



Карл ЯСПЕРС

# ФИЛОСОФИЯ

Книга первая

Философское  
ориентирование в мире



Карл ЯСПЕРС

ФИЛОСОФИЯ

Книга

первая

Философское  
ориентирование в мире



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

*Карл ЯСПЕРС*

---

# Философия

---

*Книга первая*

## ФИЛОСОФСКОЕ ОРИЕНТИРОВАНИЕ В МИРЕ

---

МОСКВА  
КАН  Н<sup>+</sup>

2012

**УДК 1/14  
ББК 87.3  
Я83**

**Ясперс Карл**

**Я83**      **Философия. Книга первая. Философское ориентирование в мире / К. Ясперс // пер. А. К. Судакова. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 384 с.**

**ISBN 978-5-88373-274-3**

Основыполагающий труд немецкого философа Карла Ясперса «Философия» (1932) впервые публикуется на русском языке.

Первая книга «Философии» посвящена проблемам, возникающим в развитии и на границах научного, то есть предметного и объективирующего знания, которое только благодаря своей предметности может служить целям практического ориентирования. «Мир» как объективная действительность и живое субъективное существование, возможность единой картины «мира», многообразие и система мироориентирующих наук, критика отвлеченного сциентизма и идеализма, источники и способ бытования философии, ее соотношение с положительной наукой, религией и искусством, - таковы некоторые из ключевых тем этой книги. Особый интерес представляет предпосланное книге «Введение в философию», посвященное выяснению предназначения, методики и структуры экзистенциального философствования в смысле Ясперса.

**УДК 1/14  
ББК 87.3**

**ISBN 978-5-88373-274-3**

© Перевод с нем. Судаков А. К., 2012  
© Издательство «Канон+»  
РООИ «Реабилитация», 2012

# *Предисловие переводчика*

## **1. От психологии к миросозерцанию: биография автора этой книги**

Карл Теодор Ясперс родился 23 февраля 1883 года в Ольденбурге. Его отец, Карл Вильгельм, был директором банка и председателем наблюдательного совета местного стекольного завода. Это был основательный, честный и независимый человек, не принявший дарованного великим герцогом титула «тайного коммерции советника», а в старости по совестному убеждению объявивший о выходе из евангелической церкви, в учении и действиях которой не находил воплощения истины. Ясный логический ум, любовь к природе и охоте, отличавшие отца, соединялись в нем, однако, с неким внутренним стеснением, не позволявшим выйти на подлинную откровенность того, что сын впоследствии назовет «экзистенциальной коммуникацией», отсюда частые и тяжелые разочарования в других людях и внутреннее одиночество.

Ясперс учился в гимназии гуманитарного направления в Ольденбурге и, окончив ее, в 1901 году направился во Фрайбург, собираясь поступить на юридический факультет университета. В это время друг семьи Ясперса, доктор Френкель, диагностировал у молодого человека тяжелую болезнь легкого (бронхоэктаз), которая на всю жизнь обрекла Ясперса на строгий режим жизни и лечения. Френкель советовал немедленно прервать учебу, старался поначалу утешать и успокаивать пациента, питать в нем надежды на приятность жизни вопреки болезни. Но Ясперс хотел ясности и откровенности о том, можно ли и как можно работать с этим диагнозом, — как только откровенный разговор состоялся, врач и пациент стали друзьями. Многие из того, что философ впоследствии написал об идеале врача, можно считать отчасти портретом благородного доктора Френкеля.

Записавшись на юридический факультет в Гейдельберге (в этом городе ему предстоит остаться надолго), Ясперс с самого же начала как любитель посещает здесь лекции по философии (Куно Фишер) и истории искусства (Генри Тоде), учит французский и итальянский, читает на досуге Шопенгауэра, Канта и Липпса (несколько ранее он познакомился с трудами Спинозы). В каникулярное время Ясперс побывал в Италии. В Мюнхене юридические лекции также были далеко не так интересны, как Пинакотекa, литературные салоны и частные лекции Людвигa Клагеса по графологии. Вскоре Ясперс принял решение изучать медицину и провел следующие годы (1902–1908) на медицинских факультетах Берлина, Геттингена и Гейдельберга. При этом основное внимание он обращал не на лекции и семинары в аудиториях, но на собственное опытное изу-

чение и чтение действительно серьезных пособий по отдельным дисциплинам. Дома в Ольденбурге студент устроил у себя лабораторию с полным набором инструментов, аквариумами, террариумами, лягушками и кроликами, и даже с отдельной комнатой для наблюдения звездного неба. Методический интерес и практический, опытно-экспериментальный подход студента Ясперса, его склонность представить вначале метод получения известного результата обращали на себя внимание педагогов, – они же запечатлеются впоследствии в строгости и определенности его суждений о «мироориентирующей» науке, об идеале естествознания. Сдав государственный экзамен и защитив диссертацию на звание магистра («Ностальгия и преступление», Лейпциг, 1909), Ясперс завершил свои «годы учения». Он записался практикантом в психиатрической клинике Гейдельбергского университета; директор клиники, профессор Ниссль, сделал его своим ассистентом. Ниссль также стал для будущего философа образцом подлинного ученого-исследователя, методически строгого и неумолимо самокритичного в научной работе. Молодой ассистент Ясперс работал также судебным экспертом и врачом по нервным и душевным болезням при студенческой больничной кассе, тем самым получив возможность на деле познакомиться со всеми аспектами психиатрической науки.

Незадолго перед тем университетский друг и впоследствии собрат по философствованию (в общении и переписке с которым рождалась и книга «Философия») Эрнст Майер познакомил его со своей сестрой Гертрудой. У студента медицины впервые в жизни было ощущение, что перед ним человек, который по-настоящему понимает его. Девушка из ортодоксальной еврейской семьи, по натуре своей серьезная, меланхоличная и даже аскетичная, – не раз переживавшая уже в жизни болезнь и смерть близких и друзей, Гертруда разделяла умственные интересы Ясперса, хорошо знала его специальность – психиатрию, и теоретически, и практически, была основательно знакома и с философией. В 1910 году они поженились.

Вскоре Ясперс получил от издателя Шпрингера предложение написать учебник по психопатологии. В 1913 году «Общая психопатология» увидела свет (в декабре того же года Ясперс защитил на ее основе докторскую диссертацию). Эта книга, как опыт введения феноменологического метода в психопатологию, и собственно, также опыт основоположения самой психопатологии как самостоятельной научной дисциплины, произвела большое впечатление среди психиатров и психологов: многие психиатрические научные общества считали за честь принять ее автора в свои ряды.

Но сложилось так, что это была, собственно, последняя работа Ясперса по психиатрии. Он все более определенно вступал в область собственно философскую.

С юности читая классиков философии (Плотин, Спиноза, Кант, Киркегор, Шопенгауэр, Ницше), к чему не в последнюю очередь рас-

полагало одиночество гимназических лет и сознание постоянной угрозы, исходящей от болезни, – на вопрос о смысле жизненных усилий никакая наука ответа дать не могла, и обнаружения истины жизни можно было ждать только от философии, – Ясперс находил здесь же, в Гейдельберге, живой и наглядный пример того, чем должна – и чем не должна, с его точки зрения, быть подлинная философия.

Универсальная образованность, сила и строгость категориально четкого мышления, сознание сверхрациональной основы всякой продуктивной рациональности, человеческая надежность и в то же время отвага быть субъективным, всегда готовая подчиниться требованиям дельности и предметности мышления, – все эти качества соединялись для него в личности Макса Вебера. Этот человек, хотя он не создал философской системы, был образцом и ориентиром, был философией именно как человек, как личность, – и когда он умер (1920), Ясперс отметил это в памятной речи как потерю именно для философии.

И здесь же был для него готов пример противоположный: кантианцы Риккерт и Ласк. Здесь была именно «система», школа, историческая традиция, истолкование великих предшественников. Здесь была строгость логической мысли, ясность рациональной методологии, доведенная до виртуозного совершенства. Но эта логическая конструкция была при этом в глубинном смысле слова лишена предмета, выхода к живому существованию, она возводилась в пустоте или в дистиллированной воде отвлеченных категорий. Особенно показателен был в этом отношении Риккерт, для которого эта категорическая опора на систематическую рациональность была прямо-таки экзистенциальной точкой опоры. Сугубо рациональное мышление, даже если оно идеально соблюдает свои заповеди логической правильности и исторически-филологической точности истолкования традиции, теряло жизнь, грозило пересохнуть в дурной всеобщности. Будучи хорошо знаком с работами Гуссерля и его феноменологической школы, Ясперс здесь также находил (и умел ценить) дисциплину мышления, отчетливость прояснения предпосылок и условий, точность различения оттенков сознания, устремленность к самим вещам. Но какова продуктивность нового метода философии? Феноменолог нашел способ предметного видения того, что до него было недоступно, и «делал жест того, кто видит», – но видел то, что философски не представляло интереса. Здесь видели детали, но экзистенциальная существенность уходила из поля зрения. «Философия как строгая наука»? Это уже немного слишком. С этой претензией для Ясперса прекращалось все, чем поистине может быть философия как экзистенциально значимое знание.

Вступительная лекция Ясперса в Гейдельберге была посвящена вопросу «о границах психологии»; исходя из гипотезы о том, что психологической трактовке принципиально доступно все, в дальнейшем, еще ассистентом, он читал лекции о социальной и этнической психологии, психологии религии, этике и моральной психоло-

гии, о психологии мирозерцаний. Семинары были посвящены психологическому анализу Киркегора, Гегеля, Ницше. Курс о мирозерцаниях Ясперс (с 1916 года экстраординарный профессор философии) опубликовал под заглавием «Психология мирозерцаний» (1919). В этой книге, – которая, по словам автора, имеет смысл только для людей, начинающих удивляться, рефлексировать о себе, видеть проблематическое в жизни, начинающих переживать самую жизнь как иррациональную ответственность, – Ясперс представил своего рода психологическую философию мирозерцаний, основное внимание уделяя мотивации формирования различных типов мирозерцаний. Здесь впервые были обрисованы «пограничные ситуации» (смерть, страдание, вина), задана тема историчности существования. В пограничных ситуациях рациональное мышление терпит крах, и человек может, преодолевая скепсис и нигилизм, осознать себя как экзистенцию перед лицом трансцендентного. «Психология мирозерцаний» стала переходным этапом от психологии к философии; ее можно считать первым опытом «философии существования». В самом деле, под покровом психологии объявляла о себе новая философская позиция. На книгу откликнулся Риккерт в журнале «Логос» и – частным образом, но тоже обстоятельно – Мартин Хайдеггер (1921). Первый был критичен, иронично-сердит, чуток к пассажам, касающимся его и его школы, и уверен в собственном научно-философском превосходстве. Вторым был солидарен с Ясперсом в замысле нового начала философии, но сурово критиковал методические средства его осуществления. Основная мысль: автор видит феномены существования ясно, как никто прежде него не видел, но избранный им метод «универсального рассмотрения» для анализа экзистенции не подходит. Ясперс прислушался к этой критике, согласился и вышел в новый путь; становилось ясно, что требуется методически начать сначала, выйти на новый уровень мышления. Этот путь вел к тому, что философ впоследствии назовет «просветлением экзистенции». Хайдеггер, говорил он, – единственный коллега, который знал, что именно мне не удалось». Философы в течение 1920-х годов неоднократно встречались, Хайдеггер иногда даже жил у Ясперса в доме. Впрочем, этому содружеству не сужден был долгий век.

С весны 1920 года Ясперс становится ординарным профессором философии в Гейдельберге, наследовав кафедру Ганса Дриша. Таким образом, он стал равноправным коллегой Риккерта, – своего, по духу, решительного оппонента. Ему пришлось решать сложную задачу: утверждать за собой право на существование в науке рядом с самым значительным представителем «школьной» философии в тогдашней Германии. Поневоле приходилось сосредоточиться и углубить основания собственной мысли; новое начало методического философствования требовало систематической работы, для которой пришлось первое время отказаться от новых публикаций. Семинары по Канту,

Гегелю, Шеллингу и Киркегору, лекции по логике, этике и метафизике все были устремлены к одной цели, разработке связного философского мирозерцания. Как его назвать? Поначалу Ясперс говорил на занятиях об «анализе экзистенции» (термин, усвоенный впоследствии, например, В. Франклом), затем появился термин «философия экзистенции», «просветление экзистенции». С 1924 года Ясперс целенаправленно работал над книгой, которая, по его представлению, должна была охватить весь объем мышления в свете экзистенции. Готовые фрагменты книги философ с 1927 года посылал своему шурину Майеру, который был практикующим врачом в Берлине; Майер подвергал текст нелицеприятной критике и предлагал улучшения и поправки; впрочем, сам адресат настолько сжился с образом мысли этого философского труда, что думал исключительно на этой основе; сам Ясперс называл его своим «другом в субстанции философии». Разногласия возникли только много позже по поводу истолкования Ницше.

В начале 1930-х годов появились «Духовная ситуация эпохи» (1931) – анализ современности не в смысле реальной политики, а в смысле духовно-нравственных тенденций, – и трехтомный труд под простым заглавием «Философия» (1932), который сам философ называл своим «основным произведением» и который мы предлагаем вниманию читателя.

Приход к власти нацистов в 1933 году философ сначала не воспринял всерьез, как нечто невозможное, как «оперетту», как временный кошмар. Однако со временем политические события, и особенно «нацификация» университетов, показали, как он ошибался. Многие знакомые покинули страну. Хайдеггер, приняв новый режим, стал ректором во Фрайбурге, – с 1933 года бывшие друзья больше ни разу не встречались. Сам Ясперс, жена которого была еврейкой, официально считался врагом нацистского государства, однако первое время мог и печататься («Разум и экзистенция» (1935); «Ницше» (1936); «Декарт и философия» (1937); «Философия существования» (1938)), и преподавать (философ затрагивал при этом «подозрительные» для идеологов новой власти темы, подробно трактовал Спинозу), но по окончании летнего семестра 1937 года был отправлен на пенсию; публикации также были сначала ограничены, а с 1943 года совершенно запрещены. Гестапо арестовало домработницу философа, заменив ее усердной нацисткой и таким образом поставив под контроль домашнюю жизнь Ясперса. Философ всерьез думал о возможности эмиграции, на случай ареста держал наготове цианистый калий. И однако, работал, напряженно, пусть и не думая о читателях и публикации, – именно в это время он начал работу над первым томом «Философской логики» (увидевшей свет в 1947 году).

Практически сразу же после вступления войск союзников в Гейдельберг, в апреле 1945 года, Ясперс принимает участие в возрождении университетской жизни; летом он был избран первым сенатором



университета. Работы предстояло немало – гейдельбергский университет был при фашистском режиме одним из самых идеологизированных. Ясперс надеялся на осуществление своей идеи университета как питомника аристократии духа в современных формах и смысле. Удалось немного, но философ не настаивал: скорейшее открытие университета важнее идейных и методических разногласий.

В послевоенные годы Ясперс выступил в новом качестве: как политический публицист. Двойственность положения Германии, в которой историческое отечество казалось утраченным после 1933 года, но освобождение от нацизма восстановило в правах немецкий патриотизм и приверженность исторической традиции. Внутреннее духовно-нравственное устройство жизни, в котором готовится будущая политика и о котором он уже писал в 1931 году, – именно это, а не политические будни, должно быть в центре его внимания. Эпоха нацизма подлежит тотальному осуждению, – злой принцип не может приносить добрых плодов в частностях, – но внутренне дистанцировавшись от этой эпохи, мы не в силах уйти от своего прошлого. Но в какой мере и в каком смысле немцы виновны в этом своем прошлом? Морально ответственны лишь некоторые люди, причастные к подготовке или исполнению военных преступлений и преступлений против человечества, – но политическую ответственность несут все, кто пережил это время и остался жить, кто не участвовал в активном сопротивлении; все они – пассивно совиновны. Сознание этой вины должно стать поворотной точкой осмысления ценностей свободы, демократии, единства наций, идеи Европы, идеи Запада, мира как целого («Вопрос о вине» (1946)). В смысле этого «поворота», «духовно-политического обновления» Германии Ясперс учредил вместе с Альфредом Вебером и Вернером Крауссом журнал «Перемена (Die Wandlung)» (1946–1949), в котором участвовали Ханна Арендт, Мартин Бубер, Томас Манн, Бертольт Брехт, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю. Призыв был почти не услышан; Ясперс заметил, что новая Германия под управлением американцев движется в некотором существенно ином направлении, чем он надеялся. Книгу о вине читали меньше, чем прежние работы философа. В 1948 году Ясперс переехал в Швейцарию, в Базель, где получил кафедру в университете. Немецкая пресса отреагировала резко и сердито: посыпались упреки в «предательстве» и «дезертирстве». Человека, обратившегося к нации от лица ее духовной элиты, подозревали в бегстве из нищеты повседневности ради материально лучшей жизни.

