher das, was gegen jedes Gedachtwerden Widerstand leistet*). Это высказывает Шеллинг: «То, что всего лишь – то, что только существует, есть как раз то, чем сокрушается все, что хотело бы подступить к нему от мышления...» (Шеллинг II, 3, 161)<sup>14</sup>. Мышление не может собственной силой достичь действительности. Оно терпит кораблекрушение на действительности. Только оно может дать почувствовать по отталкиванию своего бессилия, что здесь нужен скачок в среду самой действительности (*Es kann nur durch den Rückprall seines Nichtkönnens fühlbar machen, daß es auf den Sprung ankommt in die Wirklichkeit hinein*).

---

<sup>14</sup> Ясперс цитирует здесь и далее «Философию откровения» Шеллинга в следующем издании: *Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abtheilung II, Band 3. Philosophie der Offenbarung, Theil 1. Stuttgart-Augsburg: Cotta, 1856. (Прим. перев.)*

Вполне мыслимая действительность уже не была бы больше действительностью, а только чем-то *привходящим* к возможности, была бы не истоком, а стало быть, не серьезностью, а чем-то производным и *вторичным*. В самом деле, в то мгновение, когда мы мним, будто превратили всю совокупность действительности в мыслимость (*Denkbarkeit*), т.е. поставили эту совокупную мыслимость на место действительности, нами овладевает чувство ничтожности. Тогда мысль о том, что могло бы и не быть никакой действительности, служит знаком того, что ничто мыслимости довлеет себе (*das Nichts der Denkbarkeit sich genug ist*). Но его не довольно нам, испытывающим в этом ничтожении действительного свое собственное ничтожение (*Vernichtungung*). Скорее напротив, сознание действительности освобождает нас из мнимого мира того, что лишь мыслимо (*Vielmehr befreit uns das Innesein der Wirklichkeit aus der Scheinwelt des nur Denkbaren*). Если, трансцендируя, мы наталкиваемся на действительность, то мышление уже не является первым началом для нас, но, поскольку мышление понимает себя в действительности мыслящего и в отталкивании от немыслимого (*das Denken sich in der Wirklichkeit des Denkenden und in dem Rückprall vor dem Undenklichen versteht*), оно производно от действительности. «Не потому есть бытие, – говорит Шеллинг, – что есть мышление, но мышление есть потому, что есть бытие» (II, 3, 161 прим.). Если же мышление даже сомневается в действительном, то Шеллинг, ввиду этого немыслимого и предмыслимого, этого непромыслимого действительного (*dieses undenklichen und vordenklichen, dieses unvordenklichen Wirklichen*), отвечает: «Бесконечно существующее, именно потому, что оно таково, вполне гарантировано также против мышления и всякого сомнения» (II, 3, 161).

Также и сама *действительность мыслящего* предшествует его мышлению. Мы – *распоряжаемся своими мыслями*. Мы, поскольку мы действительны, не подчиняемся некоторой системе мышления, некоторому мыслимому бытию. То, что я мыслю, есть возможность также и в силу того, что я могу избрать его или отвергнуть.

Что бы я ни мыслил, ни в каком мышлении и ни в каком мыслимом я сам, как целое, не уничтожаюсь. Напротив, мое мышление подчинено моей действительности, если только эта действительность не есть моя самость, а только сторона моего эмпирического существования, которая сама с полным правом должна быть подчинена другому; или если я вообще не есмь самость, если я отрекся от своей действительности и тогда в самом деле, не осознавая того, подчинен иному, чем бы это иное ни было.

Если действительность, как *мыслимая* действительность, ускользает от нас, но все-таки живо присуща нам как то, что, объемля все, *поддерживает* нас, и если присутствие ее заключается в том, чего никакое мышление не может превратить в возможность, то смысл *философской мысли* состоит не в упразднении, но в *усилении* этой *немыслимости* подлинного. Терпящее крах мышление должно дать нам ощутить мощь действительного.

Спекулятивную мысль необходимо защитить от *неверного понимания* (Mißverständnis).

В мысли о действительном, которое не становится возможностью, я восхожу мыслью к действительному (denke... an das Wirkliche hinan). Если я трансцендирую таким образом к действительности при помощи категории возможности, то возможность и действительность перестают быть категориями. Но если они вновь становятся определенными категориями, а значит, если вместо трансцендирования с этой мыслью к действительности эта мысль становится как бы знанием о действительности как о лишенном возможностей, то возникает мнимое знание о познанной необходимости действительного (ein Scheinwissen von der erkannten Notwendigkeit des Wirklichen). Это уклонение трансцендирующего смысла в некое знающее обладание (wissendes Haben) дает себя знать в том способе, каким мы внутренне переживаем эту мысль (ибо пустая мысль, вообще не становящаяся опытом для нас, и без того ничтожна).

Мы подавленно предстоим якобы *познанной* действительности, лишенной всякой возможности. Ибо наше движение через возможности – это дыхание наше-

го существования во времени, это условие нашей свободы. Грубая фактичность, неотвратимая необходимость, однозначность сущего, если мы признаем их абсолютной действительностью, как знаемые, одолевают нас, и мы задыхаемся.

Однако с подлинным трансцендированием, в котором мы не позволяем мысли вновь сорваться в конечное знание, во всяком явлении, во всем мыслимом для нас, остаются именно возможности, и многозначность являющегося фактического остается неприкосновенной. Только в движении через эту многозначность мы достигаем того покоя, который есть уже не давящая угнетенность перед лицом лишенной возможностей фактичности, но обеспокоенность (*Betroffenheit*) вечной действительностью, открывающейся в бесконечности временного явления, и глубокая удовлетворенность в этой обеспокоенности.

Как только я мыслю, снова является возможность (*Sowie ich denke, ist wieder Möglichkeit*). Поэтому мышление, с одной стороны, вновь и вновь творит для нас во временном явлении пространство возможного, в котором остаются при нас наша свобода и наша надежда; поэтому, с другой стороны, мышление прекращается перед той вечностью действительного без всякой возможности, в которой нам не нужна уже никакая свобода, в которой мы находим покой.

Попытаемся представить второй пример, чтобы дать почувствовать смысл действительности: *Действительность является нам как историчность.*

Вечную действительность мы нигде не находим как некое *вневременно наличное иное* (*ein zeitlos bestehendes Anderes*) и не находим ее также как *постоянное во времени* (*in der Zeit Bleibendes*). Скорее, действительность существует для нас как *переход* (*Übergang*). Она обретает существование, коль скоро ее тут же вновь оставляют как существование. Она не получает формы долговечности, или формы устойчивого порядка, но обретает только вид краха.

Эту неустойчивость и переходность действительности как явления можно представить себе так:

1. *Человек* есть ничтожество, как пылинка в безграничном мироздании, – и он же есть глубина, как существо, способное познавать вселенную и заключить ее в себе как познанное. Он есть и то, и другое, он между тем и другим. Его колеблющееся бытие не есть *наличная действительность, которую бы можно было констатировать*.

2. В *истории* человека нет какого-либо возможного окончательного состояния, не знает длительности совершенства, нет цели. Во всякое время возможно *совершенство*, которое есть также *конец* и *гибель*. Величие и существенность человека подчинены условию своего мгновения. *Действительное* открывается только *переходу* – причем не произвольному мгновению простого сбывания, но исполненному мгновению, которое неповторимо, незаменимо есть присутствие самой действительности в исчезновении, – решительно для пребывающей в нем экзистенции, в отблеске – для наблюдателя, достигающего в акте понимания до этого непонятого.

3. *Мировая действительность* не становится какой-либо целостностью, с которой бы человек мог отождествиться и стать таким путем подлинно действительным. Действительность, как мир, всегда бывает уже утрачена. *Представления о совершенстве* целого являют лишь обманчивую гармонию, – все равно, мыслят ли эту гармонию как завершающий порядок прозрачного разума, или как целое всежизни (Alleben), или как постоянные соглашения о справедливости в борьбе, или как круговорот, или как процесс упадка и необходимого затем восстановления, или как бы то ни было ещё.

Находясь между всем и ничто, будучи неизменно лишь переходом, не имея возможности достичь совершенства во всеохватывающем целом, человек во всяком случае *действителен* лишь как *историчный* человек. Постигнуть действительность историчности не означает знать ее как историческую действительность и затем сообразоваться (sich richten) с этой действительностью (выводить, к примеру, из знания о месте эпохи в совокупности истории задачу этой эпохи и мою задачу в ней).

Но это значит – *проникать в исток, отождествляясь с конкретной во времени являющейся действительностью*, в которой я нахожусь (*eindringen in den Ursprung durch Identischwerden mit zeitlich konkreter erscheinender Wirklichkeit, in der ich stehe*).

Для этого есть много формулировок, которые, оказываясь, возможно неверно понять (*mißverstehbar werden*) как наставления для поведения, но которые остаются истинными как указания на способы исторического осознания действительности (*Weisen des geschichtlichen Innewerdens der Wirklichkeit*): удовлетворить требованию мгновения; служить задаче дня; совершить то, чего никто за нас не совершит (*das Unvertretbare vollziehen*); быть всецело присутствующим (*ganz gegenwärtig sein*). Далее: найти глубину настоящего при помощи положенного в прошедшем основания и того пространства возможного, из которого выходит навстречу нам будущее; припоминание и видение будущего становятся действительностью настоящего, а не далями, в которые мы убегаем из нашего настоящего; они усиливают присутствие настоящего до вечного настоящего (*ewige Gegenwart*). Действительность может быть только присущей (*gegenwärtig*), а как присущая – историчной, неповторимой.

Единственно лишь благодаря историчности я удостоверяюсь в подлинном бытии трансценденции – только благодаря трансценденции преходящее существование становится историчной субстанцией.

Попытаемся привести третий пример. Подлинная действительность есть для нас только там, где она *едина*.

По мере высветления мира в нашем познании действительностей всякое единство поначалу *утрачивается*:

1) Всякий прогресс познания лишь с тем большей определенностью показывает, что *мировое бытие* открывается для познания только *в скачках от одного способа бытия к другому*. Между неорганическим процессом природы и жизнью, между жизнью и сознанием, между сознанием и духом обнаруживается, по мере того как познание становится более ясным, *непереходимая*

пропасть, – и все же, поверх всех этих скачков, остается совместность (*das Zusammen*), остается единство, как предпосылка и задача познания, пусть и отступающая каждый раз все дальше и дальше от нас.

2) Человек *не может правильно обустроить мир* в его целом как *единый мир*, в смысле некоторой окончательной наличности и длительности его существования. Всякое осуществляемое обустройство мира сразу же обнаруживает в себе некую невозможность, зачаток гибели этой формы и неудержимое стремление вперед в беспредельную даль – и все же мы непрестанно стремимся к единому, замыкающемуся в себе, самодостаточному обустройству.

3) Там, где человек осознает свое *самобытие* как исток, там сразу же проявляется и *надломленность* (*Gebrochenheit*), во-первых, в силу незавершимости осуществления этого самобытия в некотором складывающемся в единство существовании, во-вторых, в силу множественности истин встречающих друг друга экзистенций. И все же существенная черта самой экзистенции есть желание натолкнуться в коммуникации на то единое, которое связует между собою даже и самых далеких, и к составу которого принадлежат все.

Каждый из этих способов разорванности бытия – это претензия к нам, *чтобы мы не пожелали увидеть уже в этом разорванном – самой действительности*. Мотив нашего разума, влекущий к единству, позволяет признавать подлинную действительность лишь там, где мы встречаем ее не в рассеянности, не в этих передних планах множественности (*Vordergründe der Vielfachheit*), но в единстве: единый Бог, единый мир, единое целое природного процесса, единая истина, единство наук, исторично-единое в мире, – всюду, где только что-то бывает существенно для нас, – все это требования, без исполнения которых, как нам кажется, наступит не просто хаос, но недействительность разделенного.

И однако, желая постичь единство, мы постоянно *сбиваемся с пути*. Так, мы склонны бываем признать предпосылку *суженной истины, как единой* (и абсолютизируем тем самым убедительную значимость правильного рассу-

дочного познания конечных вещей в мире, объявляя ее истиной вообще); или мы считаем *мир как целое* познаваемым неким единым способом (и абсолютизируем относительное целое физического или биологического познания, объявляя его целокупностью самого бытия); или мы не приметно для себя самих придерживаемся предпосылки, гласящей что только *один способ человеческого бытия* есть истинный идеал человека (и абсолютизируем тем самым некоторую историчную форму).

Единство в самом деле нельзя постичь как непосредственную данность, или как содержание знания, или как идею, или как институт. Всякий путь удостоверения в едином бытии, как в некотором лишь имманентном бытии, приводит, скорее, к разрывам, скачкам, нестыковкам, незавершимостям. Даже самое решительное осознание нашей собственной самости растет вместе с основополагающим знанием того, что мы, как возможная экзистенция, становимся самостью только с другой экзистенцией: даже и экзистенция не замыкается в самой себе, как единая. *Единство* есть, если оно есть, *только в трансценденции*. Начиная от нее, мы принимаем его в мире; единый Бог делается ощутим для нас в безусловном, исключаящем единстве нашего жизнеосуществления. Единство, в трансцендировании по ту сторону всякого имманентного единства, есть сама действительность. В трансценденции есть истинное единство как опорная уключина (Angel) всякого превращающегося единства в мире, единство, как прообраз всякого зримого для нас, отражающего единства.

Во всех трех наших примерах мы получаем указание на некоторый сходный опыт:

1) Действительность *уклоняется* от нас и может *устоять* только в трансценденции.

После каждого оформления действительности в некоторой *определенной* возможности знания (Wißbarkeit) снова возникал вопрос: что такое *сама действительность* и как она делается доступной в живом присутствии? Я теряю трансценденцию, если, *предвосхищая*, полагаю, будто имею ее уже в некотором постижимом

мировом бытии как таковом. Философствуя, мы сопротивляемся своей склонности фиксировать действительность в чувственно-осязаемом, обладать ею созерцанием в формах, желанию знать ее в рационально надежном виде в наших спекулятивных мыслях. Это всегда одно и то же: если мы хотим напрямую овладеть действительностью, говорим непосредственно о ней, полагаем, будто знаем ее в мыслях – вместо того, чтобы в трансцендировании через обретение действительности прикасаться к нашей собственной экзистенции, – именно тогда, когда мы думаем, что при помощи критических и ловких операций совсем близко подошли к ней, – она нам обыкновенно и не дается (*pflegt es sich zu versagen*).

2) Путь философствования к действительности был в наших примерах *мышлением при помощи категорий, выходящим за пределы этих категорий* (*ein Denken mit Kategorien über diese Kategorien hinaus*). Категории – такие как единство, возможность и т.д. – суть определенные формы сущего для нас. Трансцендирование по ту сторону этих категорий есть как бы заклинание действительности. В своем мышлении мы хотели бы проникнуть туда, где мышление становится тождественным с действительностью, но при этом мы испытываем толчок (*Stoß*), состоящий в том, что мышление отталкивается от действительности (*das Denken vor der Wirklichkeit abprallt*). Однако мышление, трансцендируя благодаря опыту толчка по ту сторону себя самого, может некоторым незаменимым образом косвенно сделать действительность живо присутствующей для мыслящего человека.

3) Некий коренной опыт говорит нам, что действительное не просто «есть». В том способе, каким это действительное является нам, *что-то не в порядке*, если мы будем мерить его критерием постижимости для нас, меркой совершенства, правильности, длительности. Нам представляется, как если бы мы выпали из действительности и только благодаря истине вновь возвращаемся к действительности.

Поэтому также всякое явление действительности во времени бывает неадекватно. Что бы ни было, оно должно измениться.

А потому непосредственно постижимое в имманентном бытии лишь в своей *прозрачности* есть явление действительности.

Если поэтому – в неверном понимании наших трех примеров – спекулятивная мысль, вместо того чтобы трансцендировать при ее посредстве, воспринимается так, как если бы с этой мыслью мы через некую *оконечивающую рационализацию* знали само *действительное*, то и сама эта мысль *извращается* в непрозрачное мировое бытие некоторого рационального содержания.

*Грубость факта* (das Brutale des Faktums) не есть лишенное возможностей бытие-действительным. Лишить какое-нибудь мировое бытие его возможности, и полагать его затем, как эту доступную знанию действительность, абсолютным – значит устранять трансценденцию, ослаблять свободу, вводить в заблуждение о действительности.

*Объективность особенного в его исторически-индивидуальной зримости* не есть экзистенция в ее историчности. Считать абсолютной действительностью историчность, как эту особенность в историческом многообразии существующего, – значит устранять трансценденцию в чистом своеволии.

*Единство* в некотором мыслимом для нас – будь то нумерическом, или логическом – виде не есть единство безусловной действительности. Единство в мире, будучи известно, объективировано и требуется как таковое, не есть уже более трансцендентное единство, а есть нечто суженное, обособленное, механическое или систематическое (ein Verengtes, Abgesondertes, Mechanisches oder Systematisches).

И все-таки трансценденция есть только там, где прекращается возможность, она не существует во времени без историчности, и ее нет без единства.

4) Действительность и опыт действительности вовсе не самоочевидны. Кажется, правда, что присутствие действительного возможно каждое мгновение, но чаще всего действительность словно бы исчезла. Мнения, представления, привычки и витальное чувство жизни

служат ненадежными носителями мнимой действительности (Scheinwirklichkeit).

Поэтому толчок *о действительность* всегда есть как бы *прорыв сквозь кажимость* (Durchbruch durch den Schein), новый, подлинный, опорный для нас опыт.

Этот опыт действительного я приобретаю, только *приходя в себя самого* (indem ich zu mir selbst komme). Трансценденция, неслышная в смысле доступного опыту бытия, говорит внятно лишь для экзистенции. Моя собственная действительность существует поистине лишь в том способе, *каким я знаю действительность*, и в том, *что я знаю как действительность*. Тот способ, *каким мы касаемся* лишенной возможностей действительности, *каким мы в нашей историчности и через нее принимаем эту действительность как единство*, составляет нашу близость к действительности.

В осуществлении экзистенции, по мере глубины, силы и объема этого осуществления, есть словно бы степени присущности и действительности, близости к трансценденции или отдаленности от нее.

5) Во всяком *недовольстве*, т.е. повсюду, где действительность в ее глубине не входит в живое присутствие, рождается наше побуждение. *Покой* человек обретает лишь в том бытии, которое есть сама действительность.

Поразительное удовлетворение есть уже и в том одном, *что нечто есть*.

Но затем важнее всего становится для нас то, что есть. Мы чувствуем действительность не в пустом покое непотревоженности так-бытием, но только в преодолевающем потревоженность так-бытием действительного покоя, — т.е. в приобретенном, исполненном покое.

Если покой есть только в действительности, то эту действительность я все-таки могу услышать во времени только на языке конечного. Основная черта моей собственной действительности выражается тем, в какой форме я мыслю о действительности в ситуации крайней нужды, у границы. Самое глубокое довольство может быть, правда, только лишь в той действительности, которая есть *сама бесконечная и совершенная действи-*

*тельность*, из которой и в которой есть все то, что мы есмы и что есть для нас; но осознаем мы эту действительность всегда *лишь на пути явления* в историчной конкретности (Das tiefste Genügen kann zwar allein in der Wirklichkeit sein, die die *Wirklichkeit selbst*, unendlich und vollendet ist, aus der und in der alles ist, was wir sind und was für uns ist; aber immer *nur auf dem Wege der Erscheinung* in geschichtlicher Konkretion werden wir dieser Wirklichkeit inne).

Все рассмотренные нами опыты сходятся вместе: в экзистенциальном мышлении *коренные философские решения* принимаются в избрании тех способов, *какими я принимаю действительность* (die philosophischen Grundentscheidungen durch die Weisen, wie ich Wirklichkeit ergreife).

1) Первое решение философской веры состоит в том, мыслится ли возможным *совершенство мира в себе* или же мое мышление направляет *трансценденция*.

Требование чистой имманентности основывается на утверждении, будто все трансцендентное есть обман, иллюзия бездеятельных (Illusion der Untätigen), нечто воображаемое (ein Imaginäres), в которое спасаются от суровости действительности.

Имманентность навязывает нам себя в качестве самого бытия, потому что только ее одну мы можем знать (weil sie allein wißbar ist). Только имманентность может стать бытием знаемого (Gewußtsein), так же как все знаемое относится лишь к имманентности.

Однако имманентность оказывается хрупкой, в раздвоениях, разорванностях, недостатке единства, множественности в явлении, во многом незавершимом.

Чистая имманентность, несмотря на всю ее мгновенную силу, несмотря на всю мгновенную светлую ясность знания о ней, — непрозрачна и плоска, лишена безусловности верности, не знает непрерывности возрастания в любящей борьбе, не имеет в себе присутствия подлинной действительности. Она остается в безнадежности кончающейся ничем, и только маскирующей себя, борьбы за существование. Также и любви, если она

остаётся не более чем имманентной, недостает той маховой силы крыла, которая позволяет нам, в восхождении, лишь тем глубже, светлее и яснее любить все достойное любви, как если бы только теперь открывалось перед нами все бытие, – такая любовь становится суживающей страстью.

То, что остаётся лишенным трансценденции, выглядит как бы потерянным; оно всего лишь протекает (läuft bloß ab) и либо вовсе не осознает самого себя или же сознает себя чем-то ничтожным. В то мгновение, когда я позволяю бытию раствориться в бытии известного, просто исчезает трансценденция, и моя самость помрачается для меня.

Скачок нашего сознания бытия совершается поэтому в то мгновение, когда мы изначально узнаем самим своим [сохраняющимся] в разломе всего существом: что трансценденция есть *действительность* для нас в разломе всего существования (die Wirklichkeit... im Bruch allen Daseins).

Трансценденция, хотя она и сокровенна для философствования, но все же она явна (gegenwärtig) для него как действительность. Но то, что она, как кажется, говорит, остаётся двусмысленным; я должен и после того осмелиться на это силой ответственности, которой не отменяет никакое прямое высказывание божества. Трансценденция – это сила, благодаря которой я есмь самость; там, где я подлинно свободен, я есмь именно благодаря ей (Transzendenz ist die Macht, durch die ich ich selbst bin: ich bin grade, wo ich eigentlich frei bin, durch sie). Ее самый решительный язык есть тот, что говорит через самую мою свободу.

2) Второе решение состоит, далее, в том, уводит ли меня трансценденция из мира к *мироотрицанию*, или же трансценденция требует от меня осуществлять себя только в *мире*. Философская вера связывает себя (bindet sich) с миром, как условием всякого бытия для нее (так что, в самом деле, учение о чистой имманентности есть во всякое время близкая философии угроза ее совершенного опустошения). Она требует быть всецело поглощенным своим делом в мире, не считать для себя

ничего важнее того, чтобы исполнять здесь всеми своими силами то, что в данное время имеет смысл делать (чтобы в этом исполнении и из возникающей в нем действительности расслышать неустранимо двусмысленный голос трансценденции), и в то же время никогда не забывать об исчезающей ничтожности целого перед трансценденцией. Она требует историчности, знающей о своей конечности, как единственного способа осуществления. Она требует той бодрой установки, которая не «желает» смерти, но воспринимает ее в себя как силу, принуждающую целиком вступить в присутствие настоящего (*Haltung, die den Tod nicht „will“, aber in sich aufnimmt als ganz in die Gegenwart zwingende Macht*). Если философствовать означает учиться умирать, то не потому что с мыслью о смерти я от страха теряю присутствие настоящего, но потому что я усиливаю это присутствие в неослабевающем деятельном исполнении по мерке трансценденции.