Ясперс действительно устал от лихорадки послевоенного восстановления в Гейдельберге и в целом в Германии; он искал для себя «чудесного анахронизма» – «покой и свобода и ничего, кроме философствования»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Jaspers Karl. Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. München: Piper, 1967. S.183.*

В Базеле он до известной степени нашел эту возможность, благоприятные условия для спокойной работы. Университет, где он преподавал до лета 1961 года, имел богатую традицию гуманитарных наук, да и теперь здесь работали некоторые ученые с мировой известностью (например, богослов Карл Барт). Со временем сложился круг друзей и помощников; приезжали друзья и издалека (Эрнст Майер, Ханна Арендт).

Среди университетских курсов и семинаров Ясперса большинство было посвящено историко-философским темам. В теоретической же части особое внимание философ уделял теперь философии истории, философии религии и философской логике. Дело в том, что Ясперс задумал вновь осознать и пересмотреть свою философию, пробиться от «философии экзистенции» к «философии мира», как философии коммуникации, и в связи с нею создать всеобъемлющую «мировую историю философии». Насколько этот проект был действительно новым, – вопрос спорный; во всяком случае, читатель «Философии» уже найдет здесь идеи о подлинной традиции философствования, которые указывают на значимость такой глобальной традиции интеллектуального наследования «поверх барьеров» эпох и школ. В Базеле Ясперсом было написано около двух десятков монографий (в том числе «Об истоке и цели истории» (1949); «Введение в философию» (1950); «Шеллинг: величие и рок» (1955); «Великие философы» (1957); «Философская вера перед лицом откровения» (1962)). Кроме того, философ выступал на радио, на телевидении, печатался в газетах. Он продолжал выступать и в качестве политического публициста. На книгу «Атомная бомба и будущее человечества» (1958) бурно отреагировала левая пресса: Ясперса объявляли «философом ХДС», «подручным классового врага». Публикация «Свобода и воссоединение» (1960) вызвала бурю эмоций среди правых: на этот раз философа называли «подручным коммунизма» и (в очередной раз) «предателем родины». Дело в том, что Ясперс считал философски и политически нереальной идею исторического оправдания воссоединения Германии. Прямолинейный вывод идеологически мыслящих гласил: ну, значит, он считает оправданным существование восточно-германского государства, – еще бы не «подручный»...

Но Ясперса беспокоили не эти партийно мотивированные критики. Его беспокоили нравственные и политические тенденции на родине, срыв попытки построения свободного демократического общества в партийную олигархию, от которой и до диктатуры недалеко. «Куда влечется Федеративная республика?» (1966), спрашивал философ. Книга стала предметом бурного обсуждения, но более эмоционального. Рациональные возражения предлагали только ученые-политологи. Политики и пресса единодушно оказались против Ясперса, изображали его критику плодом личного оскорбления и жажды личной же мести. На неожиданное одобрение книги от председателя СЕПГ Вальтера Ульбрихта, – который цитировал

в публичном докладе отрывок из книги, опубликованный в «Шпигеле», но распространение самой книги в ГДР запретил, – Ясперс не смог гласно отреагировать, даже если бы и хотел, – иначе он стал бы орудием пропаганды и в самом деле невольным «подручным» той или другой стороны. Ответ философа критикам («Ответ на критику моей работы...» (1967)) по-настоящему услышан не был. Левые, правые и центристы одинаково слышали и желали слышать только то, что затрагивало их партийный интерес.

Стало быть, опыт политической публицистики исчерпан: духовно-нравственная ситуация эпохи лечению словом не подлежит. «Они не видят и не слышат...». Ясперс принимает швейцарское гражданство. В послевоенной Европе, по его убеждению, человек может положиться не на политиков и агитаторов, но только на разум; он должен решиться жить в устремлении к разуму. Последняя книга философа имела рабочее заглавие «О независимом мышлении». Но здесь Ясперса, которому болезнь легкого еще и в юности не давала благоприятных прогнозов, стали донимать болезни преклонного возраста: артрит правой руки мешал писать; все труднее было ходить; порой отказывала память. 26 февраля 1969 года Карл Ясперс скончался.

## **2. Три измерения экзистенциального философствования: ориентирование в мире, просветление экзистенции, метафизика**

Человек, поскольку приходит в сознание, находит себя в некоторой объективности, в некоторой эмпирической действительности «мира». Мир и есть целокупное существование как множество объектов опыта. Сам человек в известном аспекте своего бытия (именно, как «эмпирическое существование») есть часть мира объектов и постольку нуждается в известном «ориентировании» в мире объектов, средствами предметного знания, и поскольку он обладает таким знанием, он выступает как «сознание вообще». Это «сознание вообще», аналог кантовского рассудка, является главным инструментом рациональной науки. «Мироориентирующая» наука стремится замкнуть единую картину мира, каким он представляется «сознанию вообще», и если не это «сознание», то во всяком случае его теоретический продукт, образ мира в системе положительных наук, эту совокупность «знаемого», склонна провозгласить самим бытием, единственно мыслимым абсолютом. Однако наука, рациональное самосознание, как ориентирующее в мире и само ориентированное на идеал целесообразного переустройства «мира» и практического создания жизненно необходимых благ, в этом своем стремлении к замкнутому рациональному мирозерцанию наталкивается на границы. Границы познаваемости – целокупность «мира» как единство оказывается принципиально незавершенной и не-

завершённой, каждое отдельное существование в мире осознаётся как явление, а не абсолютное в-себе-бытие. Границы практического орудования и целесообразного изменения мира: человек в самом себе обнаруживает нечто такое, что он не может признать предметом в смысле научного предметного знания, и что противится позитивистской абсолютизации знания вообще как «силы», господствующей над миром практически. «Сознание вообще» противится этому выявлению границ; оно в идеале само для себя абсолютно и самодостаточно, и поскольку оно строит картину мира, ничего непредметного и необъективируемого в этой картине заведомо не оказывается. Понимание ущербности и ограниченности этой картины мира, этого самооправдания отвлечённой рациональности не позволяет, однако, философии занять позицию против этой рациональности, призвать человека к тому, чтобы отвергнуть мироориентирующую рациональность как бремя мира сего и предаться богемно-свободному существованию вне мира. Ибо человек сам есть в известном смысле и степени часть мирового существования, и постольку ориентирование в нём есть экзистенциально необходимое занятие для человека и человеческих обществ. Философское ориентирование в мире невозможно без положительной науки: без неё оно бессодержательно. Но задача философского ориентирования в мире – указать на проблематическое в научной картине мира, предостерегать от абсолютизаций каждого плода положительно-научного познания, разрушать приверженность научного рассудка, или «сознания вообще», негласному догмату о завершённом единстве мира как целого, об исключительной предметности и объективируемости всякого мирового существования, о приоритете субстанции и массы в этом существовании; напоминать уверенно-знающим об их капитальном и основополагающем неведении, чтобы предметное познание мироориентирующего сознания вообще было действительно движением познания, а не окаменело в рационалистическом догматизме (например, в версии позитивизма). Здесь для Ясперса оказывается ориентиром и образцом философствование Канта: с одной стороны, указавшего пограничным понятием вещи в себе на принципиальные пределы познания, но с другой стороны, предложившего теорию знания, которая именно этим ключевым различением вещи в себе и явления открывает перспективу бесконечного прогресса ориентирующего миро-познания и миро-обустройства.

Но этот бесконечный прогресс потому и возможен, что «мир» объектов и «сознания вообще», взятый как целое, есть принципиально незавершённое, не-замкнутое в себе целое, что «вне» его есть нечто, по самому существу не поддающееся объективации, сведению к бытию-объектом, к общезначимости и необходимости мирового существования, которое только и знают (и в котором с переменным успехом ориентируют) положительные науки рассудка. Не только сама целокупность «мира» не есть возможный пред-

---

мет опыта, но только идея разума (что понимал уже Кант), – и в мире, в самом человеке, есть нечто непредметное. Это нечто есть его «экзистенция», его «самобытие». Ибо человек есть не только эмпирическое существование, как живое существо и как душа, – не только «сознание вообще» (среда объективного мышления научного рассудка), – человек есть даже не только «дух» (благодаря чему он бывает причастен идеям, задающим перспективу целостности и смысла). Человек есть нечто большее, – именно, то самое, чем он и только он может быть сверх всякой объективности и всякой общезначимости научного понятия о мире и человеке. Экзистенция – непредметное и необъективируемое бытие самим собою, «самобытие», или подлинная самость, как исток всякого мышления и всякого действия живого человека. Экзистенция есть то, чем человек может быть, она есть «возможная экзистенция», возможность истинной человечности. *Этого* уровня кантовская философия чистого разума уже не охватывает; кантовский практический разум есть с этой экзистенциально-метафизической точки зрения все же не более чем одухотворенное «сознание вообще», он ищет понятия (закона) там, где личность существует как неповторимая самость. Для самонаблюдения, для кантовского внутреннего чувства человек при всей своей индивидуальности необходимо представляется, впрочем, таким частным случаем общего закона, будь то природный или нравственно-совестный закон. Однако в истоке самобытия отнюдь не все предопределено всеобщим законом естества или долженствования: здесь человек свободно принимает *решение* быть, принимает на себя ответственность за свое существование в той или иной форме. Одной психологической закономерности, психологической мотивации здесь недостаточно: психология также на свой лад подчиняет индивидуальность всеобщему правилу мироориентирующего знания. Психология не говорит об экзистенции, достоверность самосознания экзистенции не дает знания «души», однако сама обосновывает самобытие личности. Это самобытие, что немаловажно, не есть для Ясперса уединенно-замкнутое бытие. Подлинная достоверность самобытия как возможной экзистенции достигается только в существовании к другому самобытию, в коммуникации с другим. Личность становится собой и сознает себя в коммуникации с другой становящейся личностью; экзистенция действительна только в коммуникации. Правда, здесь возможна формальная, объективирующая, опредмечивающая коммуникация – и подлинное бытие с другим поверх всякой объективации, которое Ясперс называет «экзистенциальной коммуникацией». Второе существенное свойство экзистенции – ее неотменимая историчность, привязка к конкретной ситуации существования. Многообразие действительности в ее историчной конкретности и индивидуальной определенности дает экзистенциальную глубину человеческому бытию и наполненность философскому его осмыслению, которое, ес-

ли бы сводилось к отвлеченной рефлексии о «бытии вообще» или «экзистенции вообще» (которая, в смысле Ясперса, именно что никогда не бывает «вообще»), разоблачило бы себя как еще одна версия рассудочной, в своей основе, ориентирующей практики «сознания вообще». Ответственное экзистирование историчной личности в ее изначальной свободе решения о себе не есть, говорит Ясперс, частный случай общего понятия «экзистенция». Экзистенция не пребывает во всякое время и для всякого субъекта, как предметы «сознания вообще» в его позитивном или метафизическом варианте, – она существует в «мгновении», здесь и теперь, и постольку существует непрерывно исчезая, не обладает научно удостоверяемым «бытием» как субстанциальностью непреходящего, и все же она вечна, как подлинное самобытие существующего. Исторически общеобязательное значение понятие экзистенции получило, как считает Ясперс, только у Киркегора; в этом ключевое значение этой фигуры в истории философствования.

Но если экзистенция не поддается объективированию и не может быть опредмечена понятием, – как же возможно мышление о ней, как возможен «скачок» от предметного мышления в категориях «мира» к экзистенциальному мышлению в категориях свободы и самобытия, живой коммуникации в историчной ситуации? Как возможна «философия экзистенции», если экзистенция как таковая всегда открыта и доступна не иначе как только для другой экзистенции в коммуникации, и замечает себя, как именно себя, только в «пограничных ситуациях» существования, в драмах бытия, а не в его повседневности? С одной стороны, как объективирующее, опредмечивающее, ориентирующее мышление «философия экзистенции» категорически невозможна: она не берется ориентировать в подлинно человеческом бытии средствами «строгой науки» об этом бытии, она не предлагает всеобщезначимой «идеи человечности», как научно обоснованной нормы жизни; она безусловно признает «скачок» между миром и экзистенцией, и соответственно – между мироориентирующей «строгой наукой» в многообразии ее предметов и тем, что философ называет «просветлением экзистенции». Однако, противопоставив их, Ясперс тут же сводит их в синтетическое единство. Что есть человек? Сознание вообще и возможная экзистенция; постольку всякому человеку предстоит бесконечная задача, решение которой есть в *единстве* ориентирование в мире (познание мира, как мира объектов) и просветление экзистенции (насуцное сознание своего самобытия в экзистенциальной коммуникации исчезающего мгновения жизни). Разделение мира и экзистенции как предмета познания и темы философствования не есть для Ясперса радикальный разрыв; «скачок» от одного к другому нейтрализуется в сознании незамкнутости, незавершимости, неабсолютности как того, так и другого. Мышление, или точнее, удостоверение в экзистенции, практика «просветления» экзистенци-

альной действительности, не есть удостоверение в «экзистенции вообще» (такое понимание, превращая экзистенцию в объект среди объектов, по Ясперсу, означает ее психологизацию), но в некотором бытии, не мыслимом объективно и предметно, и потому «просветление экзистенции» так же точно не есть «строгая наука», в смысле претендующего на объективную значимость «анализа экзистенции», а есть лишь указание направления живому мышлению о человеке; не догматика и не всеобщая истина идеи человека, а только, говоря вместе с Кантом, регулятивное применение некоторой сверхрациональной идеи о человеке. Эмпирическое существование, пребывающее во власти витально-стихийных мотивов и потребностей, обуреваемое «волей к власти», как и сознание вообще, целесообразно и строго-рационально ориентирующее в объективных данностях мирового существования, этой идеи не признает, оно, глядя с позиции мира, экзистенции, собственно, вообще не видит и не понимает. Мышление из возможной экзистенции, философствующее «просветление», углубление в экзистенцию, тоже может, правда, занять гордую позицию абсолютно-объективного, единственно истинного мышления о человеке, приняв саму экзистенцию, свободное самобытие, за некий абсолют. Однако, по Ясперсу, подобного рода абсолютизация экзистенции, подобный самоуверенный и замыкающийся от мира в божественном существовании «экзистенциализм» есть срыв и трагедия, роковая ошибка философского сознания. Это так не только и не столько потому, что исходя из экзистенции, из индивидуально-единственного самобытия, невозможно логически исчерпывающим образом объяснить и дедуцировать «мир», не- и до-экзистенциальное существование как целое, – сколько прежде всего потому, что сама экзистенциальная действительность до всякого философского мышления обнаруживает, в явлениях страха (перед незавершенностью бытия и перед темной бездной иного), упорства (как незащищенной уверенности самостояния человека без всяких гарантий), вины и смерти, свою ограниченность и незамкнутость. Экзистенция есть и покой, и беспокойство. Экзистенциальное беспокойство препятствует ей замкнуться в абсолюте «экзистенциальной подлинности», превращает самое экзистирование в бесконечный и незавершимый путь искания самого себя. Постольку это искание обращено не столько внутрь самобытия, в сознательно или неявно психологизирующем самонаблюдении и самоудостоверении, сколько через это самобытие к обосновывающему его подлинному бытию, – от первых проблесков экзистенциального самосознания к «подлинному сознанию свободы в его трансцендентной зависимости». Экзистенция в самой себе и через самое себя состоит в необходимом отношении к своей трансценденции. Иначе эта же мысль выражается у Ясперса так, что экзистенция обладает достоверностью для экзистенции в меру того, насколько трансцендирует по ту сторону и «мира» (как мира

объектов), и экзистенции (как подлинного самобытия личности в историчной коммуникации).