И потому трансценденция есть ничто для нас, поскольку все, что есть для нас, есть в форме существования.

И поэтому же трансценденция есть все для нас, поскольку то, что есть для нас в существовании подлинное бытие, есть такое бытие лишь в соотнесенности с трансценденцией, или как шифр трансценденции.

В подобном философствовании удостоверение в действительности хотя и высказано в мыслях, однако ещё не осуществлено. Философия предстает как недейственное и не оправдывающее наших ожиданий мышление: мы нигде не встречаем «настоящей» действительности. Ибо такая действительность предполагает, что мыслящий человек желает посредством мышления усилить до ясности и надежной непрерывности то, чем он сам уже *обладает* и чем он может быть, а вовсе не то, что он желает получить нечто такое, чего он никоим образом не знал и чем он сам по себе не мог быть. Последний шаг возвращения к действительности *каждый человек должен сделать сам* некоторым не поддающимся предвосхищению образом. Философия может только

указать *путь* приближения к действительности через истину, путь овладения бытием, которое всегда живо присутствует перед нами и все же никогда не бывает открыто всем.

Совершенно иную надежду пробуждает *религия*. Держащая все на себе действительность переживается в религии как достоверное, как то, что гарантировано силой авторитета, во что веруют существенно иным, чем во всяком философствовании, способом. Действительность сказала свое слово, и ее принимают в *мифе* и в *откровении*.

Философия не может создать *мифа*. Ибо в мифе, если он есть, дана сама действительность; философия может только играть и косвенно удостоверять в мифах. Философия не может заменить откровения. Ибо в откровении, если оно есть, говорит само действительное; философствование может только молчать, поскольку здесь есть действительность – но оно сразу же начнет мыслить, поскольку здесь выступают перед нами положения, утверждения, чувственные феномены, требования в мире.

*Охарактеризуем религию*, как она выглядит, если мы усматриваем ее исходя из философии, а значит, извне. Хотя эти аспекты религии возникают с неизбежностью, следует сделать оговорку: они остаются неудовлетворительными и даже, может быть, не замечают действительности присущей религии веры. Мы выбираем несколько черт из этой характеристики. Путеводной нитью нам послужат при этом три рассмотренных нами примера философского трансцендирования к действительности.

1. Там, где *действительность без всякой возможности* есть она сама, там, если она есть для нас, она должна обрести *язык* и возможность обращения к ней (*Sprache gewinnen und ansprechbar werden*). Но поскольку язык есть мышление, а его содержание – нечто мыслимое, он сразу же мыслит бы действительное как нечто возможное, ставшее действительным лишь при условии другого возможного.

*Форма языка*, в котором становится возможно высказать чуждое сомнениям так-бытие действительного,

должна быть наружным обликом мышления, которое в то же время прекращает мыслить (*Die Form der Sprache, in der das fraglose Sosein des Wirklichen aussprechbar wird, muß die Gestalt eines Denkens sein, das zugleich aufhört zu denken*).

Подобная форма есть, к примеру, *миф* и *сказка*: здесь рассказывают некую историю, причем не прагматически (т.е. в достаточной причинной и мотивационной взаимосвязи, вследствие которой случившееся становится понятным, а тем самым становится тем, что могло бы также случиться и иначе), но как бесспорное событие, в рассказе о котором мы ощущаем только действительность «так оно есть», «так оно случилось», и в удивлении не возникает вопроса о другой возможности. Мы просто принимаем действительность как непонятным образом самоочевидную (*Die Wirklichkeit wird als unverstündlich selbstverständlich einfach hingenommen*). Нечто наглядное без понятия и без всеобщности, присущей мыслимому, есть здесь форма, в которой мы чувствуем целокупность бытия-действительным. Миф и сказка поэтому именно там, где они ничего не объясняют, где они, по меркам рациональной последовательности, причинности и цели, бывают всего бессмысленнее, могут достигать наибольшей глубины и бесконечного богатства толкований.

Но миф и сказка – это только одна из форм языка действительности. В общем справедливо будет сказать: *то, что можно рассказать только как историю*, это и есть действительность, например то, что вообще есть нечто, а не ничто; так-бытие действительного мира; первичные феномены, как явление этой действительности.

Кажется, будто только *язык фантазии* выражает действительность, недоступную ни для какого изучения.

Только *слушая бытие как шифр*, мы разумеем бесспорную действительность (*Erst im Hören des Seins als Chiffre ist das Vernehmen der fraglosen Wirklichkeit*); в слушании происходит как бы превращение не только в прозрачность, но в ту безосновную необходимость, которая не есть уже более противоположность возможности.

Язык трансцендентной действительности есть некая предметность, имеющая несравненный и невыводимый из иного исток.

Для философии – это язык *шифров*. Для религии – это присутствие действительной трансценденции в *мифе и откровении*.

Оценить этот основополагающий факт в его истоке нам мешает привычная альтернатива, знающая или только *лишенный действительности символ* фантазии, или же *чувственно-осязаемую действительность* (die gewohnte Alternative, welche nur entweder ein *unwirkliches Symbol der Phantasie* oder *sinnlich-leibhaftige Wirklichkeit* kennt).

На самом деле существует и то, и другое.

С одной стороны, *реализация* в самой чувственности, как например, воскресший Христос, который неожиданно предстает перед учениками, пройдя через закрытые двери, и в раны которого влагает свои пальцы не веровавший до тех пор Фома<sup>15</sup>, с другой стороны, *надутость* до эстетического символа, необязательно раздражающего наши чувства без всякого реального присутствия действительности в нем, однако представляющего нашему чувству удовольствия всякий раз в новой форме, из безграничного богатства исторической традиции.

Но рядом с тем и другим, или скорее – прежде того и другого – существует изначальное. Действительностью нельзя овладеть никак иначе, как только на пути *верующего восприятия*, верующего опыта. Она живо предстает нам, но – только если самобытие может воспринять ее своей собственной действительностью.

В психологическом отношении речь идет о тех представлениях, в которых вера выражает действительность. Если я держусь этих представлений и полагаю, будто в живом осознании их я уже обретаю содержание веры, то я заблуждаюсь: от меня ускользает сама присутствующая в вере действительность (es entgeht mir die Wirklichkeit selbst, die im Glauben anwesend ist). Ибо для веры важно не представление, а важна действительность того, во что веруют. Как действительность мира доступна

---

<sup>15</sup> Евангелие от Иоанна, 20, 19–29. (Прим. перев.)

через чувства, так действительность трансценденции доступна в вере – философской или религиозной, всякий раз – как иное. Пребывающий в заблуждении идеализм превращает мир чувств, так же точно как и мир веры, в кажимость, делает тот и другой производными сознания. Но философия стоит перед действительностью.

Поэтому там, где дана в присутствии трансцендентная действительность, там ее не разрушит никакое просвещение. Самое ясное изучение чувственного мира может только обострить подлинную восприимлемость (*Wahrnehmbarkeit*) трансценденции, если оно разрушает суеверные фиксации и подмены.

В *религии* же, насколько мы способны видеть, исходя из философствования, есть характерная склонность встречать трансцендентное как чувственную партикулярность – а именно, как специфически святое – в мире. Для философии же во всяком облике чувственности и эмпирической действительности может совершаться восприятие трансценденции из истока исторично многообразной свободы, как места этой способности восприятия (*Für die Philosophie dagegen kann in jeder Gestalt der Sinnlichkeit und empirischer Wirklichkeit die Wahrnehmung der Transzendenz geschehen aus dem Ursprung der geschichtlich vielfachen Freiheit als der Stätte dieser Wahrnehmungsfähigkeit*). Принципиально все может стать святым, и ничто не является – общезначимо и для всех – исключительно святым. Иными словами – кажется, словно в религии реальный символ шифра оконечивается, становясь чувственной реальностью сверхчувственного – как в эстетическом созерцании он опустошается до ничтожности простого означения (*Nichtigkeit des bloßen Bedeutens*). Отвергнутая альтернатива произвольно появляется снова, если философия усматривает религиозные содержания в их культовой, догматической, институциональной форме. Философствующий способен, может быть, с чрезвычайной искренностью быть приверженным символам веры своей религии. Он не допускает никакого отступления от них. Символы могут говорить с ним незаменимым образом и, как знаки некоторой действительности, могут становиться для него тем бо-

лее решительно неисследимыми, чем больше он хотел бы истолковать их. Но эти символы не могут сохранить для него исключительности, присущей специфически святому. Они действительно остаются для него символами лишь благодаря тому, что они бесконечны, т.е. не могут быть включены ни в какую догматику и ни в какую целенаправленную практику.

Шифр для философии есть облик трансцендентной действительности в мире, в котором все может быть шифром и ничто не является шифром убедительным для рассудка образом. Шифр невозможно истолковывать через иное. Но он перестает быть шифром и становится эмпирической действительностью, если его желают обособленно воспринимать как осязаемость (*Handgreiflichkeit*) замыкающегося в мире святого.

2. Философски мы во всякое время можем исторично с изначальностью постигнуть трансценденцию, и она лишь исторично же становится присутствием. Но это означает, что ее объективное явление не может стать значимостью и истиной для всех людей. Для религиозной же веры в откровение трансценденция заключена в исторической единственности (*historische Einmaligkeit*), которая, как эта единая неповторимость, объективно для всех, имеет исключительную значимость и составляет условие блаженства для всякого существа.

Это – если смотреть с точки зрения философии – есть превращение самой историчности. После того как глубина веры в откровение состояла в том, что она находила в историчности непреходимую основу экзистенциальной веры (*den unüberschreitbaren Grund des existentiellen Glaubens*), это превращение может привести к тому, что будет утрачена сама экзистенциальная историчность. Ибо историчность непременно окажется несостоятельной перед своим непосредственным трансцендентным истоком, если, вместо того чтобы экзистировать в своей фактической историчности, я допускаю этой историчности утонуть в одной-единственной, универсальной историчности. Веруя в абсолютную действительность некоторой, в себе самой, также лишь особенной историчности, которая будто бы поглощает в себе всякую вообще историчность,

я обрываю возможную коммуникацию с другой историчностью, чтобы насильно включить ее в свою собственную историчность в качестве материала.

Правда, то, что каждому достается в удел как его историчность, как его воспоминание, как его единое, то, что предстоит его взору на границе, стоит в неразрывной связи с некоторой общей многим традицией, которая становится тем глубже, пробуждает тем внятнее и концентрирует тем сильнее, чем более она перенимает в свое собственное воспоминание расширенную до всего множества человеческих возможностей и действительностей историчность, в ее многозначности и непрестанной подвижности. Но эта общая многим традиция не вправе – с философской точки зрения – абсолютизировать себя в виде единой, абсолютной историчности мира для всех: во-первых, потому, что другая историчность из ее собственного истока имеет свое право и должна быть не уничтожена духовно, а сказать свое слово в не прекращающемся во времени процессе вопрошания и сомнений в себе; во-вторых, потому что незаменимая историчность единичного человека не должна позволять угасить непосредственность и самобытность своего трансцендентного истока, подводя себя под всеобщность одной-единственной мировой историчности.

Это превращение экзистенции, осуществляющей себя в свободе и открытости для всякого истока, незавершенно и до безграничности исторично, в экзистенцию, замыкающуюся в некотором определенном, отвергающем все другие истоки, обязательном для всех людей и на все будущее время исполнении. Философия, кажется, отрекается здесь от своего разума.

3. Также и единое – с точки зрения философии – выглядит в религии превращенным. Оно стало здесь зримым, объективным единством в мире. В вере в откровение я принимаю единое как единство, которое есть в этом его историчном виде единое для всех, становящееся в своей историчной объективности всеобщезначимым, несмотря на историчность. Я верю в это единство в переходящем по традиции институте церкви, как объемлющей чувственной зримости. Я уже не принадлежу исторично своей церкви,

но абсолютно принадлежу к составу *единой* церкви, которая есть всеобщая, единственно истинная церковь. Тогда живая присущность (*Gegenwärtigkeit*) уже не есть более явление некоторой историчной экзистенции среди других экзистенций, но целое всеобъемлющее (*das ganze Allumschließende*). Характер этого единства нам показывают такие последствия этого положения дел:

авторитет уже не существует более в историчной борьбе, но, поскольку он един, также абсолютен и фиксирован;

я верю некоторой книге из прошедшего не так, как я доверяю великим содержаниям из других книг, но верю ей как единственной книге, через которую Бог непосредственно явил себя в откровении (*sich offenbart hat*), причем я верю в это, потому что существующая церковь как зримая гарантия объявляет эту книгу единственной священной книгой и требует этой веры;

я должен считать неистинными все другие способы историчной веры, и истинными – лишь поскольку в них живут рассеянные зачатки и частички истины, которые, однако, стали подлинно ясными и истинными только в *единой* церкви;

для меня и для всякого другого человека нет спасения вне *единой* истинной церкви;

единство существует уже не в разломе, но осязаемо воплощено и совершенно; я могу найти его в этом образе *единой* зримой святой церкви в абсолютном удовлетворении от причастности к ней.

При такой характеристике религии в ее отличии от философии – даже если бы эта характеристика не ограничилась немногими чертами, но была развита во всей полноте, – и перед лицом грандиозной историчской действительности религии закономерно возникают *вопросы*, подвергающие сомнению смысл и силу философствования ввиду его удаленности от действительности (*Wirklichkeitsferne*).

Первый вопрос:

Религия засвидетельствована героизмом страдания и действия, созданиями искусства и поэзии, исключи-

тельной силой выраженного в богословских трудах мышления. Действительность трансценденции стала несравненно ближе к нам в действительности этой веры в нее при посредстве творений, рожденных этой верой.

*Могу ли я в философствовании быть столь же решительно близок к действительности, как в религии?* Есть ли у философствования самого по себе эта действительность, из которой человеку возможно жить и которая, как религиозная действительность, устоит в любом положении?

*Ответ* таков: Действительность религии средствами философии недостижима (Die Wirklichkeit der Religion ist durch Philosophie nicht zu erreichen). Она иная – может быть, она больше – чем то, что может представить, постигнуть философия. Философия не может поставить рядом с положительностью религии никакой равной ей положительности. Несмотря на это, философствование *не лишено положительности*, причем такой, основной характер которой кажется ему если не утраченным, то все же подверженным опасности в религии.

*Философская вера* – это субстанция жизни личности; это действительность философствующего в его историчной основе, в которой он бывает дарован себе (Der philosophische Glaube ist die Substanz eines persönlichen Lebens; er ist die Wirklichkeit des Philosophierenden in seinem geschichtlichen Grunde, in dem er sich geschenkt wird).

В философствовании я без опосредования, своей самостью переживаю на опыте действительность трансценденции, как то, что не есмь я сам.

Философская вера – неспособная превратиться в институт и, быть может, возможная во всяком институте – высказывает себя и живет в сообщении философского царства духов, – в этом понимающем и преобразующем слове мыслителей друг к другу (verstehenden und verwandelnden Zueinandersprechen der Denker), – в этом никогда не постижимом с окончательностью, связующем всех несмотря на враждебность и сущностные различия, явлении единой philosophia perennis (вечной философии (лат.)), которой причастны все и которой никто не обла-

дает на правах собственности (an der alle teilhaben und die niemand zu eigen besitzt).

Философская вера есть непреременный исток всякого подлинного философствования. Этой верой (Aus ihm) совершается движение нашей собственной жизни в мире, чтобы узнавать опытом и изучать явления действительности и тем самым лишь с тем большей ясностью достигать действительности трансценденции. Однако исток, движение и цель осуществляются всякий раз только в историчной, неповторимой форме.

Философская вера, в которой мы овладеваем действительностью, поскольку она недогматическая вера, невыразима ни в каком исповедании. Мысль есть для нее переход из темного истока в действительность; поэтому, как простая мысль, она не имеет никакой ценности и осмысленна только благодаря своему просветляющему, дарующему возможности воздействию, своему характеру как внутренней деятельности, своей заклиняющей силе.

Второй вопрос:

Характеристика религиозной действительности, которую мы попытались дать, дана такой с точки зрения философствования, а не в том виде, как она высказывается из самой религиозной действительности. Не заключает ли она в себе с самого начала установки *отвергающего* толкования, заведомого *подозрения*, что в основе религии что-то неладно и не истинно? Не есть ли она уже *борьба против религии*?

На это следует *ответить*: Если говорят о религии с точки зрения философии, — а не иначе обстоит дело, и если говорят о философии с точки зрения религии, — эта характеристика неизбежно должна казаться самому описываемому неадекватной. Философию и религию понимает только тот, кто сам есть самость, все равно, является ли он собою силой философской или религиозной веры. Да было бы заблуждением полагать, будто человек, переходящий от одной веры к другой, должен отныне понимать обе эти веры, поскольку он ведь испытал их обе действительным опытом. Следует предполагать, что пришедший к религиозной вере человек, быв-

ший прежде философом, никогда не бывал в истинном философствовании, – но то, что бывает с философствующим, приходящим к философии от религиозной веры, есть, быть может, напряжение самой этой веры.

Следствие этого познания таково, что философия развивает в себе некоторую установку, которая, если сравним ее с мыслью о единой всеобщезначимой истине, отличается парадоксальным характером:

а) Философии приходится разбираться с притязанием *истины, которая не есть философия*. Она позволяет занимать себя (*läßt sich angehen*) тому, чем сама она никогда стать не может, и без чего, однако же, она не была бы тем, что она есть. Для живого философствования это – основополагающий вопрос, остающийся без окончательного ответа: как оно относится к религиозной действительности, к той действительности, которую принимают в себя в религии, и к действительности религиозно верующих людей.

б) Между философией и религией происходит борьба. Поскольку эта борьба идет не за существование в мире, а за истину, а значит, ведется не при помощи насилия, а духовно, с помощью доводов, фактов, вопросов, для нее должно иметь силу следующее правило: если противопоставляют друг другу философию и религию, ту и другую нужно рассматривать на одинаковом уровне, и непозволительно рассматривать одну из них в ее высоком, а другую – в уклонившемся ее воплощении.

*Философия*, носитель которой не имеет веры (*glaubenlos*), ибо лишен экзистенции (*existenzlos*) и впадает в пустое мышление и недействительные утверждения, уклоняется в чистую имманентность, запутывается в некотором знаемом, как абсолютном, так же точно не есть более философия, как и *религия*, укрепляющаяся в бездуховной чувственности чего-то мнимо сверхчувственного, не есть уже более религия. Тогда борьба против скудости философии, против ее разлагающего влияния, ее несерьезного характера бывает столь же оправданной, как и борьба против суеверий религии, ее фанатизирующего и разрушительного влияния, против безэкзистенциальности носящих ее в себе людей.

Однако чуждость философии по отношению к религии имеет иной характер, чем ее враждебность религии. Философское мышление дает нам ощутить исток, не находящий себе удовлетворения в форме религии. Этот исток может исполниться только действительностью, которой не дает сама философия, но возможность разумения которой пробуждается именно ею. Эта действительность выходит навстречу нам столь же непонятной, как и религиозная действительность. Именно она есть в философствующем человеке и в его мире то, чем поддерживается и полнится все.

В силу своей чужеродности религии философия, там где она сохраняет верность своему собственному истоку, *не может бороться с религией, как с неистинной*: философствование, в своем непонимании, и в неизменной готовности, и в вопрошающей воле к пониманию (*fragendes Verstehenwollen*), признает религию как истину. Вновь и вновь рождающееся удивление перед этой истиной есть элемент жизни самой философии. Отношение между философией и религией – это борьба, которая по существу своему прекращается, со стороны философии, перед лицом не постигнутого нами решающего. Философствующий человек желает существования церковной религии как единственной формы субстанциальной традиции, к которой прочно привязана также и традиция философии. Он хотел бы со своей философией быть воспринятым в напряжение религиозной действительности, но не как ее фундамент, а как один из полюсов, без которого, как ему кажется, гибнет также и сама религия.

Ибо там, где силою религии выдвигаются всеобщие утверждения и требования, притязающие на значимость в мире для всех, там мы вступаем в общую им среду вопрошания и проверки, там происходит борьба, которая не прекратится.

в) При этом философия исходит из предпосылки, согласно которой ее мнимо угрожающее религии мышление на самом деле не может представлять опасности для истинной религии. То, что не может устоять перед мышлением, не может быть подлинным, как не может

быть подлинным и то, что отказывается слушать и воспринимать вопросы (*was sich weigert, zu hören und befragt zu werden*). Непреклонное мышление явит нам то, что имеет действительный исток, с тем большей чистотой и светлой ясностью. Уклонившаяся же с пути религия совершенно оправданно подвергается угрозе нападения.

Третий вопрос:

Кажется, что история последних веков настоятельно учит нас: утрата религии видоизменяет все. Теряет силу и авторитет, и исключение. Все кажется подверженным сомнению и делается непрочным. Если делают вывод, гласящий, что ничто не истинно, и все дозволено, то никакой безусловности больше нет. Вместе с растерянностью, уже не умеющей отыскать для себя почву, рождается фанатизм, замыкающий себя в некую тесноту и не желающий более мыслить. С исчезновением религии, как присутствия трансценденции, исчезает подлинная действительность. Религия становится бессильной. Она похожа на блестящую по наружности, но внутренне уже распавшуюся фигуру: один удар – и фигура без сопротивления рассыплется в прах, но – как бы действием колдовства – рассыплется одновременно с тем, кто наносит этот удар.

В таком случае все силы, несущие угрозу для религии, признаются губительными и для человека вообще. В этом свете предстают также философия и науки. В новейшее время, с популяризацией наук, общим достоянием сделалась известная сумма пустых просветительских мыслей, сведенных в рассудочную догматику, с распространением всеобщей причастности к наукам распространилась также суеверная вера в непонятые содержания науки.

В то же самое время совершилась также утрата человеком сознания, в особенности – неудержимое исчезновение возможностей понимания человеческих содержаний, судеб, восхождений, для которых ещё до самого 19 века был язык в поэтических творениях и была действительность их в живущих людях. Если Гомер, Софокл, Данте, Шекспир, Гёте все меньше говорят людям,

то слышится обвинение, что в этом виноваты философия и науки. Они-де научили человека сомневаться во всем при помощи сугубо внешних мыслей, и они же затем лишили нас глубины жизни своим рационализмом: все, что есть, есть для них не более, чем то, что обнаруживает нам в нем его природная познаваемость, т.е. в конечном счете – только плоская фактичность.

*Вопрос заключается в следующем:* не должны ли мы отвергнуть философию как губительный и разрушительный образ мысли?

На это нужно *ответить*: подобные общие, обвиняющие утверждения о причинных взаимосвязях глубоко сомнительны. Они внушают, но устоять не могут. Нам надоели эти пессимистические или оптимистические универсальные оценки всемирной истории и будущего. Правда, мы хотим знать возможности и чувствовать необозримое, но затем мы хотим *прежде всего* быть и делать в присутствии настоящего то и тем, что возможно для нас и что должно быть осуществлено сейчас, – и что не зависит от тотального знания о всемирной истории.