Мышление о трансценденции, так же как перед тем сознание экзистенции, коль скоро оно представляется возможным для сознания вообще, необходимо и всегда сводится им к понятию о чем-то объективно «лежащем в основе» всякого существования. Как такое оно становится метафизическим мышлением. Перед метафизикой, однако, вновь открывается опасность методического срыва или «соскальзывания», как только философия понимает метафизическое содержание как однозначно данный в некотором опыте абсолютный предмет («сознания вообще»). Между тем, согласно Ясперсу, это предмет особого рода: в отличие от предметности «сознания вообще», он не может быть схвачен прямо и непосредственно, не может быть осознан как предмет; его отношение к сознанию существенно опосредовано экзистенцией. Абсолютная предметность, наполняющая мышление экзистенции, имеет для нее символическое значение. Осознанный в предметности символ есть шифр трансценденции, и постольку совокупность абсолютных предметов, как символов подлинного бытия, абсолюта или трансценденции, есть в философии Ясперса «шифропись» абсолютного. Трансценденция, говорит философ в одном месте, есть бытие в предметном обличье шифра. Шифр означает или, лучше сказать, обличает, являет подлинное бытие именно и только для экзистенции, как ее *собственную* трансценденцию; именно в экзистенциально наполненном мышлении предметность шифра обретает значение, только в нем он держателен. Если же мы возьмем шифр трансценденции, как если бы он и был самой трансценденцией, он окажется нестойким и исчезнет перед нашим взглядом. Реалистическое сознание, с присущим ему конкретным пониманием фактичности существования, смотрит на такого рода символы и содержания как на иллюзию. Между тем в действительности шифропись трансценденции есть стихия мифотворчества, мифологии – и область метафизического философствования, смысл которого и состоит, по Ясперсу, в систематическом анализе символизированной таким образом абсолютной предметности, ее (экзистенциальном) усвоении и даже отчасти творении. В метафизике для Ясперса оказываются наиболее существенны Гегель и Шеллинг, и, скорее всего, именно в их взаимном отношении и внутреннем споре. Ибо, согласно Ясперсу, метафизика не может быть завершена, как целое, и зафиксирована, как единственно истинная система; никакое содержание, скрытое за шифрами трансценденции, не выражает всецело и без остатка ее самое и тем более не есть она сама; в этой связи оказывается существенным опыт «отрицательного богословия». Метафизическое философствование, так же точно, как и «просветление экзистенции», есть не проповедь, а вечное искание. Удостоверившись в собственном подлинном самобытии, экзистенция устремляется (через это удостоверение, и отталкиваясь от него) на поиски собственной трансценденции, абсолютного, своего «экзистенциального осно-



вания». Экзистенция, как изначальная свобода, существенным образом стремится к границам существования, существенно и необходимо переходит всякий предел. Для нее характерно «трансцендирование». Философия, и особенно философия в качестве метафизики, как чтение шифрописи бытия, есть для Ясперса не что иное, как опыт непрерывного, – но и принципиально незавершенного, – трансцендирования фактического существования. В направлении к миру как целокупности, экзистенциальной цельности человеческого существования и, наконец, его основе в трансцендентном. Постольку это последнее искание и это последнее трансцендирование может быть примерно описано как «искание Бога». Это искание совершенно неизбежно для честной с самой собою экзистенции: только трансценденция придает экзистенции подлинную весомость в существовании.

Это убеждение заставляет историков мысли относить Ясперса к числу «религиозных» экзистенциалистов (вместе с Габриэлем Марселем и некоторыми другими). Нам кажется, однако, более уместным для его философии определение «теистического экзистенциализма» (в противоположность «атеистическому», но и в отличие от собственно «религиозного» варианта этого рода философии): трансценденцию в философии Ясперса вполне можно понимать как Бога, но эта же философия отрицает саму возможность цельно-истинного откровения этого Бога. Религия откровения и независимое философствование суть у Ясперса не просто различные интеллектуальные позиции, различные «веры», но это «веры» альтернативные, и экзистенция принимает коренное решение в пользу той или другой из них. Религиозная жизнь и философствование, как духовная практика, пусть обе они равно реальны как практики<sup>1</sup>, тем не менее герметически закрыты друг для друга: молитва есть реальное Богообщение верующего, но она невозможна и недоступна как опыт для независимого философа. Постольку сама возможность религиозной философии (и соответственно «религиозного» экзистенциализма) в основополагающем труде Ясперса оказывается закрытой, из опасения недобрых последствий для свободы философствования. Другое дело, что закрытость эта скорее психологического, чем концептуального, плана: действительные основополагающие убеждения философии религии у Ясперса (к примеру, упомянутое выше учение о тесной связи экзистенции и трансценденции как двух форм непредметной и постольку сверхрациональной действительности) на деле не так далеки от учений собственно христианских, и они становятся позициями религиозной философии сразу же, как только на отношение человека к Богу мы распространим мысль о существенности как экзистенциальной коммуникации с Иным. Философия экзистенции, иными словами, может быть «религиозной», но у самого Ясперса она такой не была.

---

<sup>1</sup> В этом отличие философии религии Ясперса от кантовской: для кантовского подхода общинные и личные практики статутарной религии суть в конечном счете благочестивый самообман, иллюзия практики.

### 3. Ясперс по-русски: продолжение и начало разговора

Если судить по наружности, по «публикациям» и официальным декларациям, то философия Ясперса в ее отношении к русскому читателю и русскому философствованию разделила общую судьбу «буржуазной философии XX века»: за периодом полного запрета и идеологизированной критики (образчик которой находим в статье «Большой Советской энциклопедии»<sup>1</sup>), и временем, когда стали выходить первые книги об экзистенциальной философии, в том числе о Ясперсе<sup>2</sup>, а работы самих философов оставались неизвестными, настала пора предметного знакомства с их наследием.

Однако нужно заметить, что случай Ясперса в этом отношении – особенный. Работы Карла Ясперса парадоксальным образом вошли в орбиту русской философии еще до появления каких бы то ни было русских переводов. Дело в том, что у произведений Ясперса был (по меньшей мере) один читатель, бесспорно принадлежащий к числу классиков русской мысли XX века. Имя этого читателя – Николай Бердяев. Причем Бердяев не просто знал труды Ясперса, но и считал философию Ясперса одной из наиболее близких к своему собственному философскому учению. Особенно много внимания уделено Ясперсу в книге русского философа «Я и мир объектов»<sup>3</sup>. Из работ Ясперса Бердяев особенно часто упоминает именно «Философию», в которой наиболее глубоким и содержательным он находил второй том – «Просветление экзистенции»<sup>4</sup>. Тема «Бердяев и Ясперс» заслуживает специального рассмотрения: обращает на себя внимание, например, уже то обстоятельство, что если сначала русский мыслитель, хотя критиковал Ясперса и Хайдеггера за то, что у них, по его мнению, не поставлена проблема человека и отсутствует философская антропология, но, по меньшей мере, говорил о них как об экзистенциальных философах<sup>5</sup>, то в позднейших трудах Бердяева мы с удивлением читаем, например: «под экзистенциальной

---

<sup>1</sup> Ясперс Карл // Большая Советская Энциклопедия. Второе издание. Т.49. Элоквиция – Яя. Москва: «Большая Советская Энциклопедия», 1957. С.665.

<sup>2</sup> Типсина А.Н. Философия религии К.Ясперса (Критический анализ). Ленинград: Издательство ЛГУ, 1982.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. Москва: Республика, 1994. Именно здесь Бердяев говорит, в частности: «Философия существования Гейдеггера и Ясперса самая интересная в современной мысли...» (С. 251); «Ясперс более мне близкий, чем Гейдеггер» (С. 250–251).

<sup>4</sup> Там же. С. 308, сноска. Бердяев знал также раннюю «Психологию мирозерцаний», в которой особенно ценил идею «профетической» философии, и называл Ясперса «тонким психологом» (Там же. С. 246).

<sup>5</sup> Там же. С. 245 («в экзистенциальной философии Гейдеггера и Ясперса»); 250 («В современной философии особенно Гейдеггер и Ясперс являются представителями экзистенциальной философии»). Ср. также: Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 378).

философией я понимаю не философию Гейдеггера и Ясперса, которых я ценю, но не считаю экзистенциальными философами»<sup>1</sup>.

Сегодня целый ряд произведений Карла Ясперса уже существуют в русском переводе. В основном это относится к его психиатрическим работам и трудам по истории философии и философии истории. Не была забыта и политическая публицистика: по-русски существует и книга о том, «Куда идет Федеративная Республика» (список переводов см. в конце книги). Но если мы захотим выяснить, какой отголосок имели эти издания в нашей философской литературе, то найдем, что философия Ясперса в России анализируется и обсуждается на удивление мало, если сравнить, например, с популярным даже у некоторых политологов учением Хайдеггера или вошедшим в известной мере и в поп-культуру «экзистенциализмом» Сартра. Дело в том, что основополагающие труды Ясперса, и прежде всего «Философия», на русский язык до сих пор не переводились.

Мы решили содействовать исправлению этого положения и предлагаем читателю полный перевод работы, которую сам философ называл своим *Hauptwerk* (основным произведением)<sup>2</sup>. Ввиду обширности сочинения было принято решение опубликовать его в трех томах (как оно первоначально и вышло в 1931 году). Таким образом, эта книга содержит первую книгу «Философии» – «Философское ориентирование в мире», за которой последуют два других тома – «Просветление экзистенции» и «Метафизика». Перевод снабжен примечаниями; к сожалению, впрямь до однотомного издания оказывается нецелесообразным воспроизведение имеющегося в оригинале (хотя и не исчерпывающего) предметного указателя. Источник некоторых цитат нам не удалось установить вполне определенно (в оригинале цитаты не сопровождаются ссылками на источник).

В смысле самого Ясперса, философия действительно не только в опредмеченной форме «философий», к которым применимы строго научные критерии «критики книг» и филологически выверенного анализа, – философия существует как мотивированная жизненно (экзистенциально) духовная обеспокоенность тем, что существует по ту сторону исторично достигаемых границ, – не как доктрина, а как философствование. Но это философствование предметно и живо, только если обращается к действительной традиции философии, как всемирной практики мысли. Практика же эта объективирована для нас в сочинениях философов прошлого. Поэтому хотелось бы надеяться, что проделанный нами труд будет способствовать продолжению предметного (ибо опирающегося на *тексты*) разговора об учении глубокого и исключительно интересного философа Карла Ясперса и об экзистенциальной традиции философствования в целом.

А.К. Судаков

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 181.

<sup>2</sup> Перевод выполнен по изданию: *Jaspers Karl. Philosophie. Zweite, unveränderte Auflage. Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer-Verlag, 1948.*

## Предисловие

Философия – рискованная затея проникновения в неприступное основание человеческой самодоверности, – как учение истины, доступной усмотрению каждого, должна была бы вступить на ложные пути. Хотя для нее самой важно постичь то, что может быть познано с убедительностью, но она не повторяет того, что сделалось познаваемым в науках, как не вступает и в область наук со своим собственным предметом и равными им притязаниями. В философствовании не следует ожидать повтора того же удовлетворения, которое компетентное знание (*Sachkunde*) получает от вещей в мире. В нем ищут и требуют большего: *Мышления*, которое *преобразует мое сознание бытия*, ибо оно, пробуждая, приводит меня ко мне самому в тех изначальных мотивах, действуя по которым в существовании, я становлюсь тем, что я есмь. Никакое объективное знание не в состоянии сделать этого. В том виде, в каком подразумевается это знание, оно есть, скорее, один из моментов сознания бытия, рождающего себя в философствовании.

Философия, в идее – законченная ясность бытия в истоке и конце всех вещей, хотя она и пребывает во времени, постигала себя как *безвременная кристаллизация безвременного* (*zeitlose Kristallisation des Zeitlosen*). Философствование, однако, есть *путь человека, который – исторически в своем времени – постигает бытие*. Оно доступно ему лишь в этом явлении, а не само по себе. В философствовании высказывает себя вера без всякого откровения, апеллирующая к тому, кто находится в том же пути; оно – не объективный указатель дороги в путанице и смятении; каждый усматривает лишь то, что он есть как возможность через себя самого. Но философствование отваживается открыть измерение, высвечивающее бытие в существовании для воззрения к трансценденции. В мире, сделавшемся сомнительным во всем, мы, философствуя, пытаемся удержать направление, хотя и не знаем цели.

Правда, наш собственный образ жизни выходит на путь к философскому самосознанию, лишь слушая немногих великих философов, что говорят с нами из *прошлого*. Но поскольку философия не является действительной для нас уже как знание о прежней философии, мы всякий раз должны философствовать *из настоящего истока* (*aus gegenwaertigem Ursprung*). Философствование современников выявляет для нас, как помогает себе в существовании живущий рядом с нами. Те, кто находятся в одинаковых возможностях исполнения бытия, могут сказать друг другу то, чего нигде больше услышать нельзя. Только современное философствование может, преобразая, сообщить новую современность прошедшему философскому величию.

Философия – цель истинной общности само-сущих людей, – была делом индивидов, которые в неслыханном избытке собственной боли и собственной достоверности свидетельствовали нам из *одинокой дали*, – не призывая нас последовать за ними. Они показали нам из неповторимой единственности, что они пережили. Сами они были словно жертвами, благодаря переведенным в мыслимое видениям которых нам дано было то, что никогда не сделалось бы видимым в судьбе менее опасной. В нашем философствовании мы чтим то, что было тем самым возможно для людей. Мы хотели бы услышать каждое слово, доносящееся к нам оттуда; благодаря им для нас сделалось невозможным считать доступный знанию порядок единственно истинным порядком. Но сами мы философствуем не из одиночества, а из *коммуникации*. Исходным пунктом для нас становится: как относится и действует (*steht und handelt*) человек к человеку, как индивид к индивиду. Спутники в их взаимной связанности представляются подлинной действительностью в нашем мире. Из коммуникации возникают самые светлые мгновения, вследствие ее – весомость жизни. Мое философствование всем своим содержанием обязано тем, кто был ко мне близок. Оно считает себя истинным в той мере, в какой оно содействует коммуникации. Человек не может ставить себя над другим человеком; его достигнет лишь тот, кто встретится ему на одном с ним уровне; он не может научить другого тому, что он должен, но может найти вместе с ним, чего он хочет и что он есть; он способен быть солидарным с другим в том, чем должно быть одушевлено существование, если оно превращается для нас в бытие.

Наше философствование коренится в *традиции* свободного мышления предшествующих тысячелетий. В ясности греческих философов, в установке героического северного духа и в глубине еврейской души давно уже было то, что вновь прорывается ныне, чтобы указать направление нашему существованию. Направляясь этими корнями, мое философствование, что естественно, обязано своими основными мыслями тем философам, в усваивающем понимании которых оно возросло. Но я назову почтенные имена: *Канта*, философа с большой буквы, ни с кем другим не сравнимого по благородству своей вдумчивой человечности, являющей себя в чистоте и остроте его бесконечно подвижного мышления, через посредство которого нигде не встретишь неожиданно дно; *Плотина*, *Бруно*, *Спинозы*, *Шеллинга*, великих метафизиков как творцов сновидений, делающихся явью; *Гегеля*, в богатстве усмотренных им содержаний, которые он с неповторимой силой языка выражает в конструктивном мышлении; *Киркегора* – потрясенного в корне, честность которого перед ничто философствует из любви к бытию как другому возможному; *В. фон Гумбольдта* – воплощения немецкой *humanitas* в обширности большого мира; *Ницше* – психолога и неумолимого разоблачителя всех иллюзий, ставшего провидцем

исторических субстанций посреди своего неверующего мира; *Макса Вебера*, взглянувшего в лицо нужде нашего времени и познавшего ее всеобъемлющим знанием, в распадающемся мире установившись на себе самом.

В современном философствовании, как и от века, речь идет о бытии. Оно кружит около полюса, которого никогда прямо не коснется. Это – вновь и вновь начинаемая попытка: в кружении все-таки попасть на полюс. Поэтому философствование всегда налицо в своей целостности – или его нет вовсе. Оно старается достичь максимума прямоты; то, что абсолютно не вмещается в форму и знание, против воли остается косвенным.

Смысл философствования есть одна-единственная и, как таковая, несказанная (*unaussagbarer*) мысль: *само сознание бытия*; в предлагаемом труде эта мысль должна быть доступна исходя из любой главы; каждая глава должна быть *целым в миниатюре* (*im Kleinen das Ganze sein*), но каждая оставляет в темноте то, что проясняется только через все остальные главы.

Философствованию присуща своеобразная последовательность в некотором не изначально логическом движении вперед, однако, не осознавая способов мышления и имеющего законную силу знания. Оно необходимо увязло бы в противоречиях. В существенных эпизодах работы я указываю на присущую предлагаемому здесь опыту мышления *философскую логику*; однако я оставляю ее, в ее методическом развитии, до другой книги. Логика может определять специфически философское мышление, но не может оправдать его, ибо оно само должно быть собственной своей опорой.

Моему другу, врачу *Эрнсту Майеру*, я со времен нашего студенчества обязан общностью философствования. При разработке этого труда он содействовал мне своей творческой критикой. В минуту сомнения, которая каждый раз бывает вновь неперменной артикуляцией в движении мысли, он принес мне коммуникативную достоверность.

*Гейдельберг, сентябрь 1931 года.*

*Карл Ясперс.*

# *Введение в философию*

## **Исход философствования из нашей ситуации**

Если я задаю такие вопросы, как: что такое бытие? – почему есть нечто, почему ничто не есть? – кто я? – чего я, собственно говоря, хочу? – то в таких вопросах я никогда не стою у начала. Я задаю их из некоторой ситуации, в которой я нахожу себя, происходя из некоторого прошедшего.

Пробуждаясь к сознанию себя самого, я вижу себя в мире, в котором я ориентируюсь; я брал в руки вещи и снова выпускал их из рук; все было самоочевидно без вопросов и чисто налично. Но теперь, удивляясь, я спрашиваю, что же, собственно говоря, есть; ибо абсолютно все преходяще; я не был в начале и не буду в конце. Даже между началом и концом я спрашиваю о начале и конце.

На этот вопрос я хотел бы получить ответ, который даст мне *твердую опору* (Halt). Ибо в сознании моей ситуации, которую я и не постигаю вполне без остатка, и не проникаю до ее происхождения, меня угнетает неопределенный страх. Я могу видеть его только в движении, в котором я, постоянно изменяясь, проскальзываю вместе с нею из тьмы, в которой меня не было, во тьму, в которой меня не будет. О вещах я не забочусь, и сомневаюсь, есть ли в них что важное (ob an ihnen etwas gelegen ist). Я предоставляю скольжению течь своим путем и содрогаюсь при мысли, что нечто будет навеки утрачено, если я сейчас не схвачу его, и однако же не знаю, что оно такое. Я ищу бытие, которое не только исчезает.

Кажется, что мне должно бы быть возможно получить ответ на свои вопросы, который общезначимо скажет мне, *что есть*, и объяснит (begreiflich macht), что я так-то нахожу себя в своей ситуации, и что важно (worauf es ankommt) в ней для целого и для меня. Таким образом мне представляется, как ответ, как будто бы бытие было предметом для меня, о котором я мог бы получить наставление, как и об устройстве мироздания. Но всякое подобного рода учение было бы лишь чем-то таким, что возникало бы для меня в моей ситуации наряду с другими предметами, скольжение которых, однако, остается неудержимым. Если бы я захотел удержаться за нечто такое, что претендовало бы быть доступным для научения о нем бытием (das lehrbare Sein) как объективностью, я мог бы сделать это, только забыв себя самого. Я сделал бы себя предметом среди предметов. Моя ситуация не была бы более путем, опасности которого явлены мне сперва лишь как страх, хотя я и не знаю их, – но была бы чем-то выводимым, в котором я могу верно вести себя, потому что знаю исток и цель.

И все же самозабвение в этом обманчивом бегстве из моей ситуации до конца неосуществимо. Правда, некоторое время я мог бы позволить потоку нести меня, пленившись привязанностью к знаемому объективному, которое есть и сбывается также и без меня. Но если затем это объективное становится проблематичным для меня, то из сознания потерянности я снова и снова предстою самому себе в ситуации, в которой я меняюсь вместе с нею. Я остаюсь между началом и концом в страхе не-бытия, если я не *осмеливаюсь быть сам*, принимая и решая (*dadurch, daß ich ergreife und entscheide*). Ибо, пробуждаясь к себе самому, я узнаю двойкое: в моей ситуации есть другое как чуждое, которое дано и сбывается без меня, и предстоит мне столь же действительно, как и я сам действителен и свободен в моих избраниях и принятиях.

Вместо того, чтобы познавать, что есть бытие, из которого все возникает, мое объективное познание в этом открытии ограничивается сущим, которое предстает мне в моей ситуации. Нужно знать вещи в *мире*, в котором я ориентируюсь, и, насколько это мне удастся, следует овладеть ими. Ориентирование в мире оказывается для меня бесконечно продвигающимся вперед прояснением ситуации в направлении бытия как бытия-объектом.

Однако, если я думаю усовершенствовать знание о мире до знания о бытии вообще, постигнув всю ситуацию со мной самим, то я не прихожу ни к какому основанию. Ибо бытие-ситуацией не есть начало бытия, но только начало ориентирования в мире и философствования. Ситуация происходит из более раннего и имеет историческую глубину; она никогда не завершена, но таит в себе будущее как возможность и неотклонимость. Она – единственный облик действительности для меня, как мое существование в ней. Мысля, я исхожу из нее и к ней возвращаюсь. Здесь всякий раз я нахожу непосредственность как настоящее и как единственное удостоверение.

Если я мыслю свою ситуацию прямо и как таковую, то я начерчиваю только схемы; ситуация, как действительная, всегда есть еще иное и большее. Она *никогда не есть нечто лишь непосредственное*. Как ставшая, она несет в себе прошлую действительность и решение свободы. Как настоящая, она дает мне дышать возможностями будущего. Она *никогда не есть лишь всеобщая ситуация*, – хотя можно обрисовать всеобщие структуры ситуации как сеть некоторого анализа существования, – но есть каждый раз существенным образом как исторически опосредованное исполнение явления бытия.

Проникнуть мыслью ситуацию, охватить взглядом ее истоки и все возможное будущее я хотел бы перед лицом некоторого бытия в конце всех времен, как замкнутого мира, начало и конец которого сделались бы обозримыми. Так, как я нахожу себя, я еще ищу бытие, притом ищу его, сам делая нечто в том, что сбывается. Из ситуации я устремляю взгляд на других и на прошедшие ситуации. Но взгляд всегда упирается в неопределенную темноту.



Я не могу постичь себя в своей ситуации из доступных знанию предпосылок доступной знанию исторической действительности, не могу достаточно постичь себя из мира; но я не могу также постичь и мир исходя из своей ситуации. Философствование из просветления экзистенции остается всегда в движении, потому что сама ситуация есть лишь не знающее отдыха движение, как мировое сбытие (Weltgeschehen) и как решение силой свободы. А потому при всей определенности в деталях как ситуация, так и философствование остаются, как целое, *незавершенными*. Если я приступаю к просветлению ситуации как исходному пункту философствования, то я отказываюсь от объективных объяснений, желающих вывести все существование, как единообразное бытие, из принципов. Все объективные мыслительные конструкции имеют лишь некоторую специальную функцию.

Озадаченно пробуждаясь к себе самому в своей ситуации, я задаю вопрос о бытии. Находя себя в ситуации как неопределенную возможность, я должен *искать бытие*, чтобы по-настоящему найти самого себя. Однако только в крахе этого искания, желающего найти бытие как таковое, я прихожу к философствованию. Это – *философствование из возможной экзистенции*, а оно есть, по своему методу, *транцендирование*.

# ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

## *Искание бытия*

### **Всеобщие, формальные понятия бытия (бытие-объектом, бытие-Я, в-себе-бытие)**

Бытие, как постигнутое, становится тут же определенным бытием. Поэтому в ответ на вопрос, что есть бытие, нам представляются *различные виды бытия* (vielerlei Sein): эмпирически действительное в пространстве и времени, мертвое и живое, вещи и лица, орудия и чужой материал, мысли, имеющие силу о действительном, убедительные конструкции идеальных предметов, таких, как предметы математики, содержания фантазии, одним словом: предметность вообще. Преднайдённое мною в ситуации бытие есть для меня объект.

Иначе есмь я. Я не предстою себе так, как я предстою вещам; я – вопрошающий, которому эти объективные способы бытия преподносят себя как ответы, и который знает себя как вопрошающего. Как бы я ни поторапливался сделать себя объектом, всегда наличен также и я, для которого я становлюсь объектом; всегда остается некоторое бытие-Я.

*Бытие как бытие-объектом и бытие как бытие-Я* – вот сущностно наиболее различные способы бытия, напрашивающиеся прежде всего при вопросе о бытии. Правда, среди объектов есть и лица, которые, как сущие для себя, суть Я, как и я могу стать объектом для них, и я тоже, таким, как я существую, могу стать объектом для себя. Но в бытии-Я остается одна точка, где Я как объект и Я как субъект, несмотря на раскол, суть одно.

Бытие вещей ничего о себе не знает; я, мыслящий субъект, знаю об этом бытии. Если я мыслю это бытие, как оно есть независимо от своего бытия предметом для некоторого субъекта, т.е. как оно есть не как явление для другого, то я называю его *бытием в себе*. Но это в-себе-бытие недоступно для меня, ибо в первом же приступе я делаю его предметом, а тем самым – явлением и бытием для меня. Бытие, которое бы было для себя самого, в котором бытие и знаемость соединены, – такое бытие известно мне только во мне самом. Я, как бытие, в корне отличен от всякого бытия вещей, потому что я могу сказать «я есмь». Но если я сделаю себя самого, как эмпирическое существование, объектом, то я, как тако-

вой объект, не есмь то, что есть «Я» само по себе. Что я есмь сам по себе – этого я не знаю, поскольку я бываю объектом для себя. Для этого мне нужно было бы осознать себя таким способом, который не есть познающее знание. В-себе-бытие других вещей и в таком случае осталось бы абсолютно чуждым для меня.

Если я разлагаю бытие на бытие-объектом, в-себе-бытие и бытие-для-себя-самого, то в них мне предстоит не три существующих друг рядом с другом рода бытия, но неразрывные друг с другом полюса бытия, в котором я нахожу себя. Я могу быть склонен *считать один из этих трех полюсов подлинным бытием*. Тогда я либо конструирую себе некое в-себе-бытие, как единственное бытие – не замечая, что я уже делаю его объектом для себя; или я конструирую бытие как этот объект для меня – при этом превращении всякого бытия в явление не замечая, что это бытие как объект должно быть явлением чего-то и явлением для чего-то; или я конструирую для-себя-бытие, делая окончательной действительностью Я как субъект – не замечая, что я всегда есмь лишь в ситуации и предстою предметам, как сознание, направленное в поиске на -себе-бытие. Бытие как бытие-объектом бывает дано мне в нескончаемом многообразии и в бесконечном богатстве; оно означает мир познаваемого. Бытие как бытие-Я столь же непосредственно достоверно, сколь непостижимо, и познается оно лишь постольку, поскольку оно, становясь объектом в качестве эмпирического существования, уже не есть более подлинное Я. Бытие как в-себе-бытие для познания недоступно и как логически необходимое пограничное понятие есть оспаривание всего того, что я знаю как объект; ибо, если бы некоторое бытие-объектом должно было быть принято за подлинное бытие в смысле абсолюта, оно сразу же релятивирует его, низводя до значения явления.

Таким образом, нам не удастся удержать бытие, как подлинное бытие. Ни один из родов бытия не есть бытие как таковое, и ни один не существует без другого; каждый из них есть бытие в бытии. *Но целого этого бытия мы не находим*. Оно не есть ни общее, в котором как роде три способа бытия – бытие-объектом, бытие-для-себя-самого, в-себе-бытие, – были бы видами, – ни исток, из которого бы все они разворачивались. Они, как гетерогенные, столь же решительно отталкиваются друг от друга, сколь и нуждаются друг в друге, чтобы вообще быть, т.е. быть для сознания. Дело выглядит так, как будто они выпали из неисследимого, потому что они, будучи друг другу чужды, все же обнаруживают признаки взаимной принадлежности. Коль скоро способы бытия не связывают друг друга, то и постичь в понятии один способ из другого невозможно. *Никакое бытие не может претендовать на приоритет*, разве что под определенным углом зрения. Так, для наивной метафизики, которая хотела бы без обиняков завладеть подлинным бытием, приоритет имеет в-себе-бытие. Но населить это в-себе-бытие она

может только представлениями, взятыми из мира бытия как бытия-объектом, который она и пытается мыслить как лежащий в основании всякого существования. В свою очередь, бытие-объектом имеет приоритет для всякой работы познания, потому что познаваемы только предметы, и в работе познания бытием считается познанное (*das Erkannte*), однако им не считается также и познающий (*der Erkennende*), который лишь привходит к этому бытию. Но для философия, как просветления бытия, на первый план на мгновение выступает бытие, которое как бытие-для-себя-самого вопрошает и познает; на этой точке зрения постижения самого себя это бытие имеет тенденцию к тому, чтобы придать себе такой приоритет.

### **Задача анализа существования как анализ сознания**

Бытие мыслилось в понятиях о предметах как определенное бытие, непосредственно постигалось в самоотнесенности бытия-Я, исчезающе охватывалось в пограничных мыслях о в-себе-бытии и познавалось как неуловимое (*unfaßlich*).

То, что мыслилось таким образом, происходит из некоторой общей почвы, – из *существования мыслящего*. Чтобы искать бытие, я пробиваюсь к этому основанию, исходя из которого способы бытия предстают перспективами для мысли. Сама же мысль, то, в чем действительны все перспективы, есть бытие как наличное всякий раз всё (*All*), объемлющее то, что вообще встречается нам как бытие. Эта мысль есть сознание, которое есть, как *существование во времени*, в ситуации, в которой оно находит себя.

Поскольку существование есть сознание, и я существую как сознание, вещи есть для меня только как предметы сознания. Все, что есть для меня, должно вступить в сознание. Сознание, как существование, есть среда всего, хотя бы даже, как выяснится далее, оно есть эта среда только, как вода бытия (*als das bloße Wasser des Seins*).

*Анализ существования есть анализ сознания*. Он показывает, что во всякое время присуще сознанию, как произвольно воспроизводимому и заместимому существованию живого Я, и как учение о сознании, он постигает это сознание как неизменное и лишенное действительности (*unwandelbares und entwirklichtes*). Как учение о сознании, этот анализ есть унаследованное достояние познаний (*überliefertes Gut von Einsichten*).

**1. Сознание как предметное сознание** (*Gegenstandsbewußtsein*), **самосознание, сущее сознание**. – Сознание не есть бытие, каково бытие вещей, но бытие, сущность которого в том, чтобы быть *мнящим образом направленным на предметы* (*dessen Wesen ist, auf Gegenstände meinend gerichtet zu sein*). Этот первофеномен,

столь же непонятный, сколько и удивительный, получил название интенциональности. Сознание – интенциональное сознание, то есть сознание относится к предметам не как вещь, наталкивающаяся на другую или получает толчок от нее, оно не состоит с ними ни в каком каузальном отношении, и вообще ни в каком взаимоотношении, как реляции двух однородных на одном уровне. Напротив, в нем я имею перед собою предмет. Безразлично, каким именно образом я имею его: в восприятии ли (биологическое основание которого составляют каузальные отношения между физическими процессами, которые, как таковые, никогда не могли бы породить готовой интенциональности, но которые одушевляются и становятся восприятием только благодаря интенциональным актам) или в представлении (которое может иметь вид фантазии или воспоминания), или в мышлении (которое может быть наглядным или абстрактным, может быть направлено на реальные или на воображаемые предметы), – неизменным всегда остается одно: сущность сознания, как мянщей направленности (*meinende Gerichtetheit*).

*Сознание обращается на себя самое.* Оно не просто есть в направлении на предметы, но в обратном преломлении, оно рефлектирует на себя; т.е. оно есть не только сознание, но самосознание. Рефлексия сознания на себя есть нечто столь же самоочевидное и удивительное, как и интенциональность. Я направлен на себя, я один и двойствен. Я есмь не существование, как вещь, но есмь во внутренней расколотости (*Gespaltenheit*), я есмь предмет для самого себя, и потому – движение и внутреннее беспокойство. Никакое сознание невозможно уловить как покоящееся, лишь наличное (*Stehendes, nur Bestehendes*). Поскольку оно есть не так, как бытие пространственных и идеальных вещей, которые я могу обойти кругом, которые я могу удержать и поднести к глазам, так чтобы они стояли предо мною, – то оно ускользает от нас, когда мы хотим взять его как бытие. В то время как предметы сознание постигает как нечто лишь иное, себя самого оно хотя и постигает тоже как предмет, однако так, что оно совпадает с собою как предметом. Правда, в психологическом самонаблюдении это противопоставление принимает такую форму, что знаемое мною как пережитое и знание о нем направлены друг на друга таким образом, что в одном и том же сознании существуют все же два различных момента: знание и знаемое. Но в центре стоит здесь сознание Я, в котором, в самом деле, представление «я сознаю себя» удваивает единое тождественное Я. Сознание «я мыслю» и сознание «я мыслю, что я мыслю» совпадают друг с другом так, что одно не существует без другого. Здесь становится действительностью то, что с логической точки зрения кажется нелепостью: что одно есть не как одно, но как два, и все же не становится двумя, но остается именно этим единственным в своем роде одним. Это – понятие формального Я вообще.

Вездесущий, ни к чему другому не сводимый первофеномен сознания, как раскола на субъект и объект, означает *взаимную связанность* (*Zusammengehörigkeit*) сознания Я и предметного сознания. Правда, я настолько полно теряюсь в вещах, что за делом (*bei der Sache*) совершенно забываю о себе. Но все же всегда остается последняя точка субъекта, безличная, сугубо формальная точка Я, которая противостоит делу (*Sache*), поскольку оно существует действительно, то есть является предметом. И напротив: я не могу настолько изолировать свое сознание Я, чтобы знать только об одном себе; я есмь лишь поскольку мне противостоит иное. Не может быть сознания Я без некоторого, сколь угодно скудного, предметного сознания.