Одна из задач в этой связи остается и останется задачей *философствования*: открывать себя простору объемлющего, – осмеливаться на коммуникацию в любящей борьбе через все способы бытия истины, – терпеливо и неустанно сохранять бодрость разума даже перед самым чуждым ему и перед терпящим неудачу, – найти путь домой к действительности. – Возможна ли эта задача?

Есть старое изречение, что в науках половинчатое знание уводит от веры, а целое знание вновь приводит к ней. В самом деле: знать что-то научно – значит знать критически и методически, – значит знать, что мы знаем, а чего мы не знаем, – и значит знать о границе знания вообще, – значит философски заниматься наукой (*philosophisch bei der Wissenschaft sein*). Без этого результаты науки, как положения и слова, составляют содержание суеверия.

Изречение, приложенное к наукам, можно перефразировать о философии: половинчатая философия уводит от действительности, целая же – приводит к ней

(halbe Philosophie führt von der Wirklichkeit fort, ganze zu ihr hin). Половинчатая философия, возможно, и имеет то последствие, которое приписывает ей обвинительное видение (anklagende Vision) нашей эпохи, – она, возможно, распыляется во множестве проблем, в историческом знании о доктринах, в выдумках (Einfall), в формулах, в судящем так и этак рассудке, – и теряет действительности. Целая философия, господствуя над этими возможностями, есть существенным образом то сосредоточивающее начало, в котором человек становится самостью, становясь причастным действительности.

Хотя целая философия может в форме простых, но действенных мыслей побудить к действию всякого человека, и даже ребенка, но ее осознанная разработка есть вечно незавершенная и всегда вновь повторяемая задача, хотя исполнение ее и есть всякий раз некое целое в настоящем. Сознание этой задачи, в какой бы то ни было форме, останется живо до тех пор, пока люди останутся людьми. Путь философии труден и долог; быть может, лишь немногие действительно идут по этому пути; и все же идти по нему нужно: «Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt (Но все прекрасное так же трудно, как и редко (лат.))»<sup>16</sup>.

## Послесловие ко второму изданию

Эти лекции 1937 года, давно уже распроданные, я публикую вновь, следуя пожеланию моего издателя, хотя большая часть изложенных в них мыслей есть в моем обширном труде «Об истине», из рукописей к которому они были мною тогда заимствованы. Переиздание представляется мне позволительным ввиду смысла «экзистенции» в той ситуации, в которой возникли эти лекции.

История слов «философия экзистенции» не вполне прозрачна. Первый раз, насколько я знаю, публично произнес эти слова Фритц Хайнеманн (Новые пути фи-

---

<sup>16</sup> Заключительные слова «Этики» Спинозы (Спиноза Б. Этика, доказанная геометрическим способом. Ч. 5, теорема 42, схолия. М.: Соцэкгиз, 1932. С. 222). (Прим. перев.)

лософии (*Neue Wege der Philosophie*), 1929)<sup>17</sup>; он претендует на приоритет. Но затем, некоторым анонимным процессом, эти слова лишь с годами стали ключевыми для современного философствования. В свое время я не обратил внимания на то, что Хайнеманн употребил эти слова, поскольку я использовал их в своих лекциях с середины двадцатых годов и, имея в виду Киркегора, простодушно не считал их чем-то новым. Я не намеревался и не думал проповедовать тем самым какую-то новую философию. В своих лекциях я пользовался выражением «просветление экзистенции» для обозначения частной области философии. А потому я и не воспринимал книгу Хайнеманна как действенный акт творчества некой новой современной философии, констатирующий ее существование в новом имени. Но в публичных толках Хайнеманн остался правым. Словосочетание «философия экзистенции» (относимое в особенности к Хайдеггеру как творцу философии экзистенциалов (*Existentialphilosophie*)<sup>18</sup>) было подхвачено как печать

---

<sup>17</sup> Хайнеманн, Фритц (1889–1970) – немецкий философ. Доцент и профессор во Франкфурте-на-Майне до 1933, затем в эмиграции, преподавал в Сорбонне, в это время познакомился с Г. Марселем и Н.А. Бердяевым. Профессор в Оксфорде (1939–1956), затем снова во Франкфурте. Критик экзистенциального направления в философии. Основные сочинения: *Plotin* (1921); *Neue Wege der Philosophie* (1929); *Odysseus oder die Zukunft der Philosophie* (1939); *Existenzphilosophie* (1954). (Прим. перев.)

<sup>18</sup> Ясперс, указывая здесь на Хайдеггера в связи с термином «философия экзистенции», желает в то же время отграничить его философскую позицию от того, что сам предлагает охватить этим термином, и потому, намекая на ключевой хайдеггеровский термин «экзистенциала», называет его метафизику «философией экзистенциалов» (потому прежде всего, что понимание «экзистенции» в «Бытии и времени» и у Ясперса достаточно существенно различается). «Экзистенциалы» у Хайдеггера – определения бытия существования, возникающие из его «экзистенциальной аналитики»: «Все экспликации, возникающие из аналитики присутствия, получены во внимании к структуре его экзистенции. Поскольку они определяются

сегодняшнего философствования, поскольку оно не остается логистическим и традиционным, и с тех пор оно неистребимо. Хотя все авторы, которых считают его первооткрывателями (Inauguratoren), высказываются против этого, оно остается в силе, как некий фантом, под которым самые разнородные вещи видятся тождествен-

ными. Я сам в своей «Духовной ситуации эпохи» (1931) понимал это выражение как философский способ мышления о человеке<sup>19</sup>. Моя одновременно вышедшая «Философия» только в одном из трех томов трактовала о просветлении экзистенции<sup>20</sup>. Но я тоже говорил о «философии экзистенции», причем говорил в смысле настоящих лекций, согласно которому «экзистенция в настоящее мгновение стала определяющим словом» для философии, однако сама она есть лишь одна из форм единой древней как мир философии. Хотя я и принял это выражение в качестве заголовка для этих лекций,

---

из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами» (*Хайдеггер М.* Бытие и время: пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Академический Проект, 2011. С. 44). (Прим. перев.)

<sup>19</sup> «Смысл философствования заключается сегодня в том, чтобы увериться, исходя из собственной основы, в своей независимой вере... философствование... есть вера лишь на основе своего понимания себя и благодаря ему; мыслящая философия стремится систематически доводить эту веру до ясности и связно сказать то, что действительно может быть узнано лишь в экзистенции, а не во всегда склонном оторваться от нее мышлении» (*Ясперс К.* Духовная ситуация времени (пер. М. Левиной) // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 375). И даже: Сегодня... человек... утратив свою религию, в неверии, решительнее мыслит о собственном бытии. Из этого возникают типические, адекватные эпохе философские мысли» (Там же. С. 376). (Прим. перев.)

<sup>20</sup> Имеется в виду вторая книга основополагающего труда Ясперса «Философия» (1931). В русском издании: *Ясперс К.* Философия. Книга вторая: Просветление экзистенции. М.: Канон+, 2012. (Прим. перев.)

я хотел помешать ему превратиться в лозунг. В то время оно ещё не вводило в заблуждение. Ещё не было покрывшего мир экзистенциализма Сартра<sup>21</sup>. Этот последний возник из чуждого философского умонастроения. Тогда ещё было возможно выразить этим сочетанием нечто совершенно иное.

Именно это иное было единственно близко моему намерению. Настоящие лекции были написаны в первые недели после моего увольнения с преподавательской должности ([состоявшегося] потому, что моя жена – еврейка, а не за мое никому не известное политическое умонастроение и не за мою никого не интересующую философию). *Hochstift* в лице его руководителя, профессора Эрнста Бойтлера<sup>22</sup>, несмотря на мое увольне-

---

<sup>21</sup> Сартр, Жан-Поль (1905–1980) – французский философ, драматург, писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе 1964 года (от премии отказался). Вдохновляемый философией Гуссерля, Хайдеггера, Бергсона и (будто бы) Достоевского, создал философию абсолютной свободы существования, понимаемой как свобода выбора субъектом «проекта» своей жизни. Свою философию обозначил как «экзистенциализм». Трансценденция понимается у Сартра как превосходение яйности и хотя определяющий признак человека, но без всякого намека на отношение к Богу; Сартр – создатель атеистической версии экзистенциальной философии. Основные сочинения: литературные: «Тошнота» (1938); «Стена» (1939); «Мухи» (1943); «За закрытой дверью» (1944); «Игра сделана» (1947); «Дьявол и господин Бог» (1951); «Узники Альтоны» (1962); «Слова» (1964); философские: «Воображение» (1936); «Трансценденция Эго. Опыт феноменологического описания» (1936/37); «Бытие и ничто» (1943); «Экзистенциализм – это гуманизм» (1945); «Критика диалектического разума I–II» (1960–1985). (Прим. перев.)

<sup>22</sup> Свободный немецкий фонд наук, искусств и всеобщего образования (*Freie Deutsche Hochstift für Wissenschaften, Künste und allgemeine Bildung*) – фонд во Франкфурте-на-Майне, учрежденный в 1859 году, главным образом для поддержки франкфуртского дома-музея И.В. Гёте, но также для культивирования идеалов революции 1848 года. С появлением во Франкфурте университета (1914) фонд сосредоточился на музейных и исследовательских функциях. В 1925 году дирек-

ние, настаивал на отправленном мне ранее приглашении. Я знал, что у меня больше не будет возможности для публичного выступления, воспользовался последним представившимся случаем и считал неожиданной удачей то, что эти лекции, благодаря издательству, даже смогли увидеть свет. Они были моей последней публикацией до тех пор, пока уничтожение национал-социализма не сделало снова возможной свободную немецкую жизнь на Западе [Германии]. Господствующее настроение этого труда соответствует мгновению, когда он был создан, в отношении к тому, чему не дано изгладиться в памяти.

Что я должен был говорить? Я взял слово – будучи, что символично, в дни чтения своих докладов ослаблен больше обычного телесной болезнью – но голос мой в то мгновение был почти безнадежен. Он должен был напомнить. Он двигался в пределах философии, из которой для разумных существ исходит все то, что подтверждает и дает прочность и почву, если не может поддержать нас религиозно-церковная вера.

Но здесь не встречается никаких прямых намеков на явления национал-социализма. В то время это было бы смертельно. Я принадлежал к числу тех людей, кто решил не оказаться по неосторожности жертвой аппарата террора. Ибо не только мои личные витальные предпосылки делали меня неспособным к планомерному активному сопротивлению, но, даже если бы у меня и имелись для него условия, я, как одинокий профессор, вероятно, не решился бы действовать. Казалось, что мне не остается ничего более, как ясно понимать, по крайней мере, что делают и чего хотят, и делать свои выводы. Нам необходимо было притвориться наивными, принять на себя вид чужих всему миру людей, сохранять

---

тором фонда и музея Гете стал историк литературы, впоследствии профессор во Франкфуртском университете Эрнст Бойтлер (1885–1960), которому удалось спасти библиотеку, инвентарные описи и документы музея во время войны. После войны он был редактором 24-томного издания собрания сочинений Гете. (Прим. перев.)

естественное достоинство (которое в иных положениях ещё давало защиту), а при случае – без всяких церемоний лгать. Ибо со зверями, обладающими всей полнотой власти уничтожать, следует обходиться с хитростью, а не так, как мы обходимся с людьми и разумными существами. Правда, перед нашими глазами всегда была *Caute Спинозы*, возвышенное и трудноисполнимое требование<sup>23</sup>, но следование ему все же не доставляло удовлетворения (*ihm zu folgen tat doch nicht genug*). Рискованность этого положения я высказал в моем сочинении «Вопрос о вине» (1946)<sup>24</sup> и не буду повторять этого здесь.

Личное было отражением немецкой беды (*des deutschen Unheils*). Настроение этих лекций было проникнуто знанием о начинающемся разрушении немецкой души и немецкого духа. В нашем гейдельбергском кружке с 1934 года было в ходу выражение «*finis Germaniae* (конец Германии (лат.))». Тогда мы ещё не предвидели того, что последовало затем. На фоне чудовищных событий последующих лет блекнет ничтожное в сравнении с ними положение 1937 года. Спасение возможностей немецкой жизни в результате уничтожения национал-социализма силами иностранных держав в то время было ещё скрыто за горизонтом.

Был небольшой кружок друзей, в котором мы уверенно говорили друг с другом безоговорочно открыто, с неограниченным доверием и с солидарной осторожностью. Как для них, так и для меня лично оставалась возможной только сокровенная жизнь мышления, для того

---

<sup>23</sup> Философ Спиноза избрал своим девизом латинское слово *caute* (будь осторожен), написанное под розой (роза сама по себе была символом секретности). Историки объясняют выбор девиза так, что философ, будучи изгнан из еврейской общины и решившись писать на латыни как всеобщем языке, должен был утаивать смысл им написанного. Это же имеет в виду здесь Ясперс, говоря о ситуации ученого и писателя в нацистской Германии. (*Прим. перев.*)

<sup>24</sup> *Jaspers, K. Die Schuldfrage. Heidelberg: Schneider, 1946* (переиздания: *Zürich: Artemis, 1946; München: Piper, 1965*). Есть русский перевод: *Ясперс К. Вопрос о виновности: пер. С.К. Апта. М.: Прогресс, 1999. (Прим. перев.)*

чтобы осуществлять хотя бы только в духе алиби немецкой сущности. Я сделался тем, чем никогда ещё прежде столь сознательно не был – немцем, не в национальном, а в этическом смысле. Своей собственной немецкой сущностью, в которую я верил, я противился окружающему миру, становившемуся все ужаснее, все опустошеннее, все бесчеловечнее, – перед которым, если вы хотели жить, можно было только умолкнуть.

В этих лекциях я говорил то, что можно было говорить безо всякой опасности: говорил только о философии. Это оставалось возможным потому, что национал-социалисты, от самых высших руководителей до малейших подручных, при своем решительно выдающемся интеллекте в вопросах организации, техники, пропаганды, софистики, – обнаруживали (в отличие от русских коммунистов) почти неправдоподобную глупость в отношении к духовным вопросам. К тому же они презирали философию, которую ведь, якобы, никто не понимает.

То, что сказано мною в этих лекциях, относилось не к тогдашнему мгновению, но оно было сформулировано в таком виде в безысходности мгновения. В движении мысли слышится что-то от этого духовного фона. Позднее я укреплялся в своем убеждении, когда слышал порой, что чужие мне лично люди получали при чтении этого сочинения «утешение», какое может давать нам философия своим строгим требованием.

В ситуации тотальной угрозы прозвучала присяга на верность разуму (*Huldigung der Vernunft*), обязательство в отношении к наукам, удостоверение в существенном, совершалось мышление, проникающее в основу всякого бытия, – но содержание лекций, как таковое, столь мало определялось ситуацией времени, что я не нахожу в них ни одной фразы, которую бы мог рассматривать как связанную с обстоятельствами времени, а потому оставшуюся в прошлом. То, что говорится об объемлющем, об истине, о действительности, останется в силе и без того бедственного положения, в котором мы мыслили о нем.

Базель, май 1956 года

Карл Ясперс

# Разум и противоразум в наше время<sup>1</sup>

(Три гостевые лекции, прочитанные  
по приглашению АСТА<sup>2</sup>  
в Гейдельбергском университете в 1950 году)

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ. Требование научности  
ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ. Разум  
ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ. Разум в борьбе

---

<sup>1</sup> В оригинале работа Ясперса озаглавлена *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. *Widervernunft* не есть для философа простое «неразумие» (*Unvernunft*), от которого он его в тексте прямо отграничивает, – это есть нечто, пользующееся языком разума для распространения и самооправдания и постольку не есть также безусловный «анти-разум», для которого подобная мимикрия невозможна. Воинствующую установку, противоположную по своим *следствиям* разумному самосознанию, отучающую от разумного мышления, но ради влияния на умы готовую притвориться наукой разума, Ясперс и обозначает термином, который мы передаем как «противоразум» (по аналогии с терминами «противо-ход», «противо-ток»). (*Прим. перев.*)

<sup>2</sup> АСТА (*Allgemeiner Studentenausschuß*) – в немецких университетах исполнительный орган студенческого сообщества, который представляет также это сообщество в отношениях с другими организациями; избирается «студенческим парламентом» и состоит из председателя (председателей) и референтов по отдельным направлениям работы. Аналог нашего «студенческого совета» (в некоторых восточногерманских землях орган студенческого самоуправления тоже так и называется). На этот момент стоит обратить внимание: выступить с лекциями по насущному вопросу жизни Ясперса пригласили *студенты* его родного университета. (*Прим. перев.*)

## ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ

*Требование научности*

Сегодня у нас в философствовании нет общей почвы. Исключение составляет философия томизма<sup>3</sup> для своих верующих. На значительном духовном отдалении от нее есть школы и литературные движения, сплывающиеся каждая вокруг своего учителя, самые успешные среди них: марксизм и психоанализ.

За эти краткие часы я не собираюсь рассматривать какую-то проблему. Это предполагало бы такую общую почву. Я хотел бы указать на существенное и всеобъемлющее содержание философствования, на то, в чем, может быть, мы снова находим некоторую общую почву, на нечто самоочевидное: разум.

Тем самым я указываю на древнейшее, то, что мыслили уже в продолжение тысячелетий, что порой теряли или чем пренебрегали, – то, чего мы всякий раз должны добиваться заново, и что никогда не бывает совершенно готовым. С тех пор, как некогда, студентом, я благоговейно вступил в Гейдельбергский университет и вошел в эти залы<sup>4</sup>, разум всегда означал для меня подлинное

---

<sup>3</sup> Томизм – философское и богословское направление в католической Церкви, опирающееся на учение Фомы Аквинского (1225–1274), противостоящее августинистской традиции и ориентирующееся в философии более на Аристотеля, чем на Платона и его школу. Отвергнутый и осужденный поначалу авторитетными в высоком Средневековье университетами Парижа и Оксфорда, томизм получил затем широкое распространение, а в XIX веке, после издания энциклики папы Льва XIII *Aeterni patris*, учение Фомы получило первенствующее значение в католическом богословии, что привело к возникновению в рамках неосхоластической философии школы неотомизма (Ж. Маритен, Э. Жильсон, И.Б. Лотц, К. Ранер, Э. Корет). (*Прим. перев.*)

<sup>4</sup> Ясперс в 1902–1908 годах учился на медицинских факультетах Берлинского, Гёттингенского и Гейдельбергского университетов. В Гейдельберге, после защиты магистерской

философствование. Пережив опыт половины столетия в мире и университете, я все еще не достиг цели – знания того, что такое разум.

Неотъемлемая стихия разума – это наука. О ней я буду говорить сегодня, – завтра – о самом разуме, – послезавтра – о разуме в борьбе.

Сегодня я возьму за путеводную нить марксизм и психоанализ, чтобы посредством критики этих известных Вам явлений указать на науку как на условие всякой истинной философии.

История предстает Марксу как некое целое. От первоначального состояния не знающей насилия общности, с равенством людей, но в смутности сознания и при отсутствии всякого технического развития, – путь истории пролегал через грехопадение разделения труда, частной собственности, классовых различий к сильному развитию знания и умения, которое было наиболее впечатляющим в эпоху буржуазии, принесшей с собою современную технику. Этот путь истории продолжится, вплоть до конечного состояния восстановления общности в равенстве всех, в ненасильственном, а потому не знающем государства обществе, которое принесет новое неслыханное развитие человеческого умения и творчества в свободе.

История развития труда – это ключ к пониманию всей истории. Экономические законы – отнюдь не вечные законы, но они относятся к той или иной ступени способа труда и присущей ему общественной форме. Они – ис-

---

диссертации, он в 1909 году стал ассистентом в университетской психиатрической клинике, а позднее – экстраординарным (1916) и ординарным (1920) профессором философии. В этой должности он преподавал здесь до летнего семестра 1937 года; после Второй мировой войны он возобновил преподавание и принял активное участие в возрождении Гейдельбергского университета (1945–1948). С Гейдельбергом для него было связано поэтому очень многое и в жизни, и в философствовании. В настоящее время в Гейдельбергском университете есть профессура философских основ психиатрии и психотерапии имени Карла Ясперса. (*Прим. перев.*)

торически обусловленные законы, возникающие и исчезающие.

Метод постижения этого движения – это диалектика, которая как форма нашего мышления описывает в то же время движение самой вещи. Всякое мнимо наличное бытие вырывается из состояния покоя, превращаясь в свою противоположность, пока не будет достигнут совершенный синтез в гармонической свободе всех. До тех пор каждая фаза истории порождает силы, которые преодолевают ее саму.

Это движение рождает государство как функцию насилия в интересах господствующего в данное время класса, рождает идеологии как оправдывающие идеи, но рождает также и науку и технику, которые, как остающееся навсегда приобретение, будут некогда служить бесклассовому обществу.

Все это Маркс пытался обосновать, доказать и подтвердить при помощи экономических и социологических знаний. Но при всех его деталях, во всех обширных собраниях материалов, в его пронизательных экономических теориях его окрыляет основное сознание того, что история достигла зрелости, что она непосредственно стоит перед последним превращением, которое приведет нас к истине, справедливости и свободе бесклассового общества.

Все прежние революции были только переворотами вследствие захвата власти другими группами людей, тогда как совокупное состояние, способ деятельности, способ разделения труда, способ насильственно вынужденного труда в смысле эксплуатации, оставалось без изменений. Напротив, коммунистическая революция приведет к перевороту в самом совокупном состоянии общества, вместе с соразмерным ему изменением людей вообще. Человек станет совершенно иным, и только в качестве такого нового человека будет способен основать новое общество. Сейчас, вследствие хода истории, человек еще отчужден от себя самого в силу разделения труда, ложной машинной техники (которая будет преодолена только в совершенной технике будущего), денег, характера вещей как товаров и т.д. Наконец, в пролетарии человек достиг состояния крайней

потерянности. И только в результате этой совершенной утраты совершится диалектический переход в противоположность, полное возвращение сущности человека.

Эта первая и последняя, эта подлинная, охватывающая все человеческое бытие революция обязательно произойдет, но она будет совершена самими людьми. Необходимость исторического процесса совпадает со свободой деятельности. Вся прежняя философия истории была пассивно-созерцательной, теперь же эта философия активна, она действует уже самим своим мышлением.

Ибо для того, чтобы правильно – то есть на линии исторической необходимости – действовать для этой революции, в ней и после нее, обязательно нужна наука. Эту науку приносит Маркс. Он знает, что он с ней делает, когда пишет угрожающие слова: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»<sup>5</sup>.

Страстное стремление к справедливости, возмущение несправедливостью, древние как мир и всегда тщетные, благодаря этой науке видоизменяются для Маркса, поскольку вступает из вневременного мира должествования в действительную историю. Находясь в ней, человек может исторично совершить то, что созрело в его время, как шаг к справедливости. Но если он будет идти рядом с действительной историей, действуя из некоторого абстрактного пространства, то будет уничтожен. Поэтому Маркс принципиально отвергал абсолютный масштаб во имя историчного. А этот историчный масштаб приобретает познанием истории в ее целом как масштаб переменчивый. Для этого необходима наука.

До сих пор люди, чтобы найти свое спасение, выдумывали себе утопии справедливых государственных устройств, проекты идиллической, мирной жизни в общности. Шаг Маркса «от утопии к науке»<sup>6</sup> закрывает путь к

---

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 4. (Ясперс не воспроизводит курсивов Маркса). (Прим. перев.)