Наконец, ретроспективно можно постичь такое сознание, которое не есть ни как внешнее бытие вещей, ни как беспредметная интенциональность; это переживание (*Erleben*), как простое движение душевной жизни (*Innerlichkeit*), которое может просветляться во внезапной интенциональности и лишь таким путем может ретроспективно становиться содержанием знания, но которое само, за отсутствием всякой расколотости, дремлет и потому как существование уловляется только в воспоминании, например, в переживаниях при пробуждении от сна и в не поддающихся определению чувствах. Это *только существующее сознание* есть, рассматриваемое с позиции расколотого сознания, *граница*, которая допускает эмпирическое просветление как начало и переход и как объемлющее основание. Если рассматривать его с позиции внешне наличествующих вещей, оно уже есть душевная жизнь (*Innerlichkeit*); не будь расколов на сознание Я и предметное сознание, это только существующее сознание было бы исполненностью (*ein Erfülltsein*), которая отличалась бы от объективного, вещного процесса тем, что Я могло бы вспомнить это переживание, как существование во времени, когда Я было не у себя (*das Ich nicht bei sich war*), и задним числом представить себе его (*nachträglich vergegenwärtigen*), то есть сделать это переживание самосознательным и прояснить его предметностью.

Если существование есть сознание, то оно все-таки есть сознание не только в одном из определенных понятий сознания, и не только в их единстве. Этим понятиям противостоит *бессознательное* (*das Unbewußte*). Но это бессознательное имеет бытие для нас лишь благодаря тому, что оно или осознается как оно само, или становится предметом сознания, а значит, принимает некоторое явление, которое впервые делает возможным его бытие для сознания, как предмета в сознании.

Бессознательное мы мыслим в различных значениях, соответственно определенным понятиям сознания. В смысле интенционального сознания (предметного сознания) бессознательно непредметное. В смысле самосознания бессознательно то, что как

переживаемое и предметно-наличное все же не было оценено нами в эксплицитной рефлексии как знаемое. В смысле только существующего сознания бессознательно то, что вообще не существует во внутреннем переживании, абсолютно вне-сознательное (*das schlechthin Außerbewußte*).

То, что всякое существование есть сознание, не означает, чтобы сознание было всем, но означает, что для нас есть лишь то, что входит в сознание, которому является. Бессознательное есть для нас так, как оно осознается.

**2. Возможности анализа сознания.** – Действительное сознание есть всякий раз отдельное существование с другим существованием во времени; оно имеет начало и конец. Как таковое, сознание составляет предмет эмпирического наблюдения и изучения. Богатство мира движется в нем, поскольку мир есть каждый раз лишь как мир этого действительного сознания (*Welt nur ist als jeweilige Welt des wirklichen Bewußtseins*).

*Существование сознания как действительность во времени* есть неустанная увлеченность к удовлетворению многообразных вожделений (*unablässiges Getriebensein zur Befriedigung vielfältigen Begehrens*). Изъятое из природы вследствие знания и возможности делать выбор, сознание воочию видит смерть, которой старается любой ценой избежать. Влечение к сохранению своего существования дает ему переживание страха перед угрозами и заставляет постигать их характер, чтобы сопротивляться им. Оно ищет удовольствия в наслаждении существованием и в чувстве расширения своего существования, и для того и другого оно и трудится ежедневно. В ожидании приходящего в будущем оно думает об отдаленных возможностях, целях и опасностях. Забота, возникшая из этой рефлексии о грядущем, принуждает его обеспечить себе то, что последует в будущем. Неограниченная воля к жизни и инстинкты власти этого существования требуют себе удовлетворения в преодолении других и в наслаждении собственной значительностью в зеркале окружающего мира (*der Umwelt*). Всё выглядит так, будто только эта его значительность впервые дает ему подлинное сознание своего существования. Однако, удовлетворяясь всем этим лишь на мгновение, оно увлекается дальше. Ничем по-настоящему не довольное, оно не достигает никакой цели, но прекращается в смерти.

Рядом с подобными описаниями сознания как *эмпирической действительности существования* в жизни влечений встает описание его как *формального сознания вообще*: в *сознании Я*, отличая себя от другого Я и от предмета, на который я направлен, я знаю себя активным и тождественным с собою сквозь время; я знаю себя как Я, которое есть лишь единое Я. В предметном сознании для меня даны способы предметного бытия в категориях; я схватываю то, что предстает передо мною как определенное бытие, и мне известно, как общезначимое, возможное познание всякого мирового

существования. Я, как сознание вообще, могу быть замещен любым другим сознанием, которое хотя и не тождественно со мною нумерически, однако таково же по своему роду.

Поскольку сознание со своим миром, как действительность существования и как сознание вообще, есть *объект* и постольку познаваемо, оно становится предметом или некоторой *психологии*, поскольку оно есть эмпирическое существование, – или некоторой *логики*, поскольку оно обладает общезначимым знанием.

Однако сознание не является уже в силу природной данности тем, что оно есть; но его, в-третьих, возможно анализировать как исполненное действительное сознание, которое, никогда не оставаясь тождественным себе самому, проходит ряд перемен, и потому есть историческое сознание. *Исторически изменяющееся сознание* есть возможное единство в становлении, потому что оно вновь относится к себе самому; оно не просто случается, как природный процесс, но вспоминает о себе, воздействует на себя, понуждает себя (*treibt sich hervor*) в своей истории. Человек активно проживает жизнь в последовательности поколений, вместо того чтобы в простом повторении только претерпевать ее.

*Объективное рассмотрение* этих процессов преобразования становится ориентированием в мире (в качестве антропологии, понимающей психологии и исторической науки о духе). Оно обращается к тупости первобытного дикаря, затем замечает исторически значительные скачки в человеческой истории, от одной формы к другой, видит, как в этой истории то медленно развиваются первоначальные зачатки, а затем вдруг вспыхивают исторически новые истоки сознания. Оно с пониманием прослеживает в отдельном человеке внутренние перемены, а на границе этих перемен – опять-таки процессы, не поддающиеся пониманию. Оно пытается проникнуть в миры и в акты самопросветления самых чуждых и далеких друг другу в личном и историческом смысле формаций сознания.

Изучение исторически изменчивого сознания показывает нам невозможность понять какое бы то ни было наполненное содержаниями действительное сознание как *«естественное сознание»*, а содержание его – как *«естественное мирозерцание»*. Подобное сознание было бы на деле редукцией к стертой форме определенного явления сознания, предполагаемого в обществе исторически тесно связанных между собою людей как нечто всеобщее и само собою разумеющееся, или редукцией к психологической схеме влечений живого существования в свойственном ему окружающем мире. *Непосредственного существования*, как естественного существования, допускающего научный анализ его содержаний неким единственно верным способом, – не бывает. Попытка его конструировать и охарактеризовать всегда имеет, говоря объективно, только относительное научное значение. Если эту попытку принимают за радикальное познание бытия, то она определяет собою самоиден-



тификацию человека, загнанного в тупик и узость такого мышления. Можно, правда, попытаться выйти за пределы всего исторического и конкретного, чтобы искать *как бы существование без покровов*. Но на пути такого искания мы становимся только беднее; в конце в нашем распоряжении оказывается некое знание о существовании, претендующее без остатка выразить его в его универсальной непосредственности, – однако фактически мы высказали в таком знании лишь исторически особенное, определенное во времени сознание бытия, крайне скудное и формально пустое. Если же мы станем подбираться к мнимо-непосредственному, конструируя некоторое первобытное состояние диких народов, представляющееся нам генетически более ранним, то при ближайшем знакомстве с предметом их существование окажется вовсе не естественным, но, скорее, специфически искусственным и чуждым для нас.

Для пробуждающегося сознания не существует *радикального начала*. «Сначала» никто не начинает. Я никогда не вступаю в некоторую изначальную ситуацию. Если же нет естественного, неприкрытого, допускающего всеобщие определения существования, к которому я мог бы прийти путем постепенного устранения иллюзий, то я и не могу искать того, что подлинно есть в корне вещей, отвлекаясь от мною приобретенного, но искать его могу только, ставя под сомнение усвоенное мною и ставшее. Постигание в понятии всего приобретенного и ставшего остается богатым содержаниями основанием, из которого мы постигаем существование. То, чего уже достигли *науки о духе в его истории*, становится *условием ясности существования* в ее максимально возможной весомости. Существование делается прозрачным для меня не в простом знании всеобщих структур, но только через конкретное участие в фактическом, деятельном и познающем, ориентировании в мире в его историческом процессе.

То, что мыслится, как *анализ существования*, до всякого частного исследования в мире – но фактически только по завершении такого исследования, – есть, таким образом, или *схема для сознания вообще*, которая представляет сеть способов бытия и смыслов значимости, – или же это есть очерк *действительности* сознания в *существовании*, психические силы которого определяются как либидо, страх, забота, воля к власти, страх смерти и влечение к смерти; или же это есть *историческое самопонимание* некоторого сознания в его сталости (Gewordenheit).

*Ни в одной из форм приведенного к сознанию существования я не стою у основания (bin ich am Grunde)*. Если я не предпринимаю фиксирующей в искусственном тупике попытки, претендуя на некое мнимое знание, бросить якорь в глубины существования, где он не находит для себя опоры, – то всякая форма анализа существования приводит меня, скорее, к парению (Schweben) в моей ситуации. То, что, когда я желаю проникнуть в основание всего, как в нечто

существующее, я словно падаю в пропасть, – служит выражением того, что, если я желаю овладеть существованием, то дело не в каком-то существовании вообще, но во мне самом. К бытию я прихожу не через конструкции существования, но с их помощью через некий скачок. Однако к возможности этого скачка взывает во мне уже не анализ существования, но просветление экзистенции.

**3. Сознание как граница.** – В отдельных направлениях анализа сознания вырабатываются конструктивные схемы для логики (как формального выявления (*Vergegenwärtigung*) значимого для сознания вообще), для психологии (как исследования эмпирически существующего сознания) и для истории сознания (как воспроизведения духовного процесса).

Но эти объективирующие анализы, которые отчасти имеются налицо в величественных набросках, нигде не могут получить завершения (*vermögen sich nirgends zu schließen*). Они наталкиваются на границы, близ которых становится ощутимо то, что для них самих не доступно. Логика превращается в формальное, метафизическое трансцендирование (Плотин<sup>1</sup>), психология – в прояснение экзистенции (Кьеркегор<sup>2</sup>), история сознания – в наполненную метафизику (Ге-

---

<sup>1</sup> Плотин (204/205–270) – греческий философ, основатель школы неоплатонизма. На основе платоновского учения построил систематическое миросозерцание. Ввел в платонизм идею Единого, как сверхсущего первоначала всего сущего, осуществлениями которого в вечности являются ум и душа, а во временном существовании – упорядоченный космос. Материя у Плотина есть принцип темный, начало зла, антагонист Единого. Душа, чтобы постичь истинное бытие, должна возвратиться к самой себе, познать свою природу. Сочинения см.: *Плотин. Сочинения*. Плотин в русских переводах. Спб.: Алетейя; Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина (Москва), 1995. См. также о нем: *Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.6. Поздний эллинизм*. Москва, 1980 (прим. пер.).

<sup>2</sup> Кьеркегор Сёрен (1813–1855) – датский литератор и философ. Учился в Копенгагенском университете; слушал лекции Шеллинга в Берлине. В противоположность объективизму Гегеля развил экзистенциальную диалектику личного бытия, проходящего, по К., несколько стадий возвышения миросозерцания: эстетическую (на которой важнейшей ценностью оказывается полнота наслаждения в мгновении, а утрата интереса к жизни приводит к кризису опустошенности), этическую (на которой поведение направляется разумным долженствованием, добром и верностью, однако не находит в самом себе основания трансцендентной части своего Я; желая существовать из самого себя, этический человек приходит в противоречие с самим собой и в подлинное отчаяние, будучи неспособен ни утвердить свою самость, ни от нее отказаться) и наконец религиозную (на которой человек понимает свою зависимость от Бога как истока самой экзистенции; цель и ценность религиозного человека есть установление экзистенциального отношения к Богу, что возможно только верой). Вера, как основа истинной жизни, предполагает, по К. «распятие рассудка». Бог непостижим для человека рационально и открывается ему как Бог и человек, то есть как фундаментально парадоксальное, сверхразумное: трансцендентное в им-

гель). Поэтому философствование не может найти исполнения ни в самонаблюдении эмпирически существующего сознания, ни в конструкции всегда присутствующего сознания вообще, ни в историческом знании.

Сознание – это граница. Оно еще есть предмет рассмотрения и все же уже нечто ускользающее от всякого предметного рассмотрения. Положение, гласящее, что в философствовании мы исходим из сознания, не истинно, если оно, как кажется, удостоверяет опыты всеобщего логического, психологического и исторического анализа того сознания, которое во всякое время имеется к услугам всякого человека, как некоторое уже философское мышление. На самом деле оно имеет в виду те прояснения, исход и исполнение которых есть *экзистенциальное сознание*.

### Отделение (*Abheben*) экзистенции

Бытие оставалось в парении из-за непостижимого в-себе-бытия. Это последнее давало себя знать как граница в анализе существования. Но в то время как в-себе-бытие было совершенно иным, которое, как ничто для мысли, остается для меня абсолютно недоступным, я сам, существующий, есмь как граница, положенная анализу существования. Здесь должен быть сделан следующий шаг в искании бытия.

**1. Бытие-Я как эмпирическое существование, как сознание вообще, как возможная экзистенция.** – Если я спрашиваю, что я имею в виду, когда я говорю «Я», то первый ответ таков: Если я размышляю о себе, то я сделал себя объектом; я есмь это тело как этот индивидуум, с неопределенным самосознанием в зеркале моей значимости для моего окружения (*Umgebung*): я есмь как эмпирическое существование. Во-вторых, я, как «Я», существенно тождественен со всяким другим Я: я замещаем (*vertretbar*). Эта

---

манентном, вневременное во времени, бесконечное в неповторимости мгновения. Соответственно и экзистенциальное отношение к Богу возможно только в мгновении, в постоянно возобновляемом сверхразумном скачке сердечной веры. Сочинения: О понятии иронии (1841); Или-или (1843); Страх и трепет (1843); Философские крохи (1844); Понятие страха (1844); Стадии на жизненном пути (1845); Болезнь к смерти (1849); Введение в христианство (1850); Мгновение (1854–1855). См.: *Кьеркегор С.* Наслаждение и долг [Или-или]. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998; *Кьеркегор С.* Повторение. Москва: Лабиринт, 2008; *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Москва: Культурная революция, 2010; см. также: Роде П.П. Кьеркегор. Екатеринбург: Урал Лтд, 1998 (в приложении переводы фрагментов из «Или-или», «Из дневников», «Идеал женщины», «Христос есть путь») *Философия К.* оказала огромное влияние на экзистенциальное философствование как Ясперса, так и Хайдеггера (см. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Москва: Академический проект, 2011. С. 235, 338) (*прим. пер.*).

замещаемость подразумевается не как тождественность средних свойств эмпирических индивидов, но как бытие-Я вообще, обозначающее субъективность как условие всякого бытия объектом: я есмь как *сознание вообще*. В-третьих, я имею опыт о себе в возможности для безусловности. Я не только хочу знать, что есть, в основании и противоосновании, но хочу знать из необосновываемости некоторого истока, и когда я действую, то бывают мгновения, когда я обретаю достоверное понимание: то, чего я сейчас хочу и что сейчас делаю, того хочу, собственно, я сам. Я хочу быть таким, чтобы это желание знать и действие стало частью меня. В том способе, каким я хочу знать и действовать, меня постигает (*überkommt mich*) моя сущность, которую, при всей достоверности для меня, я все же не знаю. Как эта возможность сущей свободы знания и действия я есмь «возможная экзистенция».

Таким образом, Я не определено с однозначностью, но многозначно. Как *сознание вообще* я есмь субъективность, для которой существуют объекты как действительность предметов и как нечто общезначимое. Всякое действительное сознание причастно этому мыслимому сознанию вообще, поскольку оно постигает становящееся предметным бытие таким, как оно есть для всех. Я есмь *эмпирическая индивидуальность* как ставшая объектом субъективности. Как таковая, в бесконечном многообразии индивидов я есмь особенный, лишь один раз встречающийся таким индивид. В свою очередь, эта индивидуальность как эмпирическое существование я есмь для сознания вообще, и как таковое я делаюсь предметом, — причем неисчерпаемым предметом, — для психологии. И так я могу рассматривать и исследовать себя, но не могу познать себя как целое. Наконец, как *возможная экзистенция* я есмь некоторое бытие, относящееся к своей возможности и как таковое не наличествующее ни для какого сознания вообще (*ein Sein, das sich zu seiner Möglichkeit verhält und als solches für kein Bewußtsein überhaupt da ist*). Постигание смысла возможной экзистенции прорывает замкнутый круг всех способов объективного и субъективного бытия.

*Философствование относится к способам бытия-Я* через тот смысл, в котором оно допускает каждый из способов, не помещая их при этом воедино как тождественные (*ohne sie ... in eins als identisch zu fassen*). Каждый из способов имеет для него в некотором ограниченном смысле приоритет, который, однако, в философствовании делается условным в силу абсолютного приоритета возможной экзистенции (*Jede hat für es in einem begrenzten Sinn einen Vorrang, der jedoch im Philosophieren durch den absoluten Vorrang der möglichen Existenz unter Bedingungen gestellt wird*).

Оно признает приоритет *эмпирического Я*, как вынужденного при условиях нужды существования (*Daseinsnot*), однако относительно и не для себя самого.

Сознание вообще обретает приоритет, поскольку оно есть условие всякого бытия для меня как субъекта. Смысл этого приоритета, как формального, охватывающего всякую субъективность и объективность приоритета, подлежит прояснению в двух следующих рядах мыслей: Я не только существую, как жизнь, но я знаю, что я существую. Я мыслю: было бы возможно, чтобы я не существовал. Но если я хочу мыслить себя вообще не сущим, то я замечаю, что произвольно я наряду с миром оставляю существовать и себя самого, как точечное сознание вообще, для которого существует этот мир. Я мыслю далее: было бы возможно, чтобы вообще ничего не существовало. И это тоже я могу только высказать, но не могу осуществить действительно, ибо я ведь все еще мыслю как «Я», как будто бы я есть, а мира нет. Бытие вопрошающего, как его сознание вообще, всякий раз при этом сохраняется. Кажется, что всякое другое бытие я действительно могу отмыслить. Поэтому бытие мыслящего претендует на специфический приоритет, как сознание вообще, в том ограниченном смысле, что его можно некоторое время мыслить как предельное бытие, без которого нет никакого другого бытия.

Я, как *возможная экзистенция*, имеет решительный приоритет для философствования в прорыве круга бытия, состоящего из бытия-объектом и бытия-Я. Возможная экзистенция – это движение ко в-себе-бытию, которое в этом круге может быть ограничено лишь негативно. Может быть, эта экзистенция открывает путь, для сознания вообще в мире объектов закрытый (*verschlossen*). Это философствование – для эмпирического существования ничтожное, для сознания вообще – не допускающая обоснований фантазия (*Imagination*), – для возможной экзистенции есть путь к себе самому и к подлинному бытию.

**2. Экзистенция.** – Экзистенция – это то, что никогда не становится объектом, *исток*, из которого я мыслю и действую, о котором я говорю в не познающих ничего последовательностях мыслей; экзистенция есть то, что относится к себе самому, а в этом – к своей *трансценденции* (*Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält*)<sup>1</sup>.

Может ли быть то, что не должно иметь действительности как объект среди объектов? Очевидно, что это не может быть «я есмь», которое улавливалось бы как эмпирическое существование, созна-

---

<sup>1</sup> Бытие экзистенции не может быть высказано в допускающем определение понятии, которое должно было бы предполагать некоторое бытие объектом какого бы то ни было рода. Слово «экзистенция» есть, прежде всего, только одно из тех, что означают бытие. Эта действительность вступила в историю из темного начала, но в философской мысли были только неясные предчувствия того, что впоследствии благодаря *Киркегору* получило для нас в этом слове исторически общеобязательное значение высказывания.

ние вообще, как постижимое понятием и открываемое (*Begreifbares und Erschließbares*). Вопрос состоит в том, кончается ли постижение бытия во всякой объективности и субъективности, или же я открываюсь себе (*mir ... gegenwärtig werde*) еще и другим способом. Мы затрагиваем тот пункт, в котором для нас определяется самый смысл философствования.

Быть значит – изначально *принимать решение* быть (*Sein heißt, es ursprünglich entscheiden*). Правда, для своего самонаблюдения я есмь так, как я уже есмь: хотя я индивидуум, я – частный случай всеобщего, подчиненный закону причинности или следующий действительному требованию объективно зафиксированного веления долга. Но там, где я есмь исток себя самого, там еще не все решено по всеобщим законам и в основании. Я не только не знаю, в силу бесконечности условий, каким бы оно могло быть как решенное, но на совершенно ином уровне я еще и сам решаю, что оно есть.

Эта неосуществимая в объективном опредмечивании мысль есть сознание *свободы* возможной экзистенции. В этом сознании я не могу думать, что ведь в конце концов все идет своим чередом, и что я могу делать то, что мне в данную минуту больше всего нравится, и могу оправдать это затем всегда имеющимися в моем распоряжении всеобщими аргументами. Но, при всей зависимости и определенности моего существования, мне делается ясно, что нечто в конечном счете зависит только от меня. За что я примусь и что оставлю, где сохраню установку простой возможности, а где стану осуществлять, – это не явствует из всеобщих правил, по которым как верным я действую, не явствует и из тех психологических законов, которым я подчинен, но возникает в беспокойстве моего существования силою достоверности самобытия из свободы (*entspringt in der Unruhe meines Daseins durch die Gewißheit des Selbstseins aus Freiheit*). Там, где я перестаю рассматривать себя в психологических категориях, и все же действую не в наивной бессознательности, но из позитивности моего порыва (*Aufschwung*) в светлости (*Helligkeit*) некой достоверности, не дающей мне никакого знания, однако обосновывающей мое собственное бытие, – там я решаю, что я есмь.

Я знаю обращенность (*ein Angesprochenwerden*), на которую я, как собственно я сам, отвечаю, осуществляя свое бытие. Но то, что я есмь, я осознаю (*werde inne*) не как изолированное существо. Против случайности моего эмпирического существования в его своеволии (*Eigenwillen*) я переживаю себя (*erfahre ich mich*) в *коммуникации*: То, что я сам есмь, никогда не бывает для меня достовернее, чем когда я есмь в полной готовности к другому, так что я становлюсь самым собою потому, что в являющейся здесь борьбе и другой также становится самым собою.

Из возможной экзистенции я схватываю *историчное* в своем существовании, которое в силу одного только многообразия дос-

тупных знанию действительностей становится глубиной экзистирования. То, что внешне есть определенность и граница, то же внутренне есть явление подлинного бытия. Тот, кто любит только человечность, вовсе не любит, – любит тот, кто любит этого определенного человека. Не тот верен, кто рационально последователен и исполняет договоры, но тот, кто принимает на себя как собственное и знает себя обязанным тем, что он сделал и тем, где он любил. Кто хочет правильно устроить мир раз навсегда, – тот вовсе ничего не хочет, – хочет тот, кто в своей историчной ситуации принимается за возможное, как за свое.

Если я укоренен в историчном, то временное существование имеет вес не в себе и не само собою, но в том смысле, что *во времени принимается решение для вечности*. Тогда время, как будущее, есть возможность, – как прошлое – обязанность верностью, как настоящее же – решение. Тогда оно есть не только процесс (Ablauf), но *явление экзистенции*, обретающей себя во времени через свои решения. Если же временное имеет эту весомость и его знают таким образом, то его в то же время преодолевают; не ради абстрактной безвременности, но так, что я во времени стою над временем, а не вне времени. Поскольку я есмь сознание жизни, поскольку мной владеют витальные влечения и их конечная воля к счастью, я хочу продолжаться во всяком времени, словно бы избавление от страха существования состояло в слепом продолжении бытия. Эту волю я, как живое сознание, не могу уничтожить, как не могу и отменить страдания преходящего. Они принадлежат к моему существованию, как таковому. Но поскольку я во времени безусловно действую, безусловно люблю, во времени есть вечность. Мой рассудок этого не постигает, это проясняется только в мгновении, а потом – только в сомневающемся воспоминании. Я никогда не имею этого во внешнем владении.

Рассудку, как сознанию, это в качестве отличительной формулы вообще не говорит ничего, но это есть призыв для возможной экзистенции: действительное бытие утрачивает свою действительность во всякой познанной объективности, становясь продолжительностью во всяком времени, природой под законами или обращаясь в ничтожество чего-то лишь преходящего; но экзистенция осуществляет себя, совершая выбор, в исторично-временном, и осуществляется в нем, несмотря на объективное исчезновение, как наполненное время. Вечность не есть ни безвременность, ни продолжительность во всяком времени, но она есть глубина времени, как историчное явление экзистенции.

**3. Мир и экзистенция.** – Экзистенция с другой экзистенцией находит себя в ситуации как в мире, хотя не делается оттого познаваемой как бытие мира. Что есть в мире, то я, как сознание вообще, понимаю как бытие; экзистенция обладает достоверностью для возможной экзистенции только в ее трансцендировании.

*Бытие, подлежащее обязательному признанию (das zwingend anzuerkennende Sein), существует непосредственно как вещь. Я могу напрямую завладеть им, сделать что-то из него и с ним, – технически, с вещами, или аргументируя, – с самим собою и с другим сознанием. В нем налицо сопротивление данности, будь то реальное сопротивление эмпирической действительности или логическое сопротивление мыслимо-необходимого или невозможного для мысли. Оно всегда есть предметное бытие, как изначальный объект или же как адекватным образом становящееся предметным в подобном объекте, скажем, в моделях и типах как инструментах научного исследования.*

Экзистенция, сама по себе не существующая, является как существование для возможной экзистенции. Правда, прыжок между миром и экзистенцией, между познаваемостью и прояснимостью, между бытием как бытием объектом и свободным бытием экзистенции, – не может быть отменен в нашем мышлении. Но оба эти способа бытия фактически так тесно соприкасаются друг с другом, что строгое разделение (Scheidung) для сознания, которое в то же время есть возможная экзистенция, бесконечная задача, в исполнении которой возникает в единстве познание мирового бытия и прояснение экзистенции.

*Разделение между объективным бытием и экзистенцией как бытием свободы можно высказать лишь абстрактно в следующих формулах: Объективное бытие, как механизм, жизнь и сознание, дано. Но я, как экзистенция, есмь исток (Ursprung); хотя и не исток бытия вообще, но исток для меня в существовании. По мерке бытия вещей нет никакой свободы, по мерке же свободы бытие вещей не есть подлинное бытие. Бытие как пребывание (Bestand) и бытие как свобода не образуют противоположности двух сопологаемых родов бытия (koordinierbare Seinsarten). Они соотнесены друг с другом, но абсолютно несравнимы; бытие в смысле бытия объектом и бытие в смысле бытия свободным исключают друг друга. Одно из времени вступает в безвременность или в не имеющую конца продолжительность, другое из времени вступает в вечность. Что есть или значимо во всякое время, есть объективность, что же, исчезая в мгновении, тем не менее все-таки вечно – это экзистенция. – Одно есть только для некоторого мыслящего субъекта, другое же, хотя и никогда не бывает лишеным объекта, но есть как действительное только для экзистенции в коммуникации.*

*Если смотреть с позиции мира (Von der Welt her gesehen), всякое явление экзистенции есть лишь бытие объектом; с этой точки зрения сознание есть Я, но не экзистенция; здесь даже невозможно понять, что подразумевается под словом «экзистенция». С точки зрения экзистенции все ее собственное бытие есть все же лишь как явление в существовании, и существование, которое не есть явление экзистенции, не есть в подлинном смысле самость (Selbst), есть*



отброс (Abfall). Дело выглядит так, словно все это существование должно было бы изначально быть экзистенцией, и словно бы все то, что есть в нем только существование, можно было бы понять как опустошение, пленение (Verstrickung), утрата экзистенции.

Итак, от объективного бытия никакой указатель не ведет к другому бытию, – разве что косвенно указывает на него расколотость и незамкнутость этого бытия. Однако же экзистенция пронизывает формы объективного бытия как среду своего осуществления и как возможности своего явления. Возможная экзистенция, стоя *на границе мира и экзистенции*, видит всякое существование, как не только существование. От самого дальнего, механизма, бытие через ступени жизни и сознания словно бы приближается к себе самому, чтобы в экзистенции найти себя как подлинное бытие. Или же – с этой границы сознание вообще мыслит, правда, существование только как существование; однако всякое существование имеет тот характер, что оно может сделаться значимо важным для экзистенции, становясь толчком (Anstoß) или средой (Medium) экзистенции.

Хотя экзистенция есть лишь с другой экзистенцией и через нее, все же объективно нет никакого смысла говорить о *множественности экзистенций*. Ибо экзистенции всякий раз исторично живут в коммуникации от экзистенции к экзистенции во мраке мирового бытия, как некоторое друг-для-друга (ein Füreinander), а как бытие-лишь-друг-для-друга (Nurfüreinandersein) они, в свою очередь, лишены значимости (Geltung) для созерцающего (zuschauendes) сознания вообще. Невидимые извне, они не могут быть обозреваемы как бытие многих.

С одной стороны, возможной экзистенции предстоит (bietet sich ... dar) разорванное на способы бытия бытие мира в среде сознания вообще; с другой стороны, есть экзистенции. *Замыкающегося в себе бытия* нет ни с одной стороны, ни объективно, как единого мирового существования, ни экзистенциально, как мира экзистенций, мыслимого и обозримого. Если я мыслю бытие, то это всегда определенное бытие, а не бытие. Если я удостоверяюсь (vergewissere mich) в возможной экзистенции, то я не имею экзистенцию своим предметом и удостоверяюсь не в экзистенции вообще, а только во мне самом и в коммуницирующей со мною экзистенции. То и другое каждый раз есть нечто абсолютно незаместимое, а не частные случаи родового понятия «экзистенция». Экзистенция становится знаком (signum), чтобы указать направление этого самоудоверения (Selbstvergewisserung) объективно не мыслимого и объективно не имеющего значимости бытия, которого никто не знает ни о себе, ни о других, и которого никто не может осмысленно утверждать о себе.

## Бытие

Вопрос, с которого мы начали: что есть бытие? – не нашел себе единого ответа. Ответ на этот вопрос удовлетворяет вопрошающего, поскольку он признает в нем свое собственное бытие. Но сам вопрос о бытии не имеет одного значения; все дело в том, кто именно спрашивает. Для существования как сознания вообще этот вопрос не имеет изначального смысла. Это сознание позволяет себе рассеяться в множественности определенного бытия. Только из возможной экзистенции возникает страстное вопрошание о *бытии* в себе в трансцендировании всякого существования и бытия – объектом. Но для нее окончательный ответ в определенном знании остается недостижим (*ausbleibt*). То, что существует, есть *явление*, а не бытие, и все же это не ничто.

**1. Явление и бытие.** – Смысл слова «явление» в подобного рода высказываниях категориально *происходит* из некоторого частного, объективного соотношения: между тем, как нечто является с некоторой точки зрения, и тем, каково оно есть также и без этой точки зрения, в самом себе. Тогда явление, в объективирующем смысле, есть аспект чего-то, что мы должны примысливать как объективно лежащее в основе, но что само еще не предметно, что мыслится как предмет только потому, что в принципе оно могло бы стать мне известным как таковой (например, атомы).

В категории явления, трансцендируя с нею это определенное объективирующее отношение лежащего в основе и являющегося, мыслится всякое бытие, если мы ищем бытие как таковое (*das Sein*).

Но теперь являющееся бытие остается в непреодолимой для временного существования двойственности: недоступного в-себе-бытия *трансценденции*, которая не может быть мыслима как объективно лежащее в основе, и предстоящего себе (*sich gegenwärtigen*) бытия *экзистенции*, которая не есть сущее сознание. Экзистенция и трансценденция разнородны, но взаимно соотнесены. Само это отношение является себе в существовании.

Поскольку существование есть предмет исследования (*Forschung*), оно есть явление чего-то *теоретически* лежащего в основе. Ни экзистенция, ни трансценденция недоступны для исследования. Но познанное в исследовании как явление вместе с тем, что мыслится как лежащее в его основе, есть в смысле философствования явление в-себе-бытия. В то время как научное исследование явления вымышляет (*erdenkt*) *лежащее в основе*, философствование завладевает бытием через явление в истолковании *шифров* трансценденции и в мышлении, *взывающем к экзистенции* (*ergreift Philosophieren durch die Erscheinung das Sein im Deuten der Chiffren der Transzendenz und im an Existenz appellierenden Denken*).

*Сознание*, поскольку оно становится предметом рассмотрения, также не есть то же самое сознание, в котором я достоверно знаю

некое самобытие и которому явлена (*gegenwärtig ist*) трансценденция. Правда, экзистенция есть лишь как сознание, но сознание, каким мы, исследуя, познаем его, никогда не есть это экзистенциальное сознание. Поэтому то, что существует для предметного исследования как отдельная индивидуальная жизнь, для самого себя может стать объемлющей средой всякого бытия, если сознание есть психологически недоступная абсолютная достоверность экзистенции. Поэтому положение, гласящее, что все есть в сознании, не является истинным, если оно имеет в виду сознание только как предмет исследования; однако оно имеет силу, поскольку для нас есть лишь то, что привходит к явлению, а значит, вступает в сознание. Сознанию, если оно выходит за пределы себя самого как того, что оно есть как доступное изысканию существование, открывается – и закрывается – то, что есть или бессознательное для исследования, в многообразии его значений, или трансцендентное для экзистенции. Но это восполнение сознания, в свою очередь, необходимо в нем: для исследования – как теория бессознательного, для экзистенции – как шифр бытия в противоречащей себе самому и потому исчезающей форме.