<sup>6</sup> Ясперс использует название программного сочинения Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» (1888). (Прим. перев.)

этим напрасным выдумкам, чтобы, познав реальный ход истории, совершить то, что будет в ней действенно.

Возмущенные массы часто пытались предпринимать действия для улучшения своего положения – от восстаний рабов в древности до крестьянских войн и далее. Это были слепые, лишенные познания действия, приводившие к уничтожению бунтовщиков и дальнейшему ухудшению состояния их класса. Но теперь, на основании научного познания, подготавливается действенная политика, чтобы средствами насилия произвести тотальный переворот, к которому общество и так уже подошло вплотную.

Влияние Маркса было тройким: научное, философское и политическое влияние.

а) Маркс как крупный теоретик национальной экономики стоит в ряду других теоретиков. Его влияние на социологическое мышление было велико. Первое чтение его сочинений еще и сегодня включает в себе некое озарение. Как историк, он со своей точки зрения сделал остроумные наблюдения и до глубины проник в существо современных ему явлений. В этом отношении Маркс неизменно находится – в своих «за» и «против», в своем утверждении и опровержении – в общем движении научных исследований. То, что было научно усвоено Марксом и что было им критически опровергнуто, охватывает обширную область. Однако Маркс является тем выдающимся и единственным деятелем, каким он стоит сегодня во всемирной истории, не благодаря всему этому.

б) Маркс – философ. Он философ уже в своих научных исследованиях. Ибо партикулярное знание само по себе никогда не бывает для него важно. Он обладает тотальной интуицией: все особые исследования желают дать подтверждения и раскрытия этой тотальной интуиции об истории. Но эта тотальная интуиция составляет момент философской веры. Эту веру можно охарактеризовать примерно так.

Философия была до сих пор частью идеологий. Только теперь она становится истинной, во-первых, потому что от созерцания мира она достигла изменения мира, а во-вторых, потому что теперь она есть не что иное, как единая наука вообще. С этим вторым превращением прежней философии настал конец.

Новая философия слагает с себя также и само имя, она называет себя материализмом. Здесь подразумевается не материализм химии и физики, но материализм как признание основополагающей действительности человека в труде, в производстве и как тезис, гласящий, что всякая другая действительность человека должна быть выведена из этой основной. Этот материализм не знает никакой трансценденции. Вся действительность есть мир. А мир – это материальный мир труда, и ничего больше. Вместе с этим миром человек создает себя самого. Человек – это предельное существо, он довлеет себе, он – творец себя самого и своего мира. Религия, напротив, есть маскировка действительности, она есть ослабление активности человека, средство угнетения, служащее для того, чтобы скрыть это угнетение и сделать его сносным: религия – это опиум для народа.

И вот эта вера верует в единое, не в единого Бога, но в науку единства, а с этим – в единство науки и практики, науки и философии. Эта наука единства понимается приблизительно так.

История – часть естественной истории, становления природы в возникновении человека. Поэтому уже естествознание во всей его широте соотносится с человеком, оно есть существенным образом наука о человеке. Но наука о человеке, в свою очередь, включает в свой состав естествознание как нечто созданное человеком и изменяющееся. Поэтому будет только одна наука, и эта одна наука есть наука истории.

Истинная наука единства окончательно достигнута Марксом. Свобода от тенденции, объективность – неистинны, потому что из-за них утрачено единство и утверждается неисторично-абсолютная истина. Теперь выдвигается требование: стать причастным этой вере, которая ведь есть отныне научное познание, а не сугубо идеологическая вера, как раньше. Эта причастность означает отказ от объективности в пользу диалектической истины историчного становления в той точке, на которой оно находится в настоящее время. Заслуга подобной веры создает в то же время чистую совесть при тенденциозности изысканий, потому что ведь сама эта тенденция уже является исторично истинной.

Это мышление есть поэтому в сообщении одновременно пропагандой. Стиль сочинений – не стиль исследования, то есть постоянной апелляции к контраргументам, приведения фактов, которые говорят против нашего собственного тезиса, – но эти сочинения возвещают с однозначностью нечто окончательно истинное на данное время, находят только подтверждения. Они осуществляют адвокатское, а не исследующее мышление, но такое адвокатское мышление, которое уверено в совершенной истине и является мышлением не научным, а верующим.

Подлинная современная наука во всякой ее форме, – наука, в которой познают убедительным и всеобщезначимым образом, методически и объективно, – в противоположность марксистской науке единства партикулярна, не знает никакого универсального метода, обращается своими всякий раз особенными методами на определенные предметы.

Наука, как марксистская наука единства, не имеет в принципе ничего общего с этой современной наукой. Марксова форма науки есть скорее некоторая форма знания, которая на протяжении тысячелетий имела в великих философских системах значимость как тотальное знание. Для критической науки она утратила действительность, как совершенно мнимая наука. Марксово тотальное знание следует разоблачить как определенную форму этого мнимого знания, осуществлявшегося еще Гегелем и повторенного Марксом в старомодной форме при специфически современном содержании.

Для всякой веры характерно осуждение неверия. Как обладатель некоторого тотального знания Маркс, подобно богословам, был противником агностицизма и скептицизма. Он осуждает, например, Канта, который для него – скептик и в философии которого отражается для него «бессилие, подавленность и нищета немецких бюргеров»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Неточная цитата из работы Маркса «Нищета философии» (1847). У Маркса сказано: «Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров» (Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 3. С. 182). (Прим. перев.)

Энергия марксистского мышления заключается, очевидно, именно в той коренной ложности его, в силу которой оно отстаивает веру как мнимую науку. От веры идет фанатизм достоверности, имя науки дает маскировку. Свою собственную веру называют наукой. Сама она никогда не называет себя верой, но ведет себя подобно всякой догматической вере: слепа в отношении всего, что против нее, агрессивна, неспособна к коммуникации.

в) Маркс как ученый и как философски верующий неотделим от политика. Скорее, политической воле принадлежит приоритет. Его политическое влияние есть влияние веры, сама вера уже есть политическая вера. Маркс и марксисты – борцы за веру.

Поскольку Маркс без всякой иллюзии знает о реальностях насилия и власти, он включает их как решающие в свою программу действий. Он всегда думает о реальной действенности планируемых мер. Он хочет оставить дискуссии и толки, хочет последователей. Целью поначалу является диктатура пролетариата. Ее можно достичь только при помощи насилия.

У него нет никакого сознательного самоограничения этой воли к насилию. Ибо цель – истина веры – оправдывает все.

И эта политика, на основе своего знания, верит, что может то, чего не смогла сделать никакая прежняя политика. Поскольку она обладает тотальной интуицией истории, она может составить и осуществить тотальное планирование.

Если мы рассмотрим вместе с Марксом три момента – науку, веру, политику – в их единстве, то духовный фатум в них – это осуществленное Марксом уничтожение науки под именем науки.

Может быть, наиболее кратко это можно пояснить на примере смысла диалектики. Диалектика означает движение через противоположности в их превращениях, причем как движение в мышлении и в самих вещах.

Маркс совершает абсолютизацию: все диалектично, и прибавляет: но то, что до сих пор фактически происходило диалектически без сознания, теперь сознательно

будут совершать диалектически, а тем самым оно одновременно будет свободой и необходимостью.

Поразительные следствия этого воззрения таковы.

Диалектика становится причинностью. Законы диалектики понимают как законы причинности. И эта диалектика становится монокаузальностью процесса как совокупности, хочет сделать события понятными при помощи радикальных превращений в целом и полагает путем активного усиления некоторого процесса достигнуть его перехода в противоположность. Конкретно это значит: если я доведу до крайней степени разрушение капиталистического мира и всех его идеологий, этики и так называемых прав человека, которые ведь составляют принадлежность только буржуазной эпохи, то я ожидаю превращения в противоположное в рождении нового подлинного тотального человека. Разрушительное и есть творческое. Если я вызываю ничто, то само собою появляется бытие. Но это на самом деле в постижении и в практике есть повторение магической деятельности под маской псевдонауки. У марксистов магии соответствует утверждение, что они обладают неким высшим знанием.

Второе следствие – это использование диалектики для обоснования того, что желательно в данный момент. Диалектика становится самой эффективной формой софистики. Нет никакой вечной истины, никакого вечного разума. Вся действительность – это история. История – это движение. Движение – это диалектическое превращение. Тот, кто участвует в нем, при помощи своего более высокого знания, не задумываясь, переведет всякую позицию в противоположную ей. Кто хочет удержать что-либо и обосновывает это тем, чему научили его Маркс или партия, или даже фактами, тому дают понять, что он мыслит буржуазно-реакционно и должен теперь научиться мыслить диалектически. Бедным верующим запутывают голову, голова у них начинает кружиться и в силу высшего знания делается способной ко всякой позиции, ко всякому действию и всякому повиновению, – ибо это – повиновение диалектике истории, которая лучше известна мудрому учителю, нежели мне, ведь я еще

должен учиться. Эта новая наука покоряет в конце души верующих, приводя их в совершенное замешательство, в котором не остается ничего иного, как последовать приказу.

Это коренное заблуждение (*Grundirren*) столь опасно потому, что оно кажется отличительным свойством эпохи и повторяется в других движениях. На основании успехов науки последних столетий появилось некое суеверие науки, мы предали себя безграничной воле к изготовлению, мы ожидаем абсолютно всего от науки и от ее последствия – техники. Мы наклонны к тому, чтобы поставить человека, коль скоро выше его больше нет ничего, на место Бога и считать высшей инстанцией не божество, а историю.

В лице Маркса явился человек, который стал пророком в богооставленном мире в формах, достаточных для этого мира, а именно в качестве провозвестника науки, однако такой науки, которая уже не есть более наука, – в качестве повелителя не именем Бога, а именем постигнутой истории.

Единство веры, науки и действия – далее, обоснование и оправдание всего при помощи диалектики – казалось бы, этот синтез, совершаемый не в действительном единстве, а просто утверждаемый как притязание, казалось бы, так просто постичь в его невероятной фальшивости, что мы с изумлением и ужасом стоим перед фактом подобного рода веры. Ибо из общей последовательности предпринятой попытки осуществления абсурда может произойти только разрушение и безудержное насилие.

Психоанализ, оказывающий сегодня воздействие на мир, обещает нечто исключительное. Он хочет быть познанием человека как такового и носителем нашего спасения.

Возникнув на почве медицины, он совершил свой завоевательный поход по всем явлениям человеческого бытия и намеревается подчинить себе саму медицину в ее целом.

Бесспорно, что благодаря этому движению были получены фактические познания, преимущественно и

главным образом – получены Фрейдом<sup>8</sup>. Эти познания сделались составной частью научной психиатрии. Критика исследовательских методов, смысла и границ того, что было здесь получено, дана уже давно, я не буду повторять ее. Тот, кто желает знать в научном смысле, усваивает то, что стало здесь доступно знанию, так же точно, как и в области гипнотизма, однако он не переоценивает его значения.

Сегодня есть внутренне независимые психотерапевты, которые любят человека и хотели бы помочь ему. Они, каждый раз в неповторимой личной форме, разумно совершают возможное. Они используют и психоаналитические методы, не подпадая их власти. Они не организуют и не технизируют то, что всегда было и останется делом историчной коммуникации отдельных людей. Они допускают так называемый обучающий анализ (*Lehranalyse*)<sup>9</sup> для того, кто по доброй воле желает его, но не станут требовать его ни по научным основаниям, ни по основаниям веры и отвергают его в качестве условия для апробации практика в качестве врача-психотерапевта.

Но в одной, как мне кажется, все более укрепляющейся со временем черте психоаналитического движения перед нами в самом деле нечто другое. Как марксизм, так же точно и этого рода психоанализ оказывает свое воздействие не благодаря тем частным знаниям, которые он доставил науке, но силой тотального воззрения и ненаучной по своему характеру веры.

---

<sup>8</sup> Фрейд, Зигмунд (1856–1939) – австрийский психиатр, невролог и психолог, основатель психоаналитического направления в психологии и психиатрии, профессор Венского университета. (*Прим. перев.*)

<sup>9</sup> Обучающий анализ – в психоанализе обязательный элемент подготовки психоаналитика-практика: психоанализ, в котором анализу подвергается сам психоаналитик. Изредка эта односторонняя и постольку «авторитарная» практика подвергалась критике со стороны самих сторонников психоаналитической теории. (*Прим. перев.*)

Психоанализ в качестве веры возможен вследствие фундаментальных научных заблуждений, из которых я вкратце обозначу следующие:

1. Понимание смысла смешивают с причинным объяснением.

Понимание смысла совершается во взаимности коммуникации, причинность подлежит познанию помимо смысла, на отстранении как нечто иное.

При помощи понимания я не создаю, но апеллирую к свободе. При помощи причинного объяснения я становлюсь способным в известном объеме рационально-предсказуемым образом вмешаться в происходящее в смысле желанных мне целей.

Но если я смешиваю доступность смысла пониманию в пространстве свободы и возможность причинного объяснения, то посягаю на свободу. Тогда я трактую ее как объект, как если бы она существовала как нечто познаваемое, и этим унижаю ее. А к тому же я упускаю те причинные возможности, которыми действительно располагаю.

2. Сомнителен способ терапевтического воздействия. Мы знаем, что все психотерапевтические методики в руках эффективных личностей на протяжении тысячелетий приводят к успеху. Мы видим, что психоаналитические методы приводят к такому же числу успехов и /или неудач, как и другие методы. Удовлетворение, получаемое иными пациентами от углубленного занятия терапевта ими и всей их биографией, не стоило бы называть излечением. Между тем как медицина в собственном смысле слова благодаря полученным за последние полтора столетия познаниям получила возможность достигнуть огромных, почти сказочных успехов лечения, так что продолжительность жизни западного человека увеличилась в среднем на 20 лет, успехи психоанализа, по всей видимости, значительно не стали. Они едва ли и могут стать значительно, по природе вещей.

3. То, что называют неврозом, характеризуется не доступными пониманию содержаниями явлений, а меха-

низмом перевода душевного в соматическое, смысла – в чуждый смысл телесный процесс. Только незначительное в процентном соотношении число людей страдает от того механизма, или дара, или фатума, который состоит в том, что их собственные душевные и духовные действия, акты их свободы, предстают им в соматическом переводе как нечто чуждое, с чем они не могут справиться. Напротив. Большинство людей вытесняют, забывают, оставляют неисполненным, страдают и терпят самое страшное, и при этом у них никогда не наступает явлений соматического перевода.

Эти заблуждения находятся в пределах медицинской науки. Но того, кто окажется им подвластен, они поведут своими фантомами (*Vorspiegelungen*) далеко за пределы медицины и за рамки наук. Они делают возможным нечто совершенно иное.

Прежде всего, притязание на тотальное знание о человеке, о его подлинном бытии еще прежде разделения на плоть и душу. Тотализация воззрения на человека, по структуре мышления аналогичная тоталитаризму в политическом воззрении, основана на смешении познаваемости и свободы. Свобода, если ее делают предметом, – уже не свобода. Познаваемое, если его помещают в текучесть нескончаемых толкований и перетолкований, – уже не есть больше познаваемое.

Тотальное знание состоит в корреляции с практикой. Психоанализ и сеансы психоанализа (*Psychoanalyse und Psychoanalysiertwerden*) становятся подлинной жизнью, самым глубоким удовлетворением. Это – осуществление веры в потоке нескончаемых символических превращений и сошествий во ад. Эта вера, находясь, казалось бы, в непрестанном критическом движении, противится всякой критике, ставящей ее под вопрос в ее принципах. Дело выглядит так, как будто она вовсе не прислушивается к этой критике. Но она способна совершенно потеряться в нескончаемом материале возможных значений и символических фиксаций. То, что началось с потока отлучений Фрейдом в отношении к от-

ступившим от его теории учеников<sup>10</sup>, утверждение ортодоксии при помощи заявлений о еретиках, означает некоторую тенденцию, заложенную в существе дела. Эта тенденция могла бы привести через учреждение обществ, претендующих для себя на власть формулировать вероучение, к образованию сект, последствия которого в части чуждости и враждебности науке, бесчеловечности и иррациональности невозможно предвидеть. Они начинаются с безусловного требования так называемого обучающего анализа (Lehranalyse).

Подобная вера – называемая верой по характеру ее воздействия, по существу же псевдо-вера – допускает изучение ее условий и ее происхождения.

Внешне она связана с капиталистическим миром, в котором люди могут позволить себе подобного рода роскошь. И она связана с полуобразованием. Как примитивный, непереобразованный (unverbildete) человек, так и разумный, образованный человек, похоже, для таких методов недоступен.

Чрезвычайные успехи в литературе, в притоке пациентов и в признании даже от посторонних людей рождают у психоаналитиков восторги и уверенность в победе, даже если они, подобно марксистам, постоянно принимают наружный вид обиженных и преследуемых, иные склонны к возмущению и универсальному отрицанию всего того человеческого, что не принадлежит к их кругу. Ввиду этих успехов можно задуматься о том, что у значительной и устойчивой моды есть свои причины. За этим, вероятно, скрывается истинное побуждение, удовлетворяемое неистинными средствами.

Можно сказать: в пределах этой эпохи искаженный человеческий мир стремится к освобождению. Психо-

---

<sup>10</sup> Имеется в виду исключение из Психоаналитического общества сначала основателя «индивидуальной психологии» Альфреда Адлера (1870–1937) (в 1911 году), затем отца «аналитической психологии» Карла Густава Юнга (1875–1961) (в 1914 году) и последующее создание чисто психоаналитического, т.е. ортодоксально фрейдистского «Комитета». (Прим. перев.)

анализ дает ему иллюзорное освобождение, которое так же неистинно, как и сам этот человеческий мир, всего лишь отражающийся в нем. Эта претензия найти выход из искаженного бытия истинна. Действительного же ответа, как такого порядка мира, будучи принят в который человек удостоверяется в самом себе, в этой эпохе не имеется. Такой ответ заменяют насилиями, фанатизмами, терроризмами. Как на самом деле возможен такой ответ посредством просветления бытия через осуществление, в котором находит себе исполнение и усиливается до бесконечной открытости человеческая экзистенция, – таков великий вопрос этого времени. Этот вопрос, до тех пор, пока длится распад, находит ответ только от индивида с другим индивидом из глубины нашей человеческой историчной основы. Но установить эту истину намного труднее, чем проникнуть взором покровы заблуждения. На пути психоанализа, насколько я могу видеть, есть только мнимые решения.

Психоанализ становится действительностью некоторой жизненной установки, которая – соответственно требованию эпохи – понимает себя как научную, а не культово-магическую волшебную установку, но при этом является колдовством в новом обличье и теряет подлинную науку. Возникает некая готовность как к универсальному скепсису, так – заодно с этим – и ко всякому произвольному толкованию, скажем. Так, если толкование через вытеснение не удастся, то привлекают к объяснению непостижимую тотальную биографию как жизненную драму, – если потерпит неудачу и это толкование, тогда вступит в дело что-нибудь вроде индийского учения о карме, как совершившемся до времени деяния свободы, вине в прежней жизни, если, например, карциному предлагают понять как следствие некоторой свободной причины в самом человеке. Так психоанализ становится истоком беспризорного состояния научности.

Речь идет о могущественном, обусловленном обстоятельствами времени процессе самообмана путем заколдования людей, которые находят здесь содержание своей жизни, но при ложности истока оказываются вы-

нуждены впасть в безнадежную запутанность не только своего знания, но и своей сущности.

Ясность нашей научной установки становится надежной только благодаря методологической рефлексии. Эта рефлексия приводит к отличению многообразных способов научного познания от философских методов мышления. Это обширное и существенное поприще для изучения и для рефлексии.

Я хотел бы наметить здесь только одну ключевую мысль, кое-что простое, что, если мы поймем это, произведет изменение смысла всего нашего знания. Это следующая мысль: всякое знание в мире соотнесено с партикулярными предметами, добывается определенными методами с определенных точек зрения. Поэтому неверно абсолютизировать какое бы то ни было знание, придавая ему значение тотального знания.

Но этот ложный путь избирают вследствие легко напрашивающейся всякий раз иллюзии: а именно склонности считать то или иное познанное бытие-объектом абсолютным бытием, вещи – вещами в себе, предмет – самим бытием. Мы должны посредством мыслительных операций выбраться из этой маскировки, которая совершается именно вследствие самого определенного познания, если смысл известного нашего партикулярного ориентирования в мире мы считаем познанием самого бытия. Мы должны, при помощи основной философской операции, воспарить над прикованностью к объектам и подняться в объемлющее.

Это легко сказать, а исполнить трудно. Это, как нечто принципиальное, легко постигнуть, и все же, может быть, никогда нельзя вполне осуществить это. Ибо всякая ясность объемлющего достается нам только в определенной, отчетливой предметности, которую мы встречаем в раздвоении на субъект и объект. Само объемлющее невозможно постичь иначе, как только косвенно в том раздвоении, в котором всякое бытие должно являться для нашего сознания как предметность. Мы всем нашим существом ищем само бытие, но в научном по-

знании мы имеем это бытие только в объектах, которые вследствие тенденции к их абсолютизации тут же и скрывают его от нас.

Если мы это постигли, то изменяется структура смысла знания – не фактического знания – в самих науках. Этот смысл предстает нам уже не как возможность одной-единственной всесторонней теории бытия, не как догматический образ тотального знания, которое, хотя и незавершенное, в принципе имелось бы налицо и затем бы только достраивалось – но только как методологическая систематика, которая показывает мне, какими путями, при помощи каких средств и какие предметы я могу найти в каждом случае. Подобное методологически сознательное знание предохраняет от искушения догматической абсолютизацией партикулярного знания, оно освобождает от всякой определенной теории благодаря сознанию смысла теории вообще.

В частности, методологическое сознание может предохранить нас от того искажения, которое так непроизвольно напрашивается нам и снова и снова желает подчинить нас себе. Наше научное познание простирается лишь настолько, насколько мы можем уловить реальность, в наши категории и методы. Эти предпосылки движения познания в эмпирических науках не означают знания о целом опыта. Хотя я и могу познавать до бесконечности при этих предпосылках и при новых предпосылках, которые еще обнаружатся впоследствии, но я не могу предвосхитить бесконечное и превратить его в якобы уже познанный в целом, в основных чертах предмет.

Только в методологически сознательной научности я знаю, что я знаю и чего я не знаю. При помощи каждый раз особенных критериев для того или иного особенного познания я могу получить убедительно достоверное знание о вещах в мире.

Не одно и то же, знаю ли я кое-что в некотором замкнутом здании или же я открыт в безграничном мире с его перспективами. Когда я постиг это в годы юности, я попытался осуществить научность в своей «Психопатологии» – в методологическом просветлении, а не дог-

матическом изложении всей совокупности психиатрического познания. Эту книгу я считаю по ее содержанию специально-научной, и в то же время по сознательности ее формы – философской книгой.

А теперь – решающий момент: Если мы постигли смысл научности – он проявился универсальным образом только в последние столетия как современная наука – может быть, величайшее всемирно-историческое событие с окончания творческого осевого времени около 500 г. до Р. Хр.<sup>11</sup>, – то наука сделается для нас условием для всякой истины самой философии. Сегодня правдивость в философствовании уже более невозможна без науки. Мы безоговорочно заявляем себя приверженцами современной науки, как пути к истине.