Выражение «явление бытия» необходимо понять в его многозначности, если мы хотим понять утверждение: *экзистенция достигает явления себе в сознании* (*Existenz komme im Bewußtsein sich zur Erscheinung*). В этом утверждении не имеется в виду ни явление некоторого *лежащего в основе объективного*, ни явление *в-себе-бытия трансценденции*:

С одной стороны, экзистенция не может быть понята психологически как явление в сознании; предметом психологии может быть только форма существования сознания, переживание в его причинных условиях и доступных пониманию мотивах, а не его экзистенциальная основа. В *объективирующем смысле* сознание есть явление (феномен) этого лежащего в основе. Но в *экзистенциальном смысле* явлением называется осознание и бытие ставшим объектом (*Bewußtwerden und Objektgewordensein*), в котором понимает себя самое то, что как бытие в то же время всецело явлено (*was als Sein zugleich ganz gegenwärtig ist*). Я вечно знаю то, что никогда не может быть знаемо таким образом как объект. Я есмь то, что так является, не как лежащее в основе, но есмь это собственно и сам. Явление сознания, как предмет исследования, мы относим к лежащему в основе, которое абсолютно чуждо нам. Явление экзистенции мы относим к тому, что мы сами есмь в истоке, где мы отвечаем за себя самих. Явление объективно лежащего в основе общезначимо для познания, явление экзистенции откровенно нам в экзистенциальной коммуникации.

С другой стороны, *экзистенция*, как *явление* своего бытия для себя в сознании, достоверно обладает своим собственным бытием только в напряжении к явлению трансцендентного в-себе-бытия,

которое она чувствует (*das ihr fühlbar wird*), но которое не есть она сама. В сознании бытия экзистенции не открывается в простой прямолинейности являющееся бытие, но бытие, говорящее с нею, – которая сама лишь является себе, как возможность.

*Разнородность события явления* – объективно лежащего в основе в феноменах, трансценденции в-себе-бытия в шифрах, экзистенции – в достоверности абсолютного сознания – отменяет прочный состав бытия в каждом из этих направлений; в их совокупности она сохраняет, *для вопрошателя как возможной экзистенции во временном существовании*, бытие, также и в корне вопрошания о нем, в его окончательной разорванности.

**2. Многообразные способы бытия и бытие.** – Вопрос: что есть бытие? заставляет мысль попытаться считать нечто бытием как таковым (*das Sein schlechthin*), из которого выводится другое бытие. Эта попытка знает много возможностей; но ни одна из возможностей неосуществима. Если бы, скажем, я стал считать подлинным бытием объективно познаваемое и выводить себя самого из объектов, а тем самым делал бы себя самого вещью и отменил всякую свободу, или если бы я сделал изначально бытием свободу субъекта и производил из этого бытия вещи; всякий раз такое выведение одного из другого было бы фантастическим прыжком. Я не могу ни понять себя самого из бытия вещей, но не могу и считать все только мною самим. Скорее, я есмь в мире; для меня есть нечто постоянное; я изначально принимаю решения как являющаяся в мире возможная экзистенция. Ни из какого толкования бытия невозможно понять умом все бытие, в котором мы находим себя. Такова моя ситуация, которую я не забываю, когда философствую.

Искание бытия исходило из *многообразного бытия* и приводило вновь к этому многообразному как *способам бытия*. Если оно не находило бытия, то остается в силе вопрос: *почему же называется бытием все*, что невозможно ведь подвести под один принцип в одном-единственном истоке.

Мы стоим перед тем фактом, что всякое высказывание имеет *языковую форму*. О чем бы мы ни говорили, речь принимает форму определяющего суждения со связкой «есть», – даже если суждение вовсе не относится к бытию, а является косвенным указанием или звеном в движении мыслей, которое, как целое, проясняет, но не определяет никакого предмета, кроме одного того предмета, который был целью рассуждения, как он сам.

Эта языковая форма есть явление мышления вообще. Все равно, занят ли я предметным познанием или непредметным прояснением, во всяком случае я мыслю. А то, что я мыслю, я должен мыслить в *категориях*. Категории – основные определения всякого мышления; среди них нет категории более высокого порядка, относительно которой другие были бы видами или производными; но

у них есть то общее определяющее свойство, что каждая из них высказывает некоторое бытие. Именно мышление, которое само в каком-нибудь смысле едино, называет всякий раз бытием разнородное бытие, хотя для него и не находится общего понятия.

В мышлении с помощью категорий вопрос состоит в том, адекватно ли или неадекватно мыслится с их помощью мыслимое в них. Следует разделить то, что непосредственно есть то, что оно есть, подлежащее открытию, о котором в таком случае можно прямо говорить с помощью категорий, и то, что не таково, и о чем все же говорят, пусть косвенно и открыто для недоразумений, а значит, говорят с помощью категорий. Схематически эту противоположность можно сформулировать так: *открытие бытия* (Seinsentdeckung) есть научное познание в ориентировании в мире, и оно всякий раз более или менее адекватным образом постигает определенное бытие. Но *удостоверение бытия* (Seinsvergewisserung) есть философствование, как трансцендирование над предметностью; оно в среде категорий неадекватно постигает в замещающих предметностях то, что само никогда не может сделаться предметом.

Поэтому подлинно философские шаги следует понять, по их методу, как способы трансцендирования. По своему содержанию они высказывают некоторое бытие, которое из абсолютного сознания как экзистенциального истока удостоверяет себя в этом мышлении как подлинное бытие (ein Sein ..., das aus einem absoluten Bewußtsein als existentiellem Ursprung sich in diesem Denken als das eigentliche vergewissert).

Свобода возможной экзистенции, схватывающей себя (die sich ergreift) на пути философствования, не может вступать в спирающую дыхание тесноту (atemnehmende Enge) знакомого бытия, как подлинного бытия. То, что оно есть, переживается в опыте каждый раз из свободы, а не как познанное. За анализом (Zergliederung) понятий бытия стоит импульс, *приманить* (lockern) наше сознание возможностями, чтобы прийти к истоку подлинного философствования, в котором я *ищу* единое бытие как подлинное бытие.

Итак, то, что есть бытие, есть либо *разжижение* (Verwässerung) *бытия*, до отождествления со всем, о чем можно неопределенно сказать «есть», или *фиксирование*, превращающее его в категориально *определенное* бытие, которое знают, или же акцентировка *подлинного* бытия, удостоверение которого осуществляется в мышлении. Различия бытия – это, соответственно, различия определенного и неопределенного, отличия определений друг от друга, отличие подлинного и ничтожного.

Подлинное бытие, которого в смысле того, что знают, найти нельзя, следует искать в его *трансценденции*, в отношении к которой каждый раз вступает не сознание вообще, но только экзистенция.

Можно было бы подумать, что к этой трансценденции должно бы направляться всякое мышление, пока оно сохраняет некоторый смысл, если только оно не хочет оказаться в пустоте интеллектуальных развлечений (*Spielerei*) и безразличной фактичности. Может быть, что это самое называние всякого бытия – бытием, не охватывая его ни в чем общем, кроме языковой формы, как самое слабое явление бытия в нашей речи, есть еще одно указание на глубокую основу всякого бытия в едином бытии. Однако все эти суждения, поскольку в них не выражается уже некоторое трансцендирование, суть неопределенные мысли. Ибо все категории можно использовать для того, чтобы с их помощью трансцендировать их самих, снять их особенность в некотором единстве, которое не имеет существования в мире и не имеет смысла в логике, – в едином бытии трансценденции, которое проникает в душу только исторической экзистенции, если вообще куда-нибудь проникает; из нее это единство проникает существование и смысл, по видимости подтверждает то и другое, но потом, как кажется, прорывает и отменяет и то, и другое.

*Онтология*, как учение о бытии, может прийти только к тому результату, чтобы довести до сознания (*bewußt zu machen*) бытие как представляющие и встречающиеся (*vorkommenden und begegnenden*) мышлению способы бытия. Выполняя эту задачу, она никогда не встретит единого бытия, но расчистит только путь к удостоверению в нем. Сегодня она будет уже не онтологией как метафизикой, но онтологией как учением о категориях. Что бы вообще я ни мыслил, мышление создает мне только пространство Я как возможной экзистенции, которая всегда в то же время остается вне всего помысленного, означающего для нее относительную знаемость, возможность, призыв (*Appell*), но не более того; как и другой, с которым я благодаря мышлению состою в коммуникации, так же точно остается для себя самого и для меня еще и вне помысленного, чтобы двигаться вместе со мною в возможных мыслях, а не быть подчиненным этим мыслям как абсолютным. Достижение друг друга в коммуникации прорывает мысль, которая сделала возможным этот прорыв (*zueinanderkommen in Kommunikation durchbricht den Gedanken, der diesen Durchbruch möglich machte*).

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ

## *Философствование из возможной экзистенции*

Искание бытия отбросило себя назад в вопрос о том, кто ищет. Он есть не только существование; ибо оно не ищет бытия, поскольку оно, скорее, имеет свое удовлетворение в самом себе. Бытие ищущего, как такового, есть возможная экзистенция, ее искание – философствование. Бытие впервые становится вопросом для озабоченности (*Betroffenheit*) экзистенции в существовании, когда она, философствуя, пробивается к бытию по путям мышления.

Поскольку *сознание вообще* мнит общезначимо познавать бытие, постольку философствование не становится философствованием возможной экзистенции. Ибо сознание вообще познает предметы в мире; его науки суть ориентирование в мире; они, в своем смысле, находят бытие и имеют его; они бывают философскими науками, если состоят на службе искания бытия, но в самих себе они не заключают искания бытия.

*Философствование из возможной экзистенции*, которое хочет достичь действительности посредством философской жизни, *остается* исканием. Сознание истока влечется (*drängt*) к этому истоку как самосознательное искание, усиливающее свою готовность принять бытие всюду, где бытие говорит с ним.

### Подступ к экзистенции

Движение в представлении (*Vergegenwärtigung*) способов бытия должно остановиться здесь, чтобы принять новое направление. Бытие было отчетливым там, где речь шла о предметном бытии, которое, как предмет, есть только этот предмет; это бытие было бы миром постижимого (*des Begreiflichen*). Напротив, экзистенция и трансценденция, как мыслимые, – это воображаемые точки; философствование же есть движение вокруг этих точек.

Это движение имеет своим средоточием *экзистенцию*. В ней сходится и пересекается все, что имеет для нас абсолютную значимость (*absolute Relevanz*). Без экзистенции, как настоящего или как возможности, мысль и жизнь теряются в бесконечном и лишенном сущности. Если я оспариваю бытие экзистенции, не только в речи, но и действительно, и превращаю объективное бытие в абсолютное бытие (*Sein schlechthin*), то в бесконечности вещей по-

всюду предо мной тоска и пустота моего собственного существования; остается искание и спешка безэкзистенциальности (*Existenzlosigkeit*), влекомые остающейся у меня точечной экзистенцией, не дающей покоя, потому что она требует субстанции и наполнения. Но субстанцию и наполнение мы находим единственно лишь в непостижимой достоверности безусловности экзистирующего, которая хотела бы прояснить себя в философствовании.

Но если я хочу прямо взглянуть (*geradezu ins Auge fassen*) на экзистенцию, то мой взгляд ее не встречает. Нечто отчетливо лишь в той мере, в какой оно предметно. То, что зримо предстоит нам в пространстве, есть чувственный прообраз всего предметного; мыслить предметно – значит мыслить в пространственных образах. Уже структура сознания не имеет предметности пространственной вещи; ей присуща производная аллегорическая (*gleichnishafte*) предметность, – но все же предметность, делающая сознание доступным эмпирическому исследованию объектом. Только *подступая к экзистенции* (*wenn wir auf Existenz zugehen*), мы приближаемся к чему-то абсолютно *непредметному*, самодостоверность чего, тем не менее, составляет центр нашего существования, из чего мы ищем бытие и из чего возблистает (*aufleuchtet*) *существенность* всякой объективности.

Если нечто вообще не может стать предметом, то – как кажется – о нем мы также не можем и говорить; ведь тот, кто говорит о нем, все-таки делает его предметом. В самом деле, всякий мнимо доступный знанию результат подобного мышления превращал бы экзистенцию в объект и тем самым психологизировал бы ее. Но мы можем мыслить и говорить не только о предметах, у нас есть также средства, становиться в мышлении ясными *себе самим*, хотя бы мы и не получали прозрения ни о какой вещи. Становиться ясным – такова форма существования непредметной возможной экзистенции. Мышление и речь обращаются также на непредметную самодостоверность, которая может называться установкой сознания (*Bewußtseinshaltung*), ясностью сознания (*Bewußtseinshelle*), сознанием бытия, или также абсолютным сознанием.

Мы говорим «экзистенция», мы говорим о бытии этой действительности. Но «экзистенция» есть не понятие, но стрелка (*Zeiger*), указывающая на нечто «по ту сторону всякой предметности». Философствование из возможной экзистенции есть усилие средствами мышления прийти к более ясному представлению (*Vergegenwärtigung*), выводящему за пределы простого указания в некоторую пустую глубину. Там, где мы не перестаем углубляться в экзистенцию, даже если не можем познать, там совершается подлинное философствование (*Wo man nicht nachläßt, auch wenn man nicht erkennen kann, sich in Existenz zu vertiefen, ist eigentliches Philosophieren*).

Именно потому, что философствование совершается *из* возможной экзистенции, оно не может сделать также и экзистенцию



своим объектом, который бы оно исследовало и познавало. Как начинающееся философствование легко поддается соблазну принять единичное за целое, относительное за абсолютное, так ему постоянно грозит опасность поддаться искушению и опредметить экзистенцию, сделав ее чем-то абсолютным. Ибо может показаться естественным стремление считать экзистенцию абсолютом, если кажется, что ее сознание бытия замыкается в самом себе. Но подобная абсолютизация экзистенции была бы роковой для нее же самой, поскольку она, как существование во времени, остается в процессе.

Из подлинного бытия, как *абсолютного*, должно бы быть возможно постичь в понятии то, что *вообще* существует. Но из экзистенции существование не становится понятным. Поскольку мы ни в каком смысле не можем произвести мира из экзистенции, экзистенция не может быть абсолютным бытием (*das Sein schlechthin*).

Однако вопрос о том, не есть ли абсолютное сама экзистенция, подлежит окончательному разрешению не в неудаче дедукции из нее всякого бытия, и не посредством логической мысли, но посредством самого же экзистенциального сознания. Это сознание отвечает или в страхе: в сознании своей незамкнутости и незаконченности, а также своей соотнесенности с неким темным иным; или в упорстве (*Trotz*): в защитной отнесенности как утверждению на себе самом (*abwehrenden Bezogenheit als das Aufsichselbststellen*), в отрицании без спокойной безопасности (*Geborgenheit*) в себе. Экзистенция есть вместе и покой, и беспокойство (*Ruhe und Unruhe in einem*). Она не покоится ни в существовании, ни в самой себе, но лишь в овладении (*Ergreifen*) абсолютным бытием через подлинное сознание свободы в его трансцендентной зависимости.

Если исключительно созерцающее понимание людей и вещей приводит к разложению философии на феноменологию и психологию, то абсолютизация экзистенции приводит к плененности в некоторой воображаемой точке, которая есмь я сам и которой я не могу помыслить. Я мыслю из нее, что я есмь, поскольку я есмь я сам; она не становится бытием, имеющимся у меня, но подступает к себе (*geht auf sich zu*) в мире через овладение существованием (*Ergreifen des Daseins*). Ее сущность есть косвенность (*Indirektheit*).

Поэтому то, что экзистенция не замыкается в себе самой, становится пробным камнем для всякой философии экзистенции. Непрестанно маня к более глубокой раскрытости, с тем чтобы она пережила искание своей трансценденции как свое подлинное бытие, ее мышление растворяет солипсистское существование, запутывающееся в безмирности (*Weltlosigkeit*) в плену вещей; она освобождает из лишенности коммуникации к открытости для другой экзистенции и указывает безбожию (*Gottlosigkeit*) на трансценденцию.

## Подразделение философствования

Философия экзистенции есть в сущности метафизика. Она верит в то, из чего она происходит.