Радикальное потрясение современного духа – которое так часто описывали и обсуждали – как раз и не является потрясением современной науки. Если только она методически чиста и критически осмотрительна, она совершенно не поколеблена, а скорее, только приобрела еще большую уверенность, ясность и достоверность – в пределах своих границ.

Но во многих людях пережил потрясение смысл этой науки, самоочевидность того, что наука должна существовать. Чтобы снова обрести этот смысл, нужны иные истоки, чем те, какие способна дать нам сама наука.

Науку понять нелегко. Нужно принять участие в работе этой науки, чтобы во всякое мгновение уверенно удерживать в сознании то, что она такое. Если этого нет, и если мы думаем о наружных признаках науки, об отклонениях, о применениях средств исследования для цели этого исследования, о постановке их нам на службу посредством техники, тогда мы, подобно Шелеру<sup>12</sup> и Графу

---

<sup>11</sup> Об «осевом времени» см.: Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 32–50 и далее. (Прим. перев.)

<sup>12</sup> Шелер Макс (1874–1928) – немецкий философ и социолог, классик социологии знания, один из основоположников

Кайзерлингу<sup>13</sup>, неверно понимаем науку как выражение воли к власти. Тогда мы видим науку лишь как направляемую техникой, вызываемую к жизни технической волей к власти или даже видим в ней извращение смысла истины, имеющее преходящее, исторически губительное значение. Это ложное толкование подобно духовному

---

современной философской антропологии. Профессор в университетах Кёльна и Франкфурта. В ранние годы, подвергнув принципиальной критике т.н. «формализм» кантовской и неокантианской этики, противопоставил им теорию «материальной этики ценностей». Различал в человеческой психике четыре основных слоя: эмоциональный порыв, инстинкт, ассоциативную память и практическую интеллигенцию. Всем этим слоям противостоит в человеке «дух», силой которого человек совершенно изъят из природного процесса. С позиций такой философии «духовной» жизни критиковал «техническую интеллигенцию» и ее культурные плоды. Критика эта, однако, не тотальна: ввиду того что основа мира, по Шелеру, двухполюсна, включает в себя самоутверждение жизненного влечения и обращенность духа на вечные сущности, технические достижения цивилизации могут быть встроены в контекст духовной культуры и ограничены в своем значении. Основные сочинения: «Трансцендентальный и психологический метод» (1900); «О вечном в человеке» (1921); «Сущность и формы симпатии» (1923); «Формы знания и образование» (1925); «Формы знания и общество» (1926); «Положение человека в космосе» (1927). (Прим. перев.)

<sup>13</sup> Кайзерлинг Герман Граф (1880–1946) – немецкий философ. Происходил из остзейских немцев. Учебу в Дерптском университете вынужден был прервать из-за ранения на дуэли. Окончив курс геологических наук, избрал путь свободного литератора и философа. В 1911–1912 годах совершил путешествие по миру (Средиземноморье, Цейлон, Индия, Китай, Япония, Америка), в ходе которого возник «Путевой дневник философа» (изд. 1919). Сочинение «Спектр Европы» (1928) о национальных индивидуальностях европейских народов вызвало бурную полемику. Приверженность слепому влечению иррационального «подземного мира» противостоит в человеке «вторжению духа», позволяющему проникнутому «трагическим чувством жизни» человеку освободиться от земной тяжести и проводить жизнь как игру и действие. (Прим. перев.)

покушению на самый разум, который желает науки и которому нужна наука. Ныне наступили эти злые последствия для науки от служения ее воле к власти. С ними нужно бороться с помощью разума и самой науки. Но исток науки – это не воля к власти над вещами (хотя и она имела некогда тут и там благоприятное влияние на нее), но сама воля к истине. Самые достопочтенные люди, самые бескорыстные, лишенные воли к власти, окрыленные возможностью знать, стоят в ряду великих исследователей и ученых последних веков (и другие фигуры, такие как Бэкон<sup>14</sup>, Декарт<sup>15</sup>, вспоминая которых, правда, мы могли бы думать также и об упомянутом неверном толковании самого дела). Воля к истине, это достоинство человека, составляет исток современной науки в ее существе – суверенности ее свободы в возможности знать.

Высказываться о науке с осуждением возможно только при слепоте к смыслу науки, но такие суждения происходят отчасти из коренного настроения абсолютного исторического отчаяния, эсхатологической установки, которая, правда, неопровержима, разве что философскими средствами путем обсуждения самого разума, но не может быть также и доказана. Вот уже несколько десятилетий она встречает отголосок, который готовит людей к тому, чтобы они своим собственным отношением способствовали наступлению несчастья, которое, как они видят, приближается. Те, кто настроен подобным образом, остаются обыкновенно вне пределов практики жизни или участвуют в ней беспорядочно и фанатически-слепо, содействуя разрухе, в которую они верят.

---

<sup>14</sup> Бэкон, Фрэнсис (1561–1626) – английский философ, историк, политический деятель. Основоположник английского эмпиризма. Основные сочинения: «о достоинстве и приращении наук» (1605), «Новый Органон» (1620), «Эссе» (1597, 1625), «Новая Атлантида» (1627). (Прим. перев.)

<sup>15</sup> См. прим. IX к работе «Разум и экзистенция». (Прим. перев.)

Однако же искажение смысла науки едва ли было бы возможно, если бы наука довлела самой себе. Но даже только выбор предметов для исследования непостижим из одной лишь науки. Ее собственный смысл, то, что она должна существовать, невозможно обосновать из нее самой. Она отнюдь не поддерживает себя сама. Там, где она пытается делать это, она впадает в нескончаемые ряды безразличных правильностей. Научное исследование всегда наталкивается на некий изначальный акт, который есть предпосылка науки, а не она сама, уже в тривиальном смысле заинтересованности в чем-то.

Неудовлетворенность наукой есть выражение воли к истине, которая больше того и простирается за грани того, что может быть исполнено в науках. Марксизм, психоанализ и все это множество других явлений не получили бы такого влияния, если бы они не обращались к другой жажде истины, требующей себе удовлетворения. Какова та граница науки, у которой они предлагают нам свои услуги? Это граница, заключающаяся в том, что наука, там где она выступает в чистоте, описывает не само бытие, не целую истину, а только предметы в мире в бесконечном движении вперед. Изначально мы желаем чего-то большего, чем наука.

Здесь и находится решение. Ищем ли мы этого большего в переживании, в темноте, в иррациональном как таковом, или же ищем его при помощи разума из истока возможной экзистенции?

Если мы идем вторым путем, то мышление высвобождается для просветления того, чего научно знать невозможно, также и здесь с методологическим сознанием – а именно, сознанием философских методов.

Тогда становится слышен язык всех вещей, миф становится осмысленным; поэзия и искусство превращаются в «органон философии» (Шеллинг)<sup>16</sup>. Но язык мифа

---

<sup>16</sup> «В искусстве, – писал Шеллинг, – мы имеем как документ философии, так и ее извечный и подлинный органон, беспрестанно и неуклонно все наново свидетельствующие о том, чему философия не в силах подыскать внешнее выраже-

не смешивается с содержанием знания. То, что мы воспринимаем в созерцании и что затем воодушевляет в практике жизни, непозволительно ни угашать, ни придавать ему характер некоторого знания, если разум принуждает проверить истину на деле. Эта проверка истины не есть проверка ее на опыте, но на нашем собственном существе, на восхождении или упадке самобытия от нее, на содержании нашей любви.

Но это мышление, это просветленное мышлением восприятие тоже всегда совершается в раздвоении на субъект и объект. Мы предстоим некоторому предмету, и только в форме этого раздвоения для нашего сознания возможна ясность также и о том, что по смыслу своему лежит до и по ту сторону этого раздвоения. Все, что должно ясно вступить в присутствие настоящего для нас, должно вступить для нас в раздвоение на субъект и объект. Это раздвоение невозможно устранить словами, но его можно только понять. Только в нем самом, с помощью ясности в нем, мы можем поистине и действительно превзойти его (*über sie hinauskommen*).

Мы философскими средствами приводим себя к ясному пониманию того, что субъект и объект тесно сопряжены друг с другом, что один из них не существует без другого. Но в этом, неизменно осознаваемом нами отношении есть существенное различие субъекта и

---

ние, а именно о бессознательном в действии и творчестве в его первичной тождественности с сознательным» (*Шеллинг Ф.В.И. Система трансцендентального идеализма. Ленинград: ОГИЗ – Соцэкгиз (Ленинградское отделение), 1936. С. 393*). Уже в ранней своей системе Шеллинг утверждал, далее, что «философия когда-то на заре науки родилась из поэзии» и что в настоящее время науки и философия «множеством отдельных струй вольются обратно в тот всеобъемлющий океан поэзии, откуда первоначально изошли» (Там же. С. 394); посредником для этого «возвращения науки к поэзии» послужит «новая мифология», как продукт солидарной работы «целого поколения» (С. 394–395), что предвосхищало позднейшую философию мифологии. Поэзия здесь также упоминается недаром: поэзию Шеллинг считал высшим видом и как бы квинтэссенцией искусства вообще. (*Прим. перев.*)

объекта – к примеру, субъект, как существование, как сознание вообще, как возможная экзистенция, – а тем самым и существенное различие того способа, каким субъект и объект соотносятся друг с другом. К прояснению ведут такие вопросы: Каким субъектом мы относимся к какому объекту? – как структурировано многообразие субъект-объектного отношения? – каким субъектом мы в каждом случае осуществляем очевидность некоторой истины? – где, скажем, допускаем мы подмены способов бытия субъекта и объекта? – где лежит и как проходит путь к единству всех способов бытия-субъектом и бытия-объектом?

Подведу итог.

В явлениях эрзац-веры, из которых мы взяли для примера марксизм и психоанализ, и в связанном с ними осуждении подлинной современной науки во имя своей собственной «науки» не одно только заблуждение.

К этому увлекает коренная тенденция: порыв освободиться от свободы. Мы хотим забыть о возможности подлинного самобытия ради некоторого мира мнимо понятой истории или ради психологически познанной реальности, которую мы считаем тем, что мы есмы и чем мы можем быть, короче говоря: ради некоторого ложного тотального знания. То, что способен совершить только индивид, то, из чего впервые обретают почву, направление и безусловный смысл государство, и общество, и реальность человека, мы хотели бы оттолкнуть подальше, превратив в целокупность чего-то знакомого. Мы хотели бы путем тотального планирования достигнуть такого состояния, которое автоматически дает счастье. Мы полагаем возможным осуществить человеческое бытие в некотором аналоге упорядоченного государства животных, а не в общности познающих существ, всегда идущих, с неизменной требовательностью, по пути своей свободы.

Однако мы отнюдь не должны видеть в ходе вещей нечто неизбежное, что совершается с необходимостью и в чем никто не может ничего изменить.

Этот тотальный аспект, в силу сознания фактического бессилия индивида в данном сиюминутном положении всемирной истории, объективируется, превращаясь в некое мнимо абсолютное знание. Тотальное знание, особенно же метафизическое или гностическое тотальное знание о некотором процессе в бытии – это дурной или прекрасный сон.

Но мы можем все-таки познавать ход вещей в отдельных его взаимосвязях, например как тотальное знание и следующее за ним тотальное планирование приводит к нарастанию хаоса, к уничтожению живого порядка и замене его террористически-механическим порядком, – или как психоанализ обнаруживает склонность изменить человека по тому образу, какой он составляет себе о нем, и как в силу этой тенденции он впадает в опустошение души, которое он называет болезнью и которое при таком способе познания порождает вновь, ожидая исцеления.

Но от чего же мы отказываемся на всех этих ложных путях? Этого нельзя показать как какое-то нечто, нельзя доказать как предметно наличное, его нельзя наблюдать, нельзя представить нашему взору ни в каком созерцании, ни в какой мифе, ни в каком поэтическом творении. Это – то, чем может быть человек, если он становится самим собою. Это – возможная экзистенция, а экзистенция существует благодаря разуму.

Показанные выше заблуждения следует преодолевать двумя следующими актами: во-первых, усваивая себе научный метод, с помощью которого мы постигаем неистинность тотального знания и псевдомифических объективаций, с помощью которого – больше того – закладывается основа всякой правдивости, – об этом шла речь сегодня, – а во-вторых, совершая скачок в лишенный образов, необъективируемый, сам себя вызывающий к жизни исток нашей самости – разум, – об этом я хотел бы говорить завтра.

## ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ

### *Разум*

Вчера речь шла о научности как предпосылке всякого истинного мышления сегодня. Чтобы постигнуть науку, чтобы обрести научность как надежную установку, для этого нужно проделать собственные опыты исследования, какие каждый студент начинает в лабораториях, в семинарах, институтах и в самостоятельной работе, т.е. методичного обращения с самими вещами, – а это требует от нас методологического сознания.

Но для того чтобы познать истину, науки недостаточно. Сегодня нам предстоит говорить о том «большем», о разуме, исходя из которого также впервые получают обоснование смысл науки и требование, чтобы наука была в мире.

В нашем словоупотреблении «разум» тождествен с «рассудком». Разум и действительно ни шагу не делает без рассудка, но он превосходит его.

Что такое разум? Эту великую тему философии не исчерпало мышление нескольких тысячелетий, она не получила завершеного оформления в систематическом познании. Я попытаюсь охарактеризовать разум.

Разум пребывает в движении и не имеет гарантированного содержания.

Он побуждает к критике всякой достигнутой позиции, а потому противостоит склонности освободиться при помощи окончательно-устойчивых мыслей от труда дальнейшего мышления.

Он требует рассудительности – он противостоит произволу.

Он осуществляет самопознание и, зная о границах, самоограничение немногим – он противостоит высокомерию.

Он требует неустанно слушать и умеет ждать – он противостоит сужающему сознание упоению аффекта.

В этих движениях разум с трудом освобождается от оков догматического, произвола, высокомерия, упоения, – но к чему он приходит?

Разум – это воля к единству. Энергия разума и осмотрительность его просветления возникают из вопроса о том, что такое это единство.

Он хочет не просто избрать какое-нибудь единство, но хочет искать действительного и единственного единства (*die wirkliche und einzige Einheit suchen*). Ибо он хочет того единого, которое есть все.

Поэтому разум не вправе пропустить, не может утратить, не может исключить ничего из того, что есть. Он, как самость разума, есть безграничная открытость.

Если он, исходя из своей собственной сущности, устанавливает масштаб всеобщезначимого, то кажется, что он сам не признает за этим масштабом абсолютно-го значения. Ибо для того чтобы не утратить единства всего, он сразу же обращается именно на то, что никак не обосновано этим масштабом, – на разрушающее его исключение и на требующий до всякого постижения историчный авторитет. Но он не останавливается, в свою очередь, и на них, ибо и они, по мерке требовательного единого, суть лишь нечто предварительное в нашем существовании во времени. Ни в чем величественном, ни в чем грандиозном в мире он не может найти себе покоя, заставить умолкнуть свое вопрошание.

Самое чуждое привлекает к себе разум. Даже то, что, разбивая закон дня, становится разрушительной действительностью в облике страсти к ночи, он хотел бы, просветляя, привести в бытие, дать ему язык и допустить ему исчезнуть в ничто. Разум навлечь на себя вины забвения, не хочет потерять единое в кажимости гармонии, обманывать себя, скрывая действительность. Его всегда влечет туда, где разбивают какое-то единство, чтобы в разрушении еще успеть постигнуть истину этого разрушения. В распаде всякого единства прекрасной кажимости, свидетельствующего этим распадом свою недостаточность, разум хочет воспрепятствовать

метафизическому распаду, разрыву самого бытия и подлинного единства. Разум, сам будучи истоком порядка, сопутствует поэтому даже и тому, что уничтожает порядок. Он остается совместностью жизни, слышанием самого чуждого, вторгающегося извне, терпящего неудачу.

Разум хотел бы склониться ко всему, что есть и чему должно быть поэтому возможно обрести язык, сохранить его, дать ему в полной мере проявиться из себя самого.

Чтобы смочь искать единое, ищущий сам должен стать единым. Мы слышим это требование в истории философии, высказанное в незабываемых, не особенно часто встречающихся положениях. Платон понимал человека как подлинную самость только там, где он един с самим собою, не противоречит себе, – и видел величайшее несчастье для человека в том, что человек распадается в самом себе, улавливая мнением то одно, то другое и бывая то одним, то другим, без внутренней связи, в круговороте случайности<sup>17</sup>. Кант повторил эту мысль, и Вейнингер, может быть, справедливо говорит, что этика Канта – «единственная, которая не пытается заглушить шумом многого суровый и строгий внутренний

---

<sup>17</sup> Ближе всего к этому идеалу целостного человека подходит то, что Платон говорит в конце IX книги «Государства» о «словесном подобии души» как образе единства душевной организации в многообразии психических сил и способностей и в связи с этим о противоположности действительной и показной справедливости характера, о человеке, который «будет соблюдать свой внутренний строй и будет начеку – как бы там что ни нарушилось из-за изобилия или, напротив, недостатка имущества», и не будет зависеть также от преобладающих мнений (*Платон. Государство IX 588–592 // Платон. Собр. соч.: В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 383–388*). Ср.: «Такой человек не позволит ни одному из имеющих в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством... он владеет собой; приводит себя в порядок и становится сам себе другом... Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством – мнения, ею руководящие» (*Платон. Государство IV 443–444 // Платон. Т. 3. С. 218–219 (Прим. перев.)*)

голос единого»<sup>18</sup>. Он напоминает о Гёте: «Он и все утра-  
тить сможет, / Коль остался тем, чем был»<sup>19</sup>, – и об иб-  
сеновском Бранде:

А жертвы ваши? – Все кумиры,  
Что заменяют вам вечного Бога...  
Цена победы? – Единство воли<sup>20</sup>.

Разум, устремленный к единству единого, хочет словно бы помочь всему, что есть, добиться своего пра-  
ва. Но разум, способный разбудить все спящие истоки,  
все же ничего не рождает из себя самого. Проникая  
в сердце всего того, что есть, он умеет заставить его  
биться, так что сущее придет в движение и обнаружит  
себя. Но, чтобы стать действенным, он должен постиг-  
нуть самое сердце вещей.

Поэтому разум указывает и на то, и на другое: на то  
недостижимое единое, в бесконечной увлеченности ко-  
торым он и мыслит, – и на иное в тех истоках, которые  
делаются слышны для нас, если разум вдохнет в них  
жизнь. Разум делает так, что то, что есть и что может  
быть, должно раскрываться, он – всераскрывающее  
начало. И он увлекает раскрывшееся к единому, в соот-

<sup>18</sup> «И все-таки молчание Канта... привело к тому, что его  
этика до сих пор еще мало понята. А ведь она одна только  
стремилась к тому, чтобы строгий и властный внутренний го-  
лос не был заглушен воплем толпы. Она единственно интро-  
спективно-психологически приемлемая этика» (*Вейнингер О.*  
Пол и характер. М.: Латард, 1997. С.155). (*Прим. перев.*)

<sup>19</sup> *Гёте И.В.* Зулейка и Хатем (Западно-восточный диван,  
книга Зулейки) // *Гёте И.В.* Собр. соч.: В 13 т. Т. 1. Лирика.  
М.-Л.: ГИХЛ, 1932. С. 405). (*Прим. перев.*)

<sup>20</sup> Стихи из драмы Г. Ибсена «Бранд». В русском литера-  
турном переводе:

Потери ваши? Все кумиры:  
Дух дробности – владыка мира...  
Награда ваша? Веры взлет,  
Души единство, воли силы,

Готовность к жертвам... (*Ибсен Х.* Бранд. Действие 5-е // *Ибсен Х.* Избранные сочинения. М.-Л.: ГИХЛ, 1951. С. 117  
(пер. под ред. В. Адмони). (*Прим. перев.*)

несенности с которым оно уже не утонет в ничтожестве рассеянного.

Эту краткую характеристику разума мне хотелось бы дополнить обсуждением некоторых предоставляемых разумом возможностей.

Разум составляет одно с неограниченной волей к коммуникации. Разум, поскольку он, будучи открыт всему, направлен на единое во всяком сущем, препятствует обрыву коммуникации. Если в существовании нас вынуждают к такому обрыву, разум никогда не может признать его принципиально необходимым. Разум требует от меня доверия к данной целокупностью бытия необозримой полноте возможностей, снова и снова решаться на коммуникацию. Отрицать эти возможности – для него все равно, что отрицать самый разум.

Но еще более того: для разума во временном существовании истина необходимо связана с коммуникацией. Истина, лишённая коммуникации, тождественна для него неистине. Истина, сочетающая себя с коммуникацией, всегда незавершена, в сообщении прислушивается к отголоскам и испытывает себя самое и других. Она отличается от одностороннего возвещения (*Verkündigung*). Не я приношу истину, но я ищу истину вместе с тем, кто встречается мне, слушая, вопрошая, пробуя.

Истина не может стать завершённой во времени, потому что не завершена коммуникация. Незавершённость же коммуникации становится открытостью глубины, заполнить которую не может ничто, кроме только трансценденции или того бытия, что не становится, а скорее, *есть* по ту сторону бытия и становления.

Теперь мы можем сказать: если Бог вечно есть, то для человека во времени истина существует как становящаяся в коммуникации истина.

Но перед трансценденцией исчезает несовершенство коммуникации, а значит, и истины. Во времени нас настигает не осознаваемый нами исходный пункт – единое, в направленности к которому наша коммуникативная истина получает смысл, и из которого она обретает исполнение: во времени наперекор времени (*in der Zeit quer zur Zeit*). В играющих символах мы представляем

себе эту фундаментальную действительность, в образах довременного истока необходимости коммуникации во времени или преодолевающего коммуникацию окончательного совершенства вечного созвучия. В истоке было единое, истина была такой, какой она нам сейчас недоступна. Но утраченное единое есть зов из глубины всякой временности, как если бы в рассеянности нам предстояло вновь обрести ее на пути коммуникации, как если бы замешательство во многом могло разрешиться в покой единобытия, как если бы мы никогда не достигали уже во времени некой забытой истины, но все же она постоянно предстояла нам в нашем устремленном к ней движении.

Разум же есть пространство этой неограниченной коммуникации. Но он есть только некоторый минимум. Ибо сила коммуникации появляется только из любви, из историчной экзистенции, а не из самого неисторичного разума, который сам, скорее, только от нее получает себе мотив и исполнение.

Даже и этот минимум воодушевляет философствующего. Есть высокие мгновения свободы разума во взаимности бытия всегда в то же время еще весьма чужих друг другу людей, эти мгновения встречи силою разума в пространстве абсолютной возможности. Разум в этом случае еще не есть сама действительность любви, но он, в свою очередь, есть уже свобода, а значит, условие истины и чистоты также и нашей любви.

Еще одна предоставляемая разумом возможность – это радикальное высвобождение (*Loslösung*) как путь приближения к истоку единого.

Что стало конечным и определенным, то соблазняет нас поставить его на место единого, и подобные образы мы встречаем в бесчисленном множестве исторических объективаций. Разум овладевает отрицательной силой рассудка, во всем указывающей нам пределы, способной критически разложить любую конечность, и в конце концов оказывается способной мыслить ту примечательную мысль, которая призывает отвлечься вообще от всего, что есть. Лейбниц, Кант, Шеллинг смогли задать

вопрос, сформулированный Шеллингом так: почему вообще есть нечто, почему не ничто?<sup>21</sup> – вопрос, который, очевидно, весьма недорогого стоит, представляется пустой игрой рассудка, не допускает никакого рассудочного ответа, – и который, однако, всецело овладел этими философами. Благодаря этой мысли они пережили опыт некоторой беспочвенности, из которой только некий новый способ всякого знания о бытии позволяет вновь обрести новую почву. Этот вопрос дает нам осознать присутствие бытия как то, что для нас непостижимо, непроницаемо, как то, что уже есть прежде всякого нашего мышления и надвигается на нас. Простой вопрос, ничтожный для рассудка, есть для разума форма, позволяющая нашей экзистенции по путеводной нити этой мысли подняться над всякой конечной привязанностью туда, откуда мы пришли и откуда еще прежде всякого мира<sup>22</sup>.

Этот разум, всеобъемлющий, отрицательно-отвлекающийся от всякой определенности, положительно-соотнесенный с единым, разом открывает нам существование всего того, что есть, иным. Чудесно-прозрачным способом, делая его многозначительным, как никогда прежде.

Разум осуществляет еще и другой способ высвобождения. Вечное становится присутствием только в историчном облике. Историчность есть, экзистенциально, единство временности и вечности, она состоит в том, что то, что вечно, решается как явление во времени. Мы историчны, как экзистенция во времени, а не как частный случай чего-то всеобщего.

Эта историчность означает полноту и обязательство. Мы тождественны с нею. Но мы трансцендируем ее, если при помощи разума осознаем ее характер. Мы в состоянии, сохраняя нашу историчность, возвратиться через нее самое к сверхисторичному (*Wir sind mit ihr identisch. Aber wir transzendieren über sie, indem wir ihres Charakters bewusst werden durch Vernunft. Wir vermögen unter*

---

<sup>21</sup> См. прим. 1 на стр.219 настоящего издания. (Прим. перев.)

<sup>22</sup> Обрыв фразы в оригинале. (Прим. перев.)

Bewahrung unserer Geschichtlichkeit durch sie selbst heimzukehren zum Übergeschichtlichen).

Будучи, без разума, пленниками в нашей историчности, мы становимся ограниченными в своей экзистенции, потому что не осознаем по-настоящему ее собственной историчности. Когда разум, совершая свою операцию, словно бы изымает нас из нее, он впервые приводит нас в полное сознание нашей историчности и в то же самое время готовит нам место, где мы хотя и не дома, но в соотнесенности с которым мы в присутствии будем больше дома здесь, потому что там мы связаны.

Бесспорно, разум хотел бы постигнуть мыслями рассудка, что это такое: это бытие прежде всякого явления, прежде всякого времени, прежде мира, но так же точно и бытие после него, – а вернее, ни то, ни другое, но нечто в явлении, во времени, в мире, – само подлинное, неисторичное бытие. Это – то, что не становится, но есть. Но разум не может мыслить его, а может только удерживать его чистым от осквернения ложным мышлением, которое хотело бы уловить его в свои категории, образы, словесные формации.

Если мы говорим о разуме, то нам хотя и следовало бы сказать здесь много о его многообразных видоизменениях, многое сообщить о его конкретных актах, но все это, и его основу, и то, что он есть в целом, мы неизбежно будем описывать в историчной форме. Если же порой мы мним, будто неисторично знаем здесь больше того, что можем помыслить и сказать во всегда историчной форме, то мы ищем нечто родственное.

Буддисты и даосы на другом языке говорят о ничто, о пустоте, достижение которой есть сама полнота<sup>23</sup>. Пу-

---

<sup>23</sup> Буддизм, начиная с древнейших канонических текстов, учит о «пустоте (шунья) как фундаментальном свойстве мироздания: мир пуст, поскольку он не заключает в себе самости. Монах Нагарджуна (II–III вв.) подробно развил учение о «пустоте»: все феномены мира лишены самобытия и субстанциальности, ибо все вещи возникают в зависимости от других, а не своей собственной силой. Впрочем, современные востоковеды считают некорректным понимание «шуньи» как абсолюта, «достижение которого есть сама полнота», и утвержда-

стота мыслится как восприимлющее, как всеохватывающее, – которое меньше любого бытия и больше, нежели все, – ничто, заключающее в себе в возможности богатство мироздания, и которое действительно в мудреце, достигшем познания. Это ничто, будучи высказано, с необходимостью колеблется в своей двусмысленности между бытием, которое есть одновременно руководство для достигшего его, и абсолютной пустотой, которая есть бездна и в самом деле ничем не заполнимое ничто. Мы можем сделать понятными для себя многие формулы этого мышления по аналогии с разумом, этим всеобъемлющим, в котором отвлекаются от всего, и только после этого все может быть по-настоящему восстановлено.

Если нам кажется, что пустота азиатов и разум европейцев где-то совпадают, то совпадают они не в каком-либо абстрактно мыслимом общем признаке, но в источке, на который оба они указывают.

Но историчное явление этой объемлющей истины в форме и жесте, во внешности и в атмосфере, это подлинное, которое решительно не может стать всеобщим, эта тайна явления, есть не просто индивидуальный момент всего природного, но этот индивидуальный момент, снятый в духе, одушевленный экзистенцией, сублимированный и пронизанный трансценденцией, которая, кажется, говорит через него, как разум во времени, только в абсолютно историчной форме.

Если мы – в наших попытках радикально отличить друг от друга Восток и Запад, – противопоставляем движению европейца покой азиата, то мы выражаем этим только некую полярность в самом разуме, свойственную

---

ют, что Нагарджуна хотел восстановить раннебуддийский «средний путь» между неверующим нигилизмом и метафизическим абсолютизмом.

Даосизм, с других философских позиций, также говорит о «пустоте». Лао-цзы учит: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо», и различает в основном законе (он же субстанция) мироздания безымянное и именуемое дао (*Лао-цзы. Дао дэ цзин // Дао: Гармония мира. М.-Харьков: ЭКСМО; Фолио, 2000. С. 10; 9). (Прим. перев.)*

обоим (Востоку и Западу). Это напряжение, которое в свою очередь тоже проявляется и здесь, и там исторично, но которое в явлении не может быть достаточным образом отличено при помощи всеобщих категорий. Сама историчность никогда не становится доступным познанию предметом. Мы не знаем друг о друге ничего существенного, если только не вступаем в коммуникацию друг с другом.

Явления, происходящие там, где разум не осуществляется, можно характеризовать без конца. Принцип неразумия – воля к существованию, отдающая предпочтение себе самой. Чтобы контрастно сопоставить их, можно сформулировать так:

Разум связывает, чистое существование разделяет. Воля к существованию хочет только самой себя, ставит все остальное под условие, чтобы она могла найти в нем усиление своего собственного существования. Свое своеволие это существование маскирует под покровом деловитости, а свое одиночество – в речах об общности и в жестах взаимной склонности.

Разум удерживает в открытости ко всякому объемлющему и, просветляя, углубляет всякую связь, создает непрерывность экзистенции. Неразумие замыкает существование в себе, отрекается от того, что было сказано и сделано. Привязанность к гордости и выгоде вынуждает к полезному забвению и уничтожает верность другим и себе самому. При погруженности в существование нам остается абсолютно разделяющее, пустота бытия-друг-без-друга (*Ohneeinander*). Никакое прошедшее не дает опоры, постоянно начинают все с начала. Поэтому кажется, будто все исчезает в ничто.

В то время как мышление на службе разума критично, желает истины, мыслящее существование старается найти себе самооправдание в софистике и найти достоверность своего бытия в суеверии метафизического гнозиса.

А теперь – решающий момент: разум не наличен в нас от природы, но действителен лишь в силу решимо-

сти. Он не сбывается сам собою, подобно природному процессу и подобно всей совокупности человеческого существования, поскольку оно имеет природный характер, – но вырастает в свободе.

Решимость осознает себя перед лицом человеческой общности в индивиде, когда он приходит в себя и если он знает, чего он хочет.

Взглянем сначала на человеческую общность.

Есть оптимизм, убежденный в том, что истина одержит победу. Мы должны сознаться, что рассчитывать на это никоим образом невозможно. Истина может быть уничтожена. История еретиков и есть, в немалой своей части, история такой истины, насильственно уничтожаемой в своей историчной действительности. Тоталитарные государства показывают, что можно дурачить население целых стран, скрывая от него новости, запрещая свободную публичную дискуссию, приучая к беспрестанно повторяемой неправде.

Оптимизм говорит, далее, что истина всегда приносит только добро. Но истина может иметь столь ужасные последствия для нашего конечного взгляда, что Шиллер писал: жизнь есть только в заблуждении, смерть нам истина несет<sup>24</sup>.

Только если мы проясним для себя, что в подобных общих положениях со словом «истина» связан неоднозначный и даже неисчерпаемый смысл, если мы убедимся в том, что только в контексте и только в совокупности всех контекстов и ступеней, истина есть действительно истина, и что, значит, в конечности и временности она в определенном ее выражении всегда так или иначе сопряжена с неистинной, и что это может сделаться ясным только в обстоятельной философской систематике, – тогда, вместо опрометчивого оптимизма,

---

<sup>24</sup> Строки из стихотворения Шиллера «Кассандра». В переводе В.А. Жуковского: «Лишь незнание – жизнь прямая; | Знание – смерть прямая нам» (*Жуковский В.А. Сочинения. М.: ГИХЛ, 1954. С. 120*). (*Прим. перев.*)

мы можем обрести доверие к истине, которое невозможно доказать, но которое само уже имеет характер некоторой решимости и веры.

Эту объемлющую истину имеет в виду Гёте: «Ничто не имеет величия, кроме истины, и самомалейшая истина велика... даже и вредная истина полезна, потому что она может быть вредна лишь на мгновения, а после этого приводит к другим истинам, которые должны стать полезными всегда, и наоборот, полезное заблуждение – вредно, потому что полезным оно может быть только минуту, и увлекает в другие заблуждения, которые становятся вредными навсегда».

Это доверие к истине заключает в себе неустанный труд ради истины. Истина – это не та мнимая истина, которой я обладаю и которую я полагаю иметь, когда, например, в порыве ярости я хочу «сказать всю правду». Скорее, истина заключается только в постоянном сомнении и критическом усвоении истинного. Движение по этому пути само уже есть решимость жить в мире неразумия и противоразумия, не зная, что из этого получится, в непрестанном изыскании, в попытках, с риском, и в незнании. Это – решимость, которая уже не может обосновать себя самое иначе, как в самопросветлении разума, взирающего на явления и последствия неразумия и противоразумия.

Взглянем на индивида.

Человек не находит себя уже как разумного, но как бы обращается из своего, данного ему существования (*Der Mensch findet sich nicht vor als vernünftig, sondern kehrt sich aus seinem ihm gegebenen Dasein gleichsam um*). Он не сам собой, но силой собственной свободы выходит на путь разума.

То, что он может делать это? – это тайна. Он обязан собой себе самому и все-таки не знает, как он оказался способен на это. Он видит границу своей свободы: то, что он может желать, только если он свободен, но не может желать свободы. Поэтому он знает, что он словно дарован себе самому, не зная, не испытывая, не ощу-

щая ни в каком несомненном переживании того, что он обязан собою некой другой силе. Он знает, что дарован себе самому, не зная своего истока, – дарованность, характер которой таков, что в ней мы обязаны собою себе самим, и она требует напряжения сил, открытости, доброй воли.

Этот шаг в решимости к разуму – совпадающей с решимостью к свободе, к истине, к безусловности экзистенциального решения – направлен против природы, ряда событий, необходимого. Можно назвать его неестественностью в сравнении с «невинностью природы». Это – решимость признать свою вину в выборе того, что нам приходится принять на себя, признать ответственность в принимаемом ныне решении. Она означает отказ от убаюкивающих, злых утешений, говорящих: нужно забыть, такова жизнь, – что случилось, то было необходимо, иначе это быть не могло – нет: я становлюсь свободным только в сознании вины, иначе я остаюсь рабом природы, я становлюсь свободным только в решимости, которая подобна второму рождению, преобразению, революции самого моего образа мысли. Так смотрели на это Платон, библейская религия, Кант.

Это – возвращение от моей данности-себе-таким (*aus dem Mir-so-gegebensein*) к самомышлению, как основе серьезной ответственности, – от рассеянности того, что приходит и уходит, к истоку, – от маскирующих усложнений к простоте, – от попустительства к решающему.

Наши поступки, если они имеют смысл, всегда имеют свою точку опоры в мире. Здесь, в обращении философской решимости, совершается нечто такое, у чего технически нет никакой точки опоры. Это – тайна, и в то же время это – присущность внутренней деятельности, этого обхождения с самим собою в постижении безусловного.

Здесь, в обращении, – исток всякой подлинной, безусловной коммуникации, здесь – основа надежности в том, что непредсказуемо.

Разум осуществляется с экзистенцией только в скачке из мнимо замкнутой реальности существования в действительность самого бытия.

Революцию образа мысли, решимость, хотя она и непознаваема средствами психологии, обсуждают философы. В их произведениях есть потаенные места, основанные, без сомнения, на их личном опыте. В качестве примера я приведу Канта. Он говорит о характере, – не о том особенном характере, который есть одна из многих возможностей, но о характере вообще, который человек придает себе самому, когда обязывается следовать принципам, которые неотменимо предписал себе своим собственным разумом. Об этом характере он говорит:

«Человек, который в своем образе мыслей сознает в себе характер, имеет этот характер не от природы, а каждый раз должен его иметь приобретенным. Можно даже допустить, что утверждение характера подобно некоему возрождению составляет какую-то торжественность обета, данного самому себе, и делает для него незабываемым это событие и тот момент, когда, как бы полагая новую эпоху, в нем произошла эта перемена. – Воспитание, примеры... могут вызвать эту твердость и устойчивость в принципах вообще не постепенно, а внезапно, как бы путем взрыва... Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста. – Пытаться постепенно стать лучше – это напрасный труд... утверждение же характера есть абсолютное единство внутреннего принципа и образа жизни вообще...»<sup>25</sup> И далее: «Одним словом, правдивость... если она стала высшей максимой, – вот единственное доказательство сознания человека, что у него есть

---

<sup>25</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 543–544. (Прим. перев.)

характер; а так как иметь такой характер – это минимум того, что можно требовать от разумного человека, а вместе с тем и максимум его внутренней ценности (человеческого достоинства), то принципиальность... должна быть доступна самому обыденному человеческому разуму»<sup>26</sup>.

В наши дни Кёстлер<sup>27</sup> нашел примечательные и проникновенные слова о том превращении, которое освободило его от коммунизма и сделало его пламенным защитником свободы и человечности. Он говорит о «переживании», которое, «как только мы облачаем его в слова, всегда предстает в фальшивых облачениях вечных общих мест», – «что человек – это реальность, а человечество – это абстракция; – что с людьми нельзя обращаться, как с числами в политическом уравнении, потому что они ведут себя, как знаки для нуля или бесконечности, нарушающие все математические расчеты, – что цель освящает средства только в весьма узких границах, что этика – не только функция социальной полезности, а любовь к ближнему – не мелкобуржуазный сантимент, а сила тяготения, сдерживающая единство всякой цивилизации».

---

<sup>26</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 544–545. (Прим. перев.)

<sup>27</sup> Кёстлер, Артур (1905–1983) – английский писатель. В 1931 году участвовал как корреспондент в полете на дирижабле в Арктику. Будучи военным корреспондентом в охваченной гражданской войной Испании, был арестован националистами, приговорен к смертной казни, но неожиданно освобожден. Свои переживания в ожидании казни описал в книге «Диалог со смертью» (1942). Автор романов «Гладиаторы» (1938); «Тьма в полдень» (1940); «Прибытие и отправление» (1943); автобиографических книг «Стрела в синеве» (1950), «Незримая надпись» (1954), «Чужак на площади», а также эссе «Белые ночи и красные дни» (1934), «Йог и комиссар» (1945) и др. (Прим. перев.)

«Ничто, по необходимости, не звучит для нашего слуха пошлее, – пишет он, – чем когда мы пытаемся заключить в слова некое переживание, которое уже по своей природе сопротивляется всяким попыткам выражения его средствами языка, и все же каждое из этих тривиальных общих мест в отдельности было несовместимо с коммунистической верой».

Кёстлер называет переживанием то, что на самом деле есть решимость в революции умонастроения.

Стесняется ли он, как человек книги и актуального влияния, известных слов и предложений? Может быть, презрение к простому и доступному в языке связано со склонностью современных людей к подчеркнутой оригинальности, при уничижительном отношении ко всему тому, что называют традиционным? И не хватается ли он тогда и сам за такое избитое и вводящее в заблуждение слово, как «переживание»?

И правда ли, что вечные общие места звучат для нашего слуха пошло? Эта уничижительная оценка понятна, ибо ими слишком много злоупотребляли в дешевой назидательности, бесхитростных разговорах, чуждых любви применениях. Но я хотел бы защитить их от этого пренебрежения.

Может быть, все наоборот, и простые слова – неисчерпаемы? Разве их не приходится постоянно снова и снова толковать и усваивать себе потому, что заключенная в них истина неисследимо глубока? Разве мы не должны – еще и сегодня – обретать в этих вечных формулах постижение извечного, как подлинно существенную истину для нас?

Такие основоположения, как положение Канта, гласящее, что человек никогда не может быть только средством, но всегда должен оставаться также самоцелью<sup>28</sup>, –

---

<sup>28</sup> Кант, сформулировав в своей этике противоположность «лица» как носителя ценности и достоинства и «вещи», с которой возможно (позволительно) обращаться как с орудием и средством, говорит далее: «Но человек не вещь, стало быть,

или положение Платона: неведение – это величайшее несчастье<sup>29</sup>, – десять заповедей – и великие вечные основные идеи философствования, – выговорить их легко, но чтобы действительно понять их и усвоить себе, – для этого нужно нечто большее, чем просто рассудок, для этого требуется разум. Добыть их действительно как свое достояние – это и сегодня составляет предпосылку всякой философии, если она желает быть истинной.

Простые основоположения философского разума могут казаться бессодержательными, сугубо формальными, ибо ничего не говорящими в своей всеобщности. Но именно благодаря этому они имеют всеохватное значение. Они производят впечатление колдовских заклинаний, которые, однако, прозрачны для разума. Они напоминают о решающем, не повергая в смущение. Они делают нас зрячими и побуждают. Своим формальным характером они способны как бы открыть глаза нашей слепоте, но конкретное видение они предоставляют нашей свободе. Они – не откровения, но они требуют разума от встречающего их человека, который слышит их и усваивает и при этом сам становится другим, обретает решимость.

---

не есть то, что можно употреблять *только* как средство; он всегда и при всех своих поступках должен рассматриваться как цель сама по себе» (*Кант И. Основоположение метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 256*). (Прим. перев.)

<sup>29</sup> Платон не раз говорит в своих диалогах, что невежество есть зло: «из этих двух – мудрости и невежества – первая есть благо, второе же – зло» (*Платон. Евтидем 281d // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 170*). Ср.: «Неведение же – зло, и мы называем его состоянием глупости» (*Платон. Филеб 48с // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 55*). В диалоге «Горгий» есть рассуждение Сократа, согласно которому «испорченность» души, проявляющаяся в том числе как невежество и несправедливость, есть «то, что приносит самый большой вред», и потому должно быть признано «самым большим на свете злом» (*Платон. Горгий 477 // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 515–516*). (Прим. перев.)

Разум создает пространство мысли, в котором то, что есть, может быть уловлено нами, как особая сущность обретает язык, а потому и значение. Это пространство разума подобно воде, воздуху и свету, в котором может развиваться все живое, а потому оно жаждет заполниться такой жизнью, однако при условии, что она будет проникнута разумом.

Если выразить то же самое по-другому: разум просветляет безусловное, но не дает самого содержания. Он приносит формы, которым еще требуется наполнение, чтобы получить действительность во времени. Он понимает историчность, но сам он существенно неисторичен. Он создает пространство для безусловности содержаний экзистенции.

Граница разума проходит, с одной стороны, в реальности существования, которая дается ему как чуждая разума, а с другой стороны – в действительности, которая, как экзистенция, дается ему как то, что безгранично доступно разумному просветлению. Разум сам опирается на эту экзистенцию, тогда как экзистенция впервые достигает полноты своей действительности только благодаря разуму. Разум и экзистенция неотделимы друг от друга.

Постараемся живо представить себе единство движения разума и экзистенции, причем в осуществлении и в крахе, сформулировав несколько положений о любви, которая сама не есть разум, однако разумна – так что Платон мог постичь любовь и акт познания как единство<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> В речах мудрой Диотимы из платоновского диалога «Пир» утверждается, что путь познания истинного блага проходит только через восхождение по пути любви (от прекрасных тел к прекрасным душам, от них – к красоте наук, и наконец к самобытно-прекрасному): «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе» (*Платон. Пир 210e // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 121*).

Любовь погружена в существование, в безусловной тождественности, любовь исторична. Кажется, будто, охваченный любовью, я только теперь по-настоящему емь. Я прихожу в себя самого, все, что есть, начинает светиться изнутри. Только теперь я начинаю жить всерьез. Что бы я ни делал теперь, мне мнится, словно бы оно охвачено или отвергнуто вечностью, или – словно бы оно становится воспоминанием о вечном или утопает в пустоте ничто.

Если любви даровано будет осуществиться, то это осуществление есть счастье раскрытия целой жизни. Люди словно бы заново узнают друг друга во времени. Мир становится для них языком трансценденции. По ту сторону права и договора, и по ту сторону морали в их жизни непредсказуемо возникла в трансцендентной основе надежность. Существование проживается отныне как игра на основе глубочайшей серьезности, в раскрытости, и растет во все большей глубине присутствия в тени конца, что ожидает всякое существование.

Или же осуществление любви терпит крах. Один теряется в существовании из-за смерти, душевной болезни, неверности. Остающийся в одиночестве любящий, казалось бы, увядает. Но из этого увядания вырастает удивительная жизнь, как будто бы сам любящий уже умер и теперь действует откуда-то из другого места, терпеливо, с преданной гуманностью, но из бесконечного отстранения, снедаемый несчастьем от невозможности принять участие в моей жизни и все же так глубоко присутствуя в ней, как совершенно изменившийся, что иной, соприкасаясь с ним, чувствует к нему непостижимое влечение и сам чувствует себя преобразившимся, видя его, как пленного доброго гения, не принадлежаще-

---

В этом смысле путь любви совпадает с путем метафизического познания, во всяком случае в конце. Однако в норме и в идеале Диотима предполагает единство двух этих путей также и в целом. (*Прим. перев.*)

го никому, растрчивая на случайные встречи свою заботливость, но не расходуя нимало от своей самости. То, что есть и что происходит там, кажется необъективируемым, и как факт оно недоказуемо, не дается никакому захвату мысли, так что увидеть его, волнующее и навсегда незабвенное, можно только в молчании.

Обрисую в общих чертах другую любовь, любовь к своему происхождению, к родине, к своей историчной основе, в знании о том, что мы растем из некоторого корня. Я знаю, что опираюсь на этот исток и охвачен им вплоть до жизненных реальностей моего повседневного окружения, знаю, что меня направляет в жизни эта основа, которую я принимаю с тем большей решительностью, чем более я сам становлюсь самостью.

Но эта любовь может впасть в заблуждение. Человек может быть оторван от своей основы. Миллионы изгнанных эмигрантов, перемещенных лиц, беженцев – прежде всего в Европе и в Китае, – испытывают на себе эту чудовищную действительность. Любовь потеряла воплощенное присутствие своего мира. Человека предают его собственное отечество или народ, или его насилуют чужие державы. В безнадежности он проживает свое существование, будучи лишен возможности осуществления в историчном участии, зная, что здесь он посторонний. Серьезность его любви не умеет скрывать. Он не может принадлежать никакому другому отечеству. Оставшись без почвы, он витает в пустом неисторичном пространстве, будучи безжалостным равнодушием отброшен к одному лишь себе.

Но теперь, в потерянности любящего, может произойти то превращение, которое впервые совершил Платон, показавший раз и навсегда, на все будущее, следующую возможность: из любви потерявшего, из отчаяния бессильного рождается мышление об условиях и основах общей жизни. То, что не имеет действительности сегодня, должно быть приготовлено мышлением. Это мышление получит форму от того всемирно-историчного положения, в котором мы мыслим. Если чело-

век, ввиду возможно предстоящего, вынужден признать себя, что политическое отечество отвергло его, то его примет к себе не другое отечество, ибо его нет, но отечество истории человечества. Мысля, он содействует наступлению будущего мирового гражданства. Он ищет подтверждения родственности (*des Zuhause-seins*) в бытии-человеком как таковом. Исходя из несчастья своего собственного политического происхождения, из того, что в прошлом его отечества было благородством, из притязания своих высоких предков, он теперь, неизменно опираясь на этот историчный исток своей любви, находит путь к истоку человечности, будучи как человек связан со всеми людьми, как с большой семьей. Но это не дано ему от природы, а обретается только в возрождении силою разума.

Похоже, что в дни катастроф, пока еще не уничтожено само существование, разум способен привести самобытие экзистенции к некоторому преобразению в новые возможности созидающей человечности – причем повсюду в мире самобытие индивидов встречается в призыве с другим самобытием.

В заключение скажем еще раз, чем может быть разум.

Там, где разум дает пространство, исчезают иллюзии, проходят упоение и дикость. Существование становится экзистенцией, преданной смыслу в его трансцендентной соотнесенности.

Экзистенция разума делает существование рискованным (*Wagnis*), но не авантюрой (*Abenteuer*), заставляет его быть расточительным, но не транжирой.

Экзистенция может позволить всему временному извести себя в пространстве разума, чтобы оно стало исполненной историчностью, как всякий раз неповторимой формой явления вечного.

Но тогда разум освещает отношение, открывающееся из историчного в сверх-историчное, ищет основание

там, куда никто не может действительно достигнуть в сознании конечного существования во времени.

Человек, вкусивший однажды разума, уже не может более отказаться от него.

Десятилетия назад я говорил о философии существования<sup>31</sup> и прибавил тогда, что речь не идет ни о новой, ни об особой философии, но о единой, вечной философии, которой, на мгновение потерянности в сугубо-объективном, позволительно придать в качестве основную мысль Киркегора.

Сегодня я хотел бы скорее назвать философию – философией разума, потому что кажется настоятельно необходимым подчеркнуть эту древнюю как мир сущность философии. Если будет потерян разум, то будет потеряна и сама философия. Ее задачей, с самого ее начала, было и остается – обрести разум, восстановить себя как разум, причем как подлинный разум, который, склоняясь перед необходимостями убедительного рассудка, вполне усваивая себе сам этот рассудок, не впадает все же в суживающие кругозор уклонения рассудка.

Разум кажется как бы проектом чаемого человеческого бытия, поскольку его создание зависит от нас самих. Это – человеческое бытие, доступное всем людям, обязывающее их, и в то же время не только допускает их историчное исполнение, вплоть до всякий раз единственной и незаменимой экзистенции каждого индивида, но и требует его. Разум как основной способ поведения стал бы связующим началом для того, что друг другу чуждо, что в своей историчности исконно различно. Он стал бы основой возможности растущей коммуникации раскрывающегося многообразия, которое знает о своей связи в том едином, которое не принадлежит никому и которому принадлежат все.

---

<sup>31</sup> Ссылка на (публикуемые в настоящем издании) лекции Ясперса «Философия существования» (1938). (Прим. перев.)

Но, – скажет, может быть, иной из вас: говорить о разуме – это все равно, как если бы мы говорили о некоей мечте, все, что было изложено мною сегодня, – это речи о вещах, которых не существует?

В самом деле: их не существует как предмета констатирующего их познания, но они существуют только как содержание решимости.

В решимости может стать действительным то, что в своем возникновении недоступно никакому каузальному познанию. Каузально я познаю только неразумное, – только при помощи самого разума я понимаю разумное, которое встречается мне во всем великом, что есть в истории, во всем том, что не только исторически есть, но исторично, как вечное присутствие настоящего (*Kausal erkenne ich nur das Vernunftlose, – nur mit Vernunft selber verstehe ich das Vernunftige, das mir in allem Grossen der Geschichte begegnet, in all dem, was nicht nur historisch ist, sondern geschichtlich als ewige Gegenwart*).

Если я говорю: этого не существует, это значит: я этого не хочу.

Но разум существует не потому, что я знаю его, а только потому, что я осуществляю его в науке, в практике и в творениях духа, которые глубже проникают в истину, чем когда бы то ни было способны проникнуть в нее науки.

Разум осмеливается утвердиться на себе в мире неразумия и ввиду постоянных искажений, обращающих его в противоразумие.

Завтра я хотел бы говорить о разуме в борьбе.

## ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

*Разум в борьбе*

Кажется, что у разума, поскольку он хотел бы высветлить все, что есть, дать всему свой язык, все вовлечь в свою целокупность, – нет противников. Он словно протягивает руку во все стороны света, без ограничений.

Но он наталкивается не только на сопротивление, но на такого противника, который хочет уничтожить его. Встречаясь с этим противником, философия становится самоутверждением разума, будучи вынуждена временно отказаться от своего требования преданности, – не в понимании, но во всяком случае в признании. Будучи силой коммуникации в любящей борьбе критического движения вперед, философия становится полемичной, духовно полемичной, в запальчивости речей и вопрошания, если она противостоит этому единственному противнику.

Этот противник – дух нефилософии, ничего не знающий и не желающий знать об истине. Он отстаивает в мире, под именем истины, все противное истине, чуждое истине, всякое искажение истины.

Там, где он господствует, его насильственность не позволяет осуществить трезво-обдуманную проверку. Он допускает произвол и уничтожает самоконтроль. Его неопределенность угашает серьезность во имя той или иной страстности. Он принуждает существование обратиться от безверия в фанатичную мнимую веру и вновь обратиться в ничто.

Этот дух в своем проявлении переменчив, как Протей<sup>32</sup>, который не дает поймать себя. И, будучи однажды

---

<sup>32</sup> Протей – в древнегреческой мифологии морской бог, обладавший даром пророчества, но неохотно сообщавший свои пророчества людям; чтобы ускользнуть от назойливых вопросов, изменял свой облик, и мог принимать самые разные об-

опровергнут, он, кажется, становится только живее, подобно Лернейской змее, у которой вместо каждой отсеченной головы отрастают две новые<sup>33</sup>.

Этот противник встречается нас в мире, но, что опаснее, – он таится в каждом из нас. Мы уже повержены им, когда мы мним, будто мы его одолели.

Откуда этот противник черпает свою силу?

Это нечто такое в нас, что жаждет:

не разума, но тайны,

не пронизательного, ясного мышления, но нашептываний (Raunen),

не трезвого благоразумия открытого всему зрению и слуха, но прихотливой преданности неясному многообразию, –

не человеческого постижения, скромно знающего свои границы, но гностического всеведения в абсурде,

не науки, но колдовства под научными масками,

не рационально обоснованной действенности, но магии,

не надежной верности, но авантюры,

не свободы, единой с разумом и законом и выбором собственной историчности, но слепой развязности и в то же время слепого повиновения не терпящему никаких вопросов принуждению.

Откуда же такая жажда тайны, подземного рокота, абсурда, колдовства, магии, авантюры, и наконец, слепой развязности и в то же время слепого повиновения?

Всякий раз, когда разум уже не опирается более на самобытие человека и не исполнен им, но уклоняется, делаясь всего лишь рассудком, из мира этого рассудка

---

личья, превращаться в огонь, воду и диких зверей. Жил на островах Фарос и Карпафос. Упоминается в Одиссее, где Менелай только хитростью и насилием может добиться от Протея указаний о благоприятном пути домой. (Прим. перев.)

<sup>33</sup> Лернейская гидра – в древнегреческой мифологии дочь Тифона и Ехидны, змееподобное чудовище, жившее в подземных водах. У нее было 7 или 9 или 50 голов, причем вместо одной отрубленной головы вырастали две новые, а одна голова была бессмертна. Убита героем Гераклом. (Прим. перев.)

возникает невыносимая неудовлетворенность. Разум, которого отныне уже не понимают, кажется теперь пустым, подобным ничто, предстает как мир абстракций, бледных безразличных форм, которые можно копить без конца.

Основа нашего существа жаждет исполнения, живого присутствия и осязаемой воплощенности. Но вступление в это исполнение и присутствие всегда двусмысленно. Или они становятся истинными, как подлинная полнота под водительством разума и как созидание в историчной непрерывности силою разума. Или же они становятся иллюзией в рассеянии и безначалии (*Zerstreuung und Führungslosigkeit*) множественности и произвольных перемен (*Anderswerden*) без разума и вопреки разуму.

Здесь расходятся пути разума и неразумия. Здесь начинается поход к гибели с предательством той простой истины, которая чаще всего бывает очевидна для порядочности честного человека в повседневной жизни и для его ситуаций.

После такого предательства помочь может только радикальное, проникающее взглядом в себя самого, принимающее на себя вину обращение (*Umkehr*). Снова и снова мы в душе стоим на распутье: перед возможностью стать самим собой силою разума.

Это – всякий раз повторяющееся решение: суметь быть подлинной самостью, т.е. суметь быть свободным, что совпадает с путем к истине, с этой простой искренностью, вплоть до малейших жестов, присущей тому, кто есть он сам и кто говорит, как такая самость. Здесь – корень мыслящей работы одновременно над предметом и над самим собою, здесь начинается созидание историчного содержания жизни в пространстве разума, в котором не забывают ничего.

Но если на распутье отказываются от возможной воли к разумному самобытию, то эта воля, пусть и в превращенном виде, является вновь, однако она искажена. Тогда стремление нашего не самостоятельного существа направлено к тому, чтобы в самом отречении от истины со страстью обрести направление к мнимой истине. Эта страсть в своей потерянности желает обма-

нуть себя относительно своего собственного предательства представлением чего-то превосходяще значительного (*ein überwältigend Bedeutendes*), чего-то непонятного, но что, однако же, объективно налично в мире и ради чего мы можем отказаться от возможности самобытия, чтобы вновь получить себя взамен как признанное своеволие существования.

Это стремление, как бегство от самого себя вплоть до самозабвения, переходит в туманы, изображающие себя подлинной истиной, переходит в неразумие и в абсурд, как таковой, как некую глубину, в эстетически необязательное поэтическое творчество, переходит в утонченно избыточные конструкции, в которых, собственно, ничего уже более не говорится, в диалектику, с помощью которой мы можем уклониться от всякого решения, все оправдать и все опровергнуть, – это выражение текучей переменчивости произвола, – переходит, короче, в ведьмин шабаш речей, которые ведутся тогда в образах, догмах, абсолютностях, – нескончаемого оборачивания, перетолкования интерпретирующей жизни, для которой в конце концов интерпретация есть уже не путь к истоку, а беспочвенная самоцель: истолкование и истолкование истолкования.

Облики противоразумия, возникающие из одновременного предательства истины и самобытия, – это формы искажения некой исконной истины, – противоразумие пользуется языком разума, как и вся нефилософия – языком философии.

Так, миф есть неизбежно необходимый язык трансцендентной истины. Творчество подлинного мифа – это истинное просветление. Этот миф скрывает в себе разум и состоит под контролем разума. Благодаря мифу, благодаря образу и символу мы получаем самые глубокие наши прозрения у границы.

Но в искажении дело обстоит совершенно иначе. Бесконтрольная склонность к мифу изъясняется образами как таковыми. Их смысл уже не состоит более в проникнутости разумом той сущности, что живо предстает нам в образах, означающих одну сторону действи-

тельности в практике человеческой повседневности. Скорее, склонность к мифу направлена к тому, чтобы отделиться от нашей собственной действительности, за которую нам предстоит нести ответственность, чтобы оттеснить ее ради чего-то иного, таинственного, подлинно-сущего, поддаваясь притягательности страха перед неразумием. Остается только ни к чему не обязывающая фантазия как мнимая истина сущности в лишенных последовательной связи эмоциональных волнениях. Подобного рода срыв мифического мышления, за отсутствием в нем движения экзистенциальной самокритики, есть не-мышление (*Solches abgeglittenes mythisches Denken ist mangels der Bewegung der existentiellen Selbstkritik ein Nichtdenken*).

Философии разума противостоит нефилософия, но противостоит не как бессильное ничтожество, но как могучее колдовство (*machtvolle Zauberei*), – с тех пор, как люди начали философствовать.

Колдовство часто таится в духовно великом. Порой умение пользоваться колдовством – это могучий дар. Сюда относятся великие явления немецкого идеализма: например, конструкция Фихте об обращении его эпохи и о фихтевской философии как деянии, совершающем это обращение<sup>34</sup>, – эта же самая форма мысли возвращает-

---

<sup>34</sup> Фихте в «Основных чертах современной эпохи» говорит о третьей эпохе мировой истории, которую понимает как современность и в которой, при неспособности к восприятию, мышлению и осуществлению живой конкретности идеи господствует пафос популярной и плоской научности и рациональности: «По своей сущности она есть наука, и потому она должна направлять свои стремления и усилия к тому, чтобы возвысить до науки безусловно всех людей. Понятие, как высший и окончательный судья, представляет для этой эпохи высшую ценность» (*Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Фихте И.Г. Избранные сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 456*). Четвертая эпоха, «эпоха истинной реальной науки», ставит на место мнимой научности самосознания действительное, просветленное философским разумом самосознание;

ся снова у Ницше. В собственном пророческом видении Ницше заключено роковое колебание между глубоким прозрением и кружащим головы мороком (Nietzsches eigene prophetische Vision hat das fatale Schwanken tiefer Einsicht und schwindelhafter Irreführung). То же самое представляет эсхатология Маркса. Уже в этих великих людях есть одержимость, эта деловитая недельность (sachliche Unsachlichkeit), которая затем в фигурах меньшего масштаба бывает только отвратительна: эта тенденция сделать собственное мышление абсолютным, единственно истинным мышлением, отождествить себя самого как эгоцентрическую заинтересованность с самим делом, оттолкнуть от себя то, что не помогает нашему собственному делу. Они ищут поклонников и послушных, а не друзей. Каждого другого человека они, словно бы с самоочевидностью, рассматривают с той точки зрения, что он может значить в контексте их собственной инсценировки.

Но единичный человек никогда не бывает только чародеем, и никто из нас не свободен от всех возможных искушений поколдовать. Если мы сопоставим по контрасту образы философствующего человека и чародея,

---

в противостоянии «слепой вере в авторитет» четвертая эпоха вполне солидарна с третьей. Систематическое мышление («наукоучение» Фихте) дает этой эпохе реальное основание для доверия собственному мышлению каждого, дает этому мышлению реальное содержание и постольку создает возможность нового воспитания. Переход к четвертой эпохе есть постольку обращение от пустой рассудочности к реальной разумности, которая, однако, сама не должна быть превращена в догму, но должна быть усвоена «собственным внутренним искусством» каждой личности, каждого «воспитанника» в человеческом роде, поддерживающим и закрепляющим «внешнее искусство» воспитателя и наставника. Постольку фихтева философия есть в самом деле некоторое «деяние», совершающее обращение эпохи (к реальному разуму), но совершающее его в самосознании каждого члена человеческого рода, — а не только догматически-идеологически в сознании философствующей части рода человеческого. (Прим. перев.)

то не вправе относить никого только к той или другой категории.

Философствующий знает, что он делает, когда мыслит и действует, чародей не знает, что и как он делает. Оба они выражают или упускают из виду истину, но философствующий непрестанно исправляет содержание истины и овладевает собственными мыслями, чародей же исследует не столько истину, сколько свои собственные жесты, способы выражения, эффекты. Философствующий проверяет истину, отыскивая контрдоводы и противников. Чародей не желает проверять себя в своей истине, он как будто бы слеп к различию истинного и неистинного, действительности и кажимости. Он не может действительно говорить с другим, не может вести откровенную дискуссию. Он находится в плену мыслей, которые появляются у него или достались по наследству. Он проходит по жизни как воля к власти, не проникая в существо своих собственных мотивов.

Но противник таится во всех нас. Если мы сражаемся с ним, нам приходится иметь дело с самим собою. Никакая философия не станет истинной, если сознательно не откажется от колдовства, от всякой, сколь угодно утонченной, научно упакованной, поэтически соблазнительной формы колдовства. Кант совершил такое самоочищение в своем сочинении о духовидцах<sup>35</sup>.

Однако, чтобы философское колдовство могло оказать свое действие, нужно встречное движение им околдованных. Чародеи позволяют соблазнить себя. Их провоцируют те, кто жаждет почитания. Им дает утверждение и подкрепление толпа тех, кто объявляет этого одного поворотным пунктом мира, кто предоставляет себя в его распоряжение, кто служит ему и кого сам он презирает.

До сих пор массы вновь и вновь следовали за чародеями. Чародеи всегда осуществляли свой обман, обещая абсолютное познание, притязая на сверхчув-

---

<sup>35</sup> Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 2. (Прим. перев.)

ственное достоинство своих собственных, совершаемых за других, мышления и действия. Вновь и вновь удавалась им самоинсценировка с тотальным аспектом вещей, в ходе которых сам чародей становится средоточием и поворотом. Удавалось создать ауру, производящую магическое воздействие. Многолико это царство софистов, эстетов, чудесных докторов, позднеантичных шарлатанов, над которыми издевается Лукиан<sup>36</sup>, и научных магов наших дней. Сократ и Платон первыми принципиально, с ясным понятием вступили с ними в борьбу.

По наружности может показаться, словно чародеи, будучи конкурентами между собою, чувствуют все-таки свое общее родство и относятся друг к другу с симпатией. Ибо у них у всех только один общий смертельный враг – разум, против которого они сразу же, по инстинкту, не сговариваясь, заключают между собою союз.

Процессу нарастания противоразумного между чародеями и околдованными ими людьми способствуют половинчатые, нерешительные, допускающие их в форме научной объективности и принимающие вполне всерьез их абсурдные высказывания. Иные пытаются делать так, с негласной оговоркой, что это дело, смотря как оно пойдет, он всегда сможет отбросить прочь, как не доставивший защиты фетиш (так в свое время относились они к Гитлеру), однако ни психологически, ни в реальном мире это не срабатывает. Тот, кто идет на это, вместо того, чтобы при первом появлении этого в себе самом тут же освещать эту тьму светом разума, – уже почти пропал.

В пустоте своей не имеющий разума человек, не зная достоинства собственного человеческого бытия, следует за хамельнским крысоловом<sup>37</sup>, который в половинчатом

---

<sup>36</sup> См.: *Лукиан из Самосаты. Учитель красноречия// Лукиан из Самосаты. Избранная проза.* Москва: "Правда", 1991. С.157-169.

<sup>37</sup> Согласно средневековой немецкой легенде, музыкант, избавивший город Хамельн (в нынешней земле Нижняя Саксония, на Везере) от нашествия крыс, но не получивший от

сознании инсценирует обман. Предлагаемая им нефилософия кажется поначалу безобидной, если производит удивительный шум в свободном мире. Но она имеет политическое значение.

Отречением от свободы разума нефилософия готовит человека к политической несвободе. Она топит знание о свободе в мифической наклонности. Она учит человека удаляться в область неразумной веры, утверждающей то, что не обсуждается. Потом, если мы уже не живем более силою своей свободы, мы уже не знаем, что она такое. Оттого, что мы чувствуем в себе пустоту, утратили самих себя и истину, мы хотим быть повержены в страх. Не заметив этого сами, мы отказались от свободы, когда отказались от разума. Мы готовы к любому тоталитаризму и заодно со стадом следуем за бараном-вожаком – к бедам, преступлению и позорной смерти.

Уже несколько десятилетий мы слышим, когда заходит речь о национал-социализме и коммунизме: вере, дескать, нужно противопоставить веру; свободный мир, дескать, слаб, ибо никакая вера не вдохновляет его.

И в философии тоже часто кажется, будто мышление разума впадает в уныние. Можно проделать, например, следующие рассуждения:

1. Сегодня дело выглядит так, словно разум, эта объемлющая сила всякой коммуникации, помогающая понять друг друга даже тому, что друг другу чуждо, – парадоксальным образом вытеснен в лишенную коммуникации изолированность. Кажется, будто все силы

---

городского магистрата обещанного за спасение вознаграждения, очаровал своей игрой на дудке хамельских детей, которые вслед за ним ушли из города и навсегда пропали. Балладу «Хамельнский крысолов» включили в свой сборник песен в народном духе «Волшебный рожок мальчика» К. Брентано и А. фон Арним (1805). Сказка о крысолове есть в сборнике «Немецкие сказания» братьев Гримм. Именно этот сюжет про злонамеренно околдованных *детей*, т.е. лишенных самобытия и самосознания слушателей, и имеет здесь в виду Ясперс. (Прим. перев.)

духа как бы сами собой незапланированно объединяются между собой, потому что общее у них у всех только одно – стремление изгнать разум, поставить на место разума какой-нибудь великолепный абсурд. Тот, кто отрицает возможность подлинной коммуникации вообще, находит в свою пользу аргументы из опыта и встречает общее одобрение в своем героически-дешевом утверждении неизбежного одиночества всех людей.

2. Существование разума похоже на воздух: его словно бы вовсе нет. Как же он может оказывать действие! Но разум и в самом деле есть чистый воздух, который был бы нужен нам как самое жизненно необходимое, и чего, однако, мы не желаем, потому что хотим для себя оглушающей и опьяняющей атмосферы. Философия, которая только создает воздух, в котором возможно расти, прийти в себя самого, проверить себя, и неуловима тоже, как воздух. Она ничего не дает нам, от нее не исходит никаких приказов, она не требует себе повиновения, не устанавливает ничего, что мы могли бы принять. Она требует самостоятельного мышления и становления самости, помогает в том и другом, но этого не дарует. Она – безжалостность, предполагающая свободу как возможность там, где человек втайне желает, чтобы его взяли за руку, – он хотел бы, под именем свободы, жить в иллюзии свободы повиновения. Философия требует дышать свободно, но предполагает уже существующими тех, кто может дышать. Не ложно ли это требование: чтобы люди были самими собою и были свободны, – не есть ли оно иллюзия истекшей эпохи, – разве мы не шагаем к другому, новому, лучшему человеческому бытию, в котором истина состоит в том, что никто уже не есть более самость, но каждый – это все, а все – это каждый, индивидуальность же и личность – ненужный хлам, достояние прошлого и его самообманов?

С подобной точки зрения философствование разума порицают сегодня или вежливо отделяются от него, как от «старомодного», от «просветительства», от «восемнадцатого века», «традиционного», «несвоевременного» мышления.

3. Кажется, будто бы историческое рассмотрение темы показывает нам, что все великие религиозные движения содержали в корне своем нечто абсурдное и достигли значительного влияния именно благодаря этому абсурду. Разум снова и снова оказывается перед фактом верующих, которые уже не в состоянии слушать другого, не воспринимают никаких доводов, неколебимо держатся за абсурд как свою неприкосновенную предпосылку, – и, кажется, действительно веруют.

От подобных и иных размышлений разум, похоже, не просто утрачивает иллюзии, но и становится малодушным.

Это малодушие или само есть уже выражение угасающей в сугубо рассудочном мышлении веры в свободу, – этой недогматической веры разума. В таком случае сознание нашей собственной пустоты хотело бы политическими средствами создать некоторую веру. Напрасное желание.

Или же малодушие не есть настоящее малодушие: если вере в свободу за недостатком воздуха слишком трудно дышать, – когда она не встречает отголоска, – то, несмотря на доверие к себе в основе вещей, в ней уже нет доверия к этому живо действительному миру своего сегодняшнего осуществления.

Малодушию противостоит только одно: тот, кто все-рвез хочет выйти из мира напускных туманов, тому в силу его собственной свободы знаком основополагающий опыт, который никогда не дан от природы; – у него есть некая достоверность, не имеющая себе опоры ни в какой объективной гарантии; – он идет своим путем, сознавая, что служит истине, не обладая ею.

Он хочет спасти разум в пространстве блуждающих огней, хочет заставить его говорить в непоколебимом терпении, в бессилии по видимости исчезающего отголоска, несмотря ни на что.

Вера разума имеет иной характер, нежели всякая вера, определенная содержаниями кредо, объективностями, гарантиями.

Она не может пропагандировать, не может заниматься внушением, не может дать в руки верующему осяза-

емый предмет но там, где она есть, она нестигаема в своей глубочайшей основе, и гибка во всем, что на поверхности.

Для закрепления своего мышления в самоутверждении можно испробовать то или иное мыслительное движение, мысли, настраивающие нас в пользу разума, которые могут внушить нам смелость так же, как, кажется, внушают ее те другие мысли.

Кто однажды вкусил разума, задает вопрос: чего еще я смогу желать, если по слабости отрекусь от разума?

Тогда я не могу желать ни единства, ни единого, ни историчного созидания, направляемого истоком и целью. Я даю потоку целого увлечь меня с собою, я не задумываясь хочу чего-то конечного, сегодня одного, завтра другого, и в насильственной конечности я, может быть, последователен со своим рассудком, ставшим словно бы искажением разума.

Сегодня, как и во всякое историчное время, мы видим прямых людей, мыслящих светло и ясно. Иной из них с юности, изначально, – пусть и сокровенно, – идет путем разума. Ибо разум не делает шума.

Если он слышит эти упреки – «просвещение», «старомодно», «традиционно» – упреки, которые, по сути, звучат для него как похвалы, – то он сознает в самом себе, что хотя он и представляет собою историчный феномен в формах своего выражения, но что в сущности своей он не таков. Как разум, он всегда ко времени, потому что только в стихии разума пробивается в явление то, что вечно истинно, и люди сегодня, как и всегда, чутко вслушиваются, не даст ли разум им язык для выражения того, что они переживают.

Если дается самое неблагоприятное предсказание, прогноз гибели, и если для этого прогноза подсчитывают все вероятности историчского положения, среднестатистические свойства миллиардов людей, фактического хода известной до сих пор истории человечества в рабстве, забвении себя и забвении бытия, – то, прежде всего, для разума всякий прогноз недостоверен, даже в самом крайнем случае. Реальные случаи,

когда мы сталкиваемся с неожиданно благоприятным исходом в положении, казавшемся безнадежным, глубоко запечатлеваются в памяти. Но они не могут быть доказательством для другого раза, и все же они – словно путеводные нити для основной установки разума: выдержать напряжение, – не рассчитывать на некое непременно имеющее наступить будущее, – в самом счастливом случае сохранять знание о всегда грозящей нам беде, в самом по видимости безнадежном случае не забывать о пространстве возможного и питать надежду, – во всяком случае – при всей рассудочной заботливости, какая только возможна, и при всей добросовестности в выборе жизненного пути в пространстве возможного, – с активностью творчества – жить так, как живут крестьяне на Везувии, которые, при постоянной угрозе вулканической лавы, возделывают свои замечательные фрукты<sup>38</sup>.

Это, как мне кажется, имеет силу также и по отношению к ходу всемирной истории. Ввиду подавляющих вероятностей никакое знание не может доказать вероятности противоположного им. Но возможность остается открытой для разума, и быть готовым к ней и в своей скромной части готовить ее как единичный человек – это борьба разума. Каждое мгновение, даже и в широкой публичности, может произойти переворот, который вначале всегда случается с тем или иным индивидом. Тогда ветер унесет прочь клубы тумана, в которых, казалось, задыхается почти все живое, пробуждающееся самосознание людей узнает себя в других, услышит и соединит их.

---

<sup>38</sup> Везувий – вулкан в южной Италии (область Кампания) высотой 1281 м. Единственный действующий вулкан в континентальной Европе. Большое извержение в 79 г. н.э. привело к разрушению городов Геркуланум, Помпеи, Оплонт и Стабии, обнаруженных только в XVIII–XIX вв. Несмотря на многочисленные извержения Везувия, в окрестностях горы (превращенных в национальный парк) действительно возделывается виноград (из которого вырабатывается вино, известное еще в античности как «везувийское»), яблоки, абрикосы, вишни и пр. (*Прим. перев.*)

Но для разума никакие доводы и логические возможности не являются решающими. Разум живет из своего истока, живет не аргументами и не опровержением контраргументов, живет во всякой присущности настоящего с сознанием того, что хотя он никогда не обладает истиной, однако он находится на пути к ней.

Разум живет поэтому в сознании того, что он стоит перед вратами. Растет сила, которая, может быть, позволит тем, кто выдержит, войти туда, — это кажется возможным только в светлом царстве свободы. Или, может быть, путь наш лежит во тьму связанной символами, обожествляющей людей, бездумной несвободы, — на первых порах. Перед этой крайностью может стать тверже и сознательнее решимость индивида: решимость стать самим собою и благодаря тому стать годным к союзу с другом, во всяком случае сохранять внутреннюю твердость, — но отнюдь не решимость содействовать (в какой бы то ни было бессознательной форме) подготовке полной капитуляции перед человечностью без самобытия, которая живет за счет другого, — опустошенной механикой власти, движения, народа, которой он причастен без всякой истины и без правдивости.

Правда, разум и тогда не может знать, но не может также считать и невозможным, что самое ужасное входит в наш опыт только для того, чтобы сделать возможным обращение в человеке. Человек в некотором неведении подвергается крайне тяжелому испытанию вплоть до той границы, где он может потерять себя, чтобы однажды разум с неодолимой силой вновь вступил в действительность человека.

Но решающее значение здесь имеет то, что ничто из того, что есть разум, не приходит само собою, а может прийти только силою активно осуществляющегося разума. Всякий разум, в меру своей активности, растит в нас надежду на успех его самоутверждения вопреки силам противоразумия и неразумия.

Мы знаем, что все мы отданы в полную власть событиям, не находящимся в нашей власти. Но в этом фатуме, составляющем для нас задачу, человек со своей стороны хочет силой своей собственной решимости по-

пытаться жить разумно, хочет при помощи разума пережить на опыте самобытие и смысл.

Выносливость разума возможна, таким образом, только благодаря самому разуму. Если разум понимает себя в своем смысле, то он составляет одно со своим коренным доверием истоку всех вещей, другому человеку и себе самому.

Я говорил о разуме в борьбе, о его самоутверждении в сознании своего бессилия, и о надежде, окрыляющей его там, где он становится деятельным. Все это происходит в единичном человеке.

Место, где разворачивается борьба разума за его осуществление, поскольку оно должно быть приготовлено актами познания, – это университеты<sup>39</sup>. Здесь становится предметом все, что доступно научному исследованию. Здесь во взаимном обмене и в дискуссиях исследователей научная жизнь становится некоторым целым. Здесь место философии и богословия, чтобы в плодотворном напряжении они могли обрести максимум разумного самосознания в целокупности наук.

Такова идея западной культуры. То, что реальность всегда удовлетворяет ей лишь отчасти и приближается к идее или отпадает от нее только шаг за шагом, – не составляет возражения против ее истины. И до сих пор идея всегда сокровенно действовала или оставалась возможной. Обвинять университеты в целом, объявлять их безнадежно запущенными и потерянными учреждениями, мне кажется достойным презрения занятием. Оно стоит на пути разрушительного мышления.

Но идея университета включает в себя и ее самокритику. Тот, кто действует в университете как студент или как преподаватель, во всякое время обязан знать, как

---

<sup>39</sup> Ясперс обращается здесь к кругу вопросов, подробнее рассмотренных в работе «Идея университета»: *Jaspers K. Die Idee der Universität*. Berlin: Springer, 1923. (Новая редакция 1946.) (Прим. перев.)

обстоит с ним дело, и обязан знать, чем был университет и чем он мог бы быть.

Борьба за разум идет во всякой науке, с наибольшей светлостью сознания она идет в философии. Мы знаем, что сегодня философия играет незначительную роль в университете. Знаком этого служит одна мелочь: даже тот факультет, который по имени этой науки называется философским, от которого в позитивистскую эпоху был вопреки здравому смыслу отделен, в забвении о философии, существенно принадлежащий к нему математически-естественный факультет, – даже этот остаток факультета, который сегодня еще носит название философского, по привычке избирает в приглашительные комиссии<sup>40</sup> представителей дисциплин, родственной подлежащей замещению кафедре, – но философия не считается родственной ни одной из этих наук. Тем, что философию все еще преподают, мы обязаны идущей из средних веков традиции, ее сохраняют, ее терпят. Ей не придают серьезного значения. Она – дело любительского интереса отдельных людей. Со времен Маркса говорят о конце философии<sup>41</sup>. В современном, выстроенном

---

<sup>40</sup> В Германии, при объявлении конкурса на замещение профессорской должности, отбор соискателей по формальным и содержательным критериям осуществляется научными членами т.н. «приглашительных комиссий» (Berufungskommissionen). Комиссии состоят из представителей профессуры, научных сотрудников и студентов университета, а также включают в качестве экспертов (не обязательно) профессоров других университетов. (Прим. перев.)

<sup>41</sup> Упоминая здесь Маркса, Ясперс имеет в виду прежде всего «Немецкую идеологию» Маркса и Энгельса с ее критикой идеологического сознания (в том числе в форме философии) как искаженного отражения реальных отношений, а также работу Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», где, в частности, говорится: «Когда же это изучение отдельных предметов подвинулось настолько далеко, что можно было... перейти к систематическому исследованию тех изменений, которые происходят с этими предметами в самой природе, тогда и в философской области пробил смертный час старой метафизики» (Маркс К.,

в соответствии с потребностью и с ситуацией нашего времени, Иерусалимском университете<sup>42</sup>, отказались и от имени «философского факультета». Только на Faculty of Humanities (гуманитарном факультете (*англ.*)) философии нашлось скромное место в особой группе General Humanities (общегуманитарных наук (*англ.*)).

Почему это происходит? Причина, как мне кажется, это прежде всего рассеянность современной мысли в массе частных наук, коллапс мышления из широты разума в работе одного лишь рассудка; но еще одна, и притом решающая, причина – это отсутствие современной философии, удовлетворяющей широте уже ставшего фактическим современного разума; недостаток философов, которым эта задача по силам.

Критиковать университетскую философию легко. Мы уже студентами выросли на этой критике, и с тех пор сами сделали предметом этой критики. Критики обвиняли: академизм, чуждость миру, сугубый сциентизм, занятие безразличными вещами, комфортную беззаботность. В эту беззаботность бурей ворвался Ницше, увлекавший тогда жаждавших подлинной философии юношей. Критики высмеивали черты назидательности и приноровленной к ситуации патетики. Мы слышали, как они акцентировали жизнь и переживание; но даже если это и нравилось, вскоре это все же распознавали как половинчатость, как линию, идущую от Дильтея, у которого серьезный смысл философии, по видимости, предчувствуемый им, в действительности все же совершенно перестал существовать и был заменен пони-

---

Энгельс Ф. Соч. Т. 21. М.: Госполитиздат, 1961. С. 303). (*Прим. перев.*)

<sup>42</sup> Иерусалимский университет – первый университет на территории государства Израиль. Основан в 1925 году, преподавание началось в 1928 году. Первоначально в университете было три факультета: химический, микробиологический, иудаика; в 1949 году добавились медицинский и юридический, затем также сельскохозяйственный факультет. В настоящее время в университете есть и факультет гуманитарных наук (Humanities) – обычное местонахождение философских кафедр в англосаксонских университетах. (*Прим. перев.*)

мающим знанием всевозможных философских учений прошлого. Мы видели усвоенную в подражание математикам дельность, производящую впечатление совершенной искусственности, умышленную простоту, которая должна была подчеркивать подлинность и потому опять-таки имела вид фальши и стесненности.

Этому пренебрежению подлинной философией, при котором, тем не менее, велось немало полезных исследований, соответствовала публика из негодующих слушателей, которые, в свою очередь, не находили для себя верного пути. Почти всегда мы слишком скоро начинали желать под именем философии чего-то совершенно отличного от философии. Личное огорчение, не попадавшее в чистое пространство разума, находило удовлетворение в психоанализе. Возмущение существующим, стремление к великим событиям и к участию в ходе всемирной истории находило великую иллюзию в марксизме. Сознание покинутости в чистом пространстве разума втайне желало замены религии и находило его в подобных сектам школах с преданностью рукотворным величиям, которые на разных уровнях соглашались стать предметом своего рода человекообожения (*Menschenvergötterung*). И все они вместо разумного философствования желали тотальной осведомленности в основе, истина которой казалась им гарантированной авторитетом их колдунов.

Если мы видим подобное, то отсюда, в самом деле, следует, казалось бы, что философию надлежит вычеркнуть из списка отраслей серьезного умственного труда и, в крайнем случае, позволить ей еще некоторое время предаваться своей, в сущности, излишней, игре ума в каком-нибудь соседнем помещении. Вопросы о том, «кто философствует?» «к кому он обращается?» не находят ясного ответа, если только мы не скажем, что это – сам человек, мыслящее разумное существо, обращающееся к другим мыслящим людям, ожидающее ответа и вопрошания, чтобы сообща идти вперед к истине. Но это выражение столь общее, что с тем же

успехом можно было бы сказать: философия говорит из пустого пространства в пустое пространство.

Это – то величественно неопределенное, что придает масштаб нашему конкретному философствованию. Мы всякий раз делаем попытки конкретизации, взирая на высокую идею. А для того, чтобы возможность философствования вообще могла остаться заметной хотя бы в чем-нибудь, непременно нужен институт. Для западного мира этот институт есть университет, поддерживающий возможность возвращения и действенности разума. Он остается проблематичным, но он есть наш реальный шанс. Духовная борьба за разум будет искать для себя университета. Он есть законное местопребывание чистого разума.

Преподавание философии осуществляется на основании и при предпосылке специально-научных занятий, – оно хранит философскую традицию, – оно имеет своей задачей знание о категориях и методах мышления, которое само еще не есть философия, но есть ремесло, без которого она не может сделаться ясной, – а затем и обнаружение, в необозримой массе мыслимого, чего-то простого, существенного.

Философия, которая изолировалась бы в себе, была бы лишена разума. Философия как дисциплина остается сомнительной вещью. Как учение она просто служит для обращения нашего внимания.

А значит, изучение философии совершается в изучении наук и в практике нашей собственной жизни, пробужденной великой философией традиции.

Смысл существования учителя философии – в борьбе за разум средствами разума. Об этой борьбе, в которой есть только духовное оружие и которая всякий раз отдает противнику все свое оружие, справедливо будет, может быть, сказать вот что:

Для того чтобы в мире мышления могла возникнуть совершенная беззаботность, мыслящие должны быть внутренне независимыми. А эту независимость человек достигает лишь там, где в нем угасает воля к власти, и даже, может быть, только если он фактически нахо-

дится в положении бессильного. Кажется, будто бессилие есть условие для того, чтобы человек мог действовать по-настоящему свободно и пробуждать свободу другого. В самоумалении, лишенный своеволия, единственный человек получает шанс содействовать, своими исчезающе малыми силами, тому, чтобы возникло пространство, в котором вырастет истина.

Преподавание в университетах – наша работа – оказалось вместе со всем, унаследованным в традиции, миром в тени великой угрозы. С 1914 года эта угроза только возрастала.

С тех пор возник вопрос, за несколько мирных лет быстро нами забытый: ввиду такой угрозы, перед возможностью скорого конца всего, что дорого нам в мире, – что же остается еще существенным? Каковы масштабы, утверждаемые и имеющие силу накануне конца всего?

Правда, нам кажется недостойным метаться от уничтожающего страха – лишаящего смысла всякую деятельность – к самозабвенному покою, в котором, если отвести взгляд, мы сохраняем прежние привычки мышления, в котором духовная жизнь не есть уже более эрос, и в котором, скорее, бездумное и бесцельное усердие само становится смыслом жизни; тогда труд исполняется как труд, без сознания того, кому в конце концов служит это его исполнение.

Задача разума в ситуации этой угрозы – выдержать нагрузку, – исполнить существенное, – подчинить свою повседневность ясно обозначившимся масштабам, – бодро продолжать делать то, что по самой природе вещей возможно делать только с далекой перспективой. Никто не знает, добьемся ли мы успеха или же крах принесет исполнение нашего дела. В кажущейся безвыходности положения разум никогда не утратит надежды вполне. Тот, кто занят духовной работой, должен говорить себе: пока я еще живу посреди ужасных событий, я хочу по мере сил быть готовым. Я попытаюсь создать свою жизнь во внутренней деятельности подчиненной цели, которая, неясная в целом, но ясная в том шаге, который мне нужно сделать сегодня, – была поставлена

мне моим добрым гением в реальных условиях моего существования.

Мы должны исполнить всякое присутствие. Оно даровано нам не для того, чтобы мы упустили его. Только в истинном присутствии настоящего, и в каждом истинном присутствии, заложен смысл будущего. Если мы делаем то, что можем сделать, то это, без всякого нашего плана, делает возможным будущее.

Но если познаваемые реальности человеческого существования соблазняют нас усомниться в разуме, то, пользуясь масштабом этих реальностей, мы можем сказать, напротив: похоже на чудо то, что философия проходит через историю и, с тех пор, как она впервые возникла, никогда совершенно не исчезала в ней, что в разуме есть сила самосохранения, которая в форме свободы вновь и вновь становится действительной как свобода. Разум подобен разглашенной тайне (*offenbares Geheimnis*), которая во всякое время может открыться каждому, он – то пространство тишины, в которое каждый может вступить силой собственного мышления.

## Содержание

<b>Разум и экзистенция</b> .....	3
<b>ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Происхождение современной философской ситуации (Историческое значение Киркегора и Ницше)</i> .....	3
<b>ВТОРАЯ – ПЯТАЯ ЛЕКЦИИ.</b> <i>Основные идеи к философскому просветлению разума и экзистенции</i> .....	42
<b>ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Объемлющее</i> .....	42
<b>ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Истина как сообщимость (Mitteilbarkeit)</i> .....	71
<b>ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Приоритет и границы разумного мышления</i> .....	108
<b>ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Возможности современного философствования</i> .....	135
Примечания .....	159
<b>Философия экзистенции</b> .....	169
<b>Введение</b> .....	170
<b>I. Бытие объемлющего</b> .....	183
<b>II. Истина</b> .....	196
<b>III. Действительность</b> .....	227
Послесловие ко второму изданию .....	259
<b>Разум и противоразум в наше время</b> .....	266
<b>ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Требование научности</i> ...	267
<b>ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Разум</i> .....	291
<b>ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ.</b> <i>Разум в борьбе</i> .....	314

Аннотированный список книг издательства «Канон+»  
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте  
[iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>  
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:  
[kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)

**Научное издание**

**ЯСПЕРС Карл**

**РАЗУМ И ЭКЗИСТЕНЦИЯ**

---

---

*Директор – Божко Ю. В.*  
*Ответственный за выпуск – Божко Ю. В.*  
*Компьютерная верстка – Липницкая Е. Е.*  
*Корректор – Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 30.01.2013.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 17,64. Уч.-изд. л. 17,1. Тираж 800 экз. Заказ 648.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».  
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.  
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.  
E-mail: [kanonplus@mail.ru](mailto:kanonplus@mail.ru)  
Сайт: [iph.ras.ru/kanon](http://iph.ras.ru/kanon) или <http://journal.iph.ras.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие  
«Издательство «Белорусский Дом печати».  
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.  
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.



*Экзистенция делается ясной для себя только благодаря разуму; разум получает содержание только благодаря экзистенции.*

*Экзистенция, будучи необходимо связанной с разумом, в светлости которого она впервые испытывает беспокойство и притязание трансценденции, лишь подгоняемая стрелом неотступного вопрошания разума приходит в свойственное ей движение. Без разума экзистенция бездействительна, спит и словно не существует.*

*Если, оглядываясь на фактическое философствование тысячелетий, мы спросим: Может ли философия основываться на разуме? — то ответ должен гласить: Нет, ибо она, при помощи разума во всех способах бытия объемлющего, основана на ином, а в конечном счете, существенным образом на трансценденции; да, ибо способ, каким она на них основывается, ведет только через разум. Философия живет не одним только разумом, однако без разума она не может сделать ни шагу.*

В настоящем издании объединены три работы немецкого философа Карла Ясперса (1883-1969), каждая из которых по-своему служит введением в его учение: Лекции «Разум и экзистенция» (1935), обрисовывают своеобразие «современной философской ситуации» в свете творческого деяния Киркегора и Ницше, и необходимое единство «живой жизни» и рациональности сквозь призму тем духа, истины, коммуникации. Философия Ясперса предстает как экзистенциальная метафизика жизни в ее цельном соотношении с разными аспектами «объемлющего». Эти же проблемы — «объемлющего», истины перед лицом авторитета и исключения, и трансрациональной действительности — служат путеводной нитью для «Философии экзистенции» (1938). Наконец, работа «Разум и противоразум в наше время» (1950) посвящена противоположности рационального пафоса экзистенциально-сознательной философии и антирациональных идеологических формаций массового общества, о судьбе той культуры, где «разум не осуществляется». Разумное мышление и в его экзистенциальной полноте возможно лишь в индивидуе, силою свободного решения осознающем себя как самость.

ISBN 978-5-88373-347-4



9 785883 733474

интернет-магазин

**OZON.RU**



85804386

ИЗДАТЕЛЬСТВО  
КАНЭН-ПЛЮС