Поскольку экзистенция – исток подлинного желания знания – непознаваема, философское мышление, вновь обращенное к ней, изначально должно разделиться (*sich spalten*) на ней, чтобы косвенно уловить то, чего оно не может достичь прямо. Философствование из возможной экзистенции завладевает в искании всем мыслимым и знаемым, чтобы дать возникнуть в нем экзистенции; но философствование из возможной экзистенции не имеет эту экзистенцию своей конечной целью; оно влечется за пределы экзистенции, чтобы проследить, как она вновь исчезает в трансценденции. Его мышление – это прожектор, который понимает не только то, на что падает свет, но в то же время и сам этот свет, в своем отражении извещающий о возможности экзистенции.

Однако направления этого проясняющего философствования отнюдь не произвольны. Чтобы из бездонности снова обрести бытие, на этот раз как подлинное бытие, оно должно разделиться (*sich gliedern*), чтобы только с разделенных путей возвратиться к единому.

Поэтому, чтобы представить очерк разделяющегося философствования в его подходах, мы снова начнем там, куда мы достигли, когда в многообразности перед нами снова и снова повторялись три имени бытия; кажется, словно они выражают бытие не как обособленное и расколотое, но как «*всё*» (*All*), *изначальное* и *единое*: «*все*» существования есть *мир*, наша изначальность – *экзистенция*, единое же – *трансценденция*.

*Мир* есть существование, которое предстает мне всякий раз как определенное бытие объектов, и которое я есмь как эмпирическое существование; познание мира предметно, так что вещь как объект стоит перед глазами, однако «*всё*» мира не есть предмет и не есть целое. О бытии, которое, как оно само, непредметно, я имею только проясняющее удостоверение в неадекватном опредмечивании. Это непредметное бытие есть *экзистенция*, если оно может стать для меня наличным (*gegenwärtig werden*) в собственном истоке благодаря тому, что я сам есмь оно; оно называется *трансценденцией*, если оно есть бытие в предметном обличье шифра, но объемлемо (*erfaßbar*) только для экзистенции.

То, что всякое существование становится явлением на пограничном понятии в-себе-бытия, то, что экзистенция не может считать себя абсолютным бытием (*das Sein schlechthin*), что она, скорее, знает себя как соотнесенную с трансценденцией, – все это готовит путь для импульса искания бытия. А потому у этого искания есть три цели, из которых, как бы неопределимы ни оставались они сами, одна порождает другую: оно идет в *мир*, чтобы ориентироваться, проникает через мир в призыве к себе как возможной *экзистен-*

ции, и открывается *трансценденции*. На пути в мир оно овладевает доступным знанию, чтобы оттолкнуться от него, и так оно становится философским *ориентированием в мире*; выступая из сугубого мирового существования, оно пробуждает активность самоосуществления, и так становится *прояснением экзистенции*; оно заклинает бытие, и становится *метафизикой*.

**1. Мироориентирующее мышление.** – Бытие, которое для сознания вообще есть бытие как объективная познаваемость, есть, как *мир*, нечто для нашего познания незввершимое, в котором все, что познается, становится *объектом* в смысле предметности и *объективным* в смысле общезначимости. В понятии объективности оба эти значения сплавлены друг с другом.

Знание о сущих предметах называется ориентированием в мире. Оно есть только *ориентирование*, потому что оно, всегда незавершенное, остается бесконечным процессом, – ориентирование *в мире*, потому что оно становится знанием о некотором определенном бытии, а именно [бытии] в мире.

Ориентирование в мире, как знание о вещах в мире, следует отличать от *анализа существования*. Этот последний хотел бы заключить в себе существование вообще, как объемлющее (*das Übergreifende*), включающее в себя еще и ориентирование в мире. Он есть попытка всеобщего представления (*Vergegenwärtigung*) структур того, в чем не только совершается ориентирование в мире, но в чем есть все, что имеет бытие для меня. Ориентирование в мире совершается исследователями в науках; анализ же существования есть шаг философствования в его искании бытия.

Ориентирование в мире нужно разделить на *исследующее* и *философское* ориентирование в мире. Исследующее ориентирование в мире есть познавание, рождающееся силой самовоспитания ищущего объективности мышления. Хотя это мышление действительно только в эмпирических индивидуальностях, фактические миры которых поначалу отнюдь не составляют одного мира, для него возможно иметь познанное совместно с каждым, как сознанием вообще. Хотя есть столько миров, сколько есть индивидов с мыслящим сознанием (*Zwar sind soviel Welten, wie es Individuen denkenden Bewußtseins gibt*); но эта множественность (*Vielfachheit*) сама, в свою очередь, становится предметом ориентирования в мире.

Здесь совершается расширяющееся круговое движение. Эмпирический индивидуум, вначале связанный в своей субъективности, хотел бы постичь в объективности действительный мир, который есть для него поначалу в своей множественности, и в который он должен был бы включить также и собственную индивидуальность, как один из несчетного множества случаев. Он получил бы некоторое бытие, которое, как общезначимое, было бы избавлено от индивидуальной связанности. Субъект, который, входя в это бытие

как кажимость, должен был бы также познать себя как этот фактор заблуждения и уничтожить себя в пользу подобной объективности, в качестве своей особенной действительности вновь и вновь существует для себя, однако, в своей связанности. Он знает прыжок во всеобщее мира, как возможное освобождение от границ, как знает он и возвращение к действительности самого себя. Он остается для себя самого чудом, поскольку может, пусть не фактически, но все же в намерении, из своей ничтожной особенности овладевать целокупностью мира как тем, что всеобще и значимо.

Объективное познание, как ориентирование в мире, мы находим исключительно только в науках, какими они стали к нынешнему дню. Без них невозможно никакое *философское* ориентирование в мире. Без неустанного усвоения научного ориентирования в мире и без собственных изысканий философствование становится пустым, потому что лишается материала. Оно должно столкнуться с твердым, принудительным способом существования, чтобы пробиться к подлинному бытию, как возможности по ту сторону знания (*um zum eigentlichen Sein als Möglichkeit über das Wissen hinaus vorzudringen*). Только тот, кто страстно двигался в фактическом ориентировании в мире, по-настоящему может найти в нем философское ориентирование в мире.

Философское ориентирование в мире не сводит последние результаты наук в единую картину мира (*Weltbild*), но показывает невозможность подобной имеющей силу картины мира, как единой и абсолютной; оно ищет *сомнительные моменты* (*die Fragwürdigkeiten*) в фактическом ориентировании в мире.

Считается чем-то вроде самоочевидной предпосылки рассудка в его ориентировании в мире утверждение, что мироздание (*Weltall*) существует (*da ist*). Мыслит ли рассудок, переходя за границы ориентирования в мире, метафизический процесс сотворения мира, или же начертывает позитивистскую картину механического миропроцесса (*mechanisches Weltgeschehen*), или социологическую картину необходимостей в течении истории, – каждый раз завоевывающее свои предметы познание мнимо завладевает также и некоторым целым (*wird ein Ganzes vermeintlich selbst in den Griff des seine Gegenstände erobernden Erkenntnis genommen*). Чтобы победить эту фиксацию к целому, особенно к целому мироздания в картине мира, нужно самостоятельно произвести известные рассуждения: редукцию к фактическому подтверждению мнимого знания в моей ситуации, и мысли, указывающие на трещины, противоречия и границы во всяком мышлении о мироздании. Философское ориентирование в мире обращается к принципам и смыслу проявляющихся в науках познавательных процедур (*Erkenntnisvollzüge*).

Вторая предпосылка рассудка гласит, что все, что *есть*, также предметно и доступно знанию (*wißbar*), что бытие тождественно с бытием-объектом или с тем, что может быть мыслимо как объект.

Эта абсолютизация рассудка подвергается сомнению при мысли о том, что бытие как бытие-объектом наличествует *не из себя*, но, как такое бытие, есть для познающего субъекта так, как оно ему является. Если бытие, обнаруживающееся в ориентировании в мире, имеет тенденцию навязываться нам как абсолютное бытие, то философское ориентирование в мире доводит до сознания то, что всякое бытие мироориентирующих наук, как всякий раз определенное, а потому особенное бытие, вовсе не есть абсолютное бытие; это ориентирование проникает в знания этих способов бытия от одного способа к другому, и превосходит их все. Объективное бытие ориентирования в мире ни в какой его форме не может быть изолировано для себя самого. Философски я впервые утверждаюсь в нем лишь тогда, когда я изначально знаю, что должен прорвать его границу (*daß ich es durchbrechen muß*).

Третья предпосылка рассудка гласит, что могучее и подлинно сущее есть *пребывающее во времени* (*das in der Zeit Dauernde*): материя, в которой утопает в конце всякая жизнь; затем – биологическая жизнь, от которой душевное и духовное остается в зависимости; затем – человеческие массы и человек в его посредственности (*der Mensch in seinem Durchschnitt*), а также материально обусловленные социологические процессы (которые разве только случайно оставляют место для идей духа или пользуются этими идеями). Рассудок ставит акценты и полагает ценность там, где успех достигается зримым причинным действием. То, что экзистенция полагает наилучшим, есть для него самое бессильное. Тишина экзистенциальной коммуникации недоступна для знания о мире иначе как в ее овнешненности (*Die Stille der existentiellen Kommunikation ist dem Weltwissen nicht zugänglich als nur im Äußerlichgewordensein*). Необъективность власти идей, и даже их совершенное, на честный взгляд эмпирического знания, безвластие, есть явный признак того, что здесь дело идет о бытии как свободе, а не о бытии как пребывании (*Bestand*). То, что составляет дело свободы, невозможно превратить в знание о протекании и сбывании (*ein Wissen im Verlauf und Geschehen*).

**2. Просветляющее экзистенцию мышление.** – Если в обратном восхождении от всякого определенного бытия к *существованию* как всеобъемлющему сознанию, в котором только и есть то, что вообще есть для нас, философия позволяла осознать подходы анализа существования, то в обратном восхождении от всякого бытия, как бытия-объектом в мире, к *экзистенции* она обращается к задаче просветления экзистенции. Анализ существования и просветление экзистенции имеют неодинаковый смысл.

*Анализ существования*, как таковой, не имеет экзистенциально обязательной силы; он должен совершаться сознанием вообще, которое постигает в этом анализе также и себя самого. Он показывает нам всеобщее в существовании. В нем каждый познает себя

не как этот индивид, но как Я вообще. Он сообщается недвусмысленно и непосредственно. В сравнении с этим, *просветление экзистенции* имеет обязательную силу, становится языком индивида к индивиду. Давая, вместо всеобщих познаний, возможные просветления, оно показывает возможность индивида в его безусловных корнях и целях. В нем узнает себя не всякий, но каждый узнает себя лишь более или менее полно, усваивая или отталкивая, переводя на собственную действительность, именно как этот индивид. Оно сообщается другому лишь многозначно и допускает недоразумения. С тем, к кому оно вообще обращается, оно говорит так, что речь идет о нем самом.

Напротив того, анализ существования имеет философское значение не столько сам по себе, сколько для того, чтобы отделить его от просветления экзистенции, для которой он составляет предпосылку: чем яснее делается анализ существования, тем все определеннее становится возможность просветления экзистенции. Ибо ясность анализа существования заключается в том, чтобы на своей границе дать ощутить, что сознание в своей имманентности абсолютно исключает меня самого, сознающего себя (*daß Bewußtsein in seiner Immanenz mich selbst, der seiner bewußt ist, schlechthin ausschließt*). Поэтому анализ существования становится *пограничной конструкцией* относительно просветления экзистенции.

Просветлением экзистенции в самом широком смысле может называться всякое философствование; в философском ориентировании в мире и в метафизике его не меньше, чем в том мышлении, которое специально называют «просветлением экзистенции». Обращаясь на «все», я теряюсь в его незамкнутости и бываю отброшен к себе самому; в этом возвратном броске акцент приходится не на существование, в которое я соскальзываю от «всего», но на меня самого в моей свободе. Если в метафизике я познал, что ни одна из ее объективностей не имеет силы для каждого человека, то обратный толчок опять-таки касается меня самого, так что мое бытие в самобытии просветляется к трансценденции.

Если поэтому нет философствования, которое бы на своем пути не достигало просветления экзистенции, то все-таки нужно говорить о просветлении экзистенции в особом смысле: а именно, как о речении в знаках истока и возможности меня самого, чтобы сделать ощутимым безусловное на фоне относительного, свободу – на фоне сугубой всеобщности, бесконечность возможной экзистенции – на фоне конечности существования. Но пробивающаяся (*sich hervortreibende*) таким образом в мышлении предметность должна, в свою очередь, отбросить меня вспять от себя ко мне самому. Но это – отталкивание иного характера, чем отталкивание от «всего» и от трансценденции: если там экзистенция стоит в отношении к другому, то здесь – к мыслимой возможности самой себя. Это возвратное отталкивание просветляющего экзистенцию мышления от

себя; поэтому просветление экзистенции пребывает здесь в кругообращении вокруг себя (im Kreisen um sich).

Неспособное к познанию бытия, просветляющее экзистенцию мышление, скорее, *производит достоверность бытия* (Seinsgewißheit), если оно есть активное мышление в самой жизни; оно *делает достоверность бытия возможной*, если, призывая, сообщает себя на философском языке (wenn es in philosophischer Sprache appellierend sich mitteilt). Оно без обиняков рискует парением, обретенным в философском ориентировании в мире. Но с ясностью, пронизывающей свободу экзистенции во всем достижимом объеме философствования, только все более решительно открывает себя ее трансценденция. Каждый из ее путей ведет в метафизику.

Поэтому, пока человек сохраняет способность возвышаться над своим существованием, философствование будет увлекать его к возвышению в метафизике. Метафизика есть для экзистенцирующего то просветление, в котором – из мира в коммуникации между экзистенциями – с ним говорит трансценденция. Здесь то, что подлинно важно для человека. Здесь он может всего глубже обмануть себя самого, и здесь же, как мыслящий, может найти самую глубокую достоверность себя самого.

**3. Метафизическое мышление.** – Безусловно действуя в пограничных ситуациях, экзистенция опытно переживает свою ориентировку в шифрах трансценденции, которые, как *абсолютная предметность*, наполняют ее сознание, так же как предметы в мире наполняют сознание вообще.

Но если в метафизике *прямо* подступают к абсолютной предметности как шифру трансценденции, то не могут вместить (fassen) ее. Нужно искать соприкосновения с ее *экзистенциальными корнями*. Только через просветление своих собственных пограничных ситуаций и своей собственной безусловности действия происходит это соприкосновение, для которого получает значимость предметность символов, потому что сделалось ощутимо их содержание. Систематический анализ абсолютной предметности, ее присвоение и – поскольку она есть не просто как созерцание и история, но как мыслимое понятие – ее творение есть философская метафизика.

На вопросы, которые задает не сознание вообще, но возможная экзистенция в пограничных ситуациях, я не нахожу в мире такого ответа, который был бы значим для всех как некое всеобщее знание. Но экзистенция, если она исторически понимает себя самое во взгляде на бытие, слышит ответ: в образах и понятиях, которые, будучи каждое конечным предметом, суть *символы*, она предается глубине трансцендентного основания. Доведенный до сознания в опрошенной предметности, символ становится *шифром*: рукописанием другого, которое, неразборчивое в общей форме, расшифровывают экзистенциально. Поскольку мы должны удержать пред-

мет, как если бы он сам в своей объективности и был трансценденцией, он оказывается нестойким (*ohne Bestand*) и распадается. Но там, где в нем является для экзистенции абсолютное, – он несравненно действителен. В исчезновении своего бытия предметом он обличает (*zur Gegenwart bringt*) для экзистенции подлинное бытие.

Тем самым выступает перед нами такая предметность, которой не встречалось в анализах понятий бытия. Относящиеся к ней предметы не суть действительности в том смысле, чтобы они могли быть даны мне где-нибудь эмпирически как объекты. Как таковые, с точки зрения реалистического исследования существования в мире они суть смутные фантазии сознания. Они суть в сознании абсолютные предметы вообще для экзистенции, поскольку в них экзистенция становится прозрачной для себя и уверяется в своей трансценденции. Не рассудок, но фантазия, – однако не произвольная фантазия сознания, но фантазия как игра экзистенциального основания, становится органом, посредством которого экзистенция удостоверяется в бытии.

Для еще не спрашивающего субстанциального сознания существование абсолютных предметов, как явления трансценденции, совершенно само собою разумеется, символ еще не осознается им как шифр. Оно еще не проводит разделения эмпирического и трансцендентного бытия. В бесспорной объективности его взору предстоит, как существование вместе со всяким другим существованием, то, что впоследствии есть трансценденция. Здесь нет никакой направленной на нее рефлексии, нет сознания субъективности. Вера и неверие еще не противоположены друг другу. Один из великих кризисов экзистенции в сознании есть то мгновение, в котором прекращается самоочевидность бытия. Только благодаря этому различаются эмпирически реальный и трансцендентный предмет. От этого кризиса – исторически не раз случавшегося в истории становящегося объективным духа в великие эпохи просвещения – не избавлен ни один индивид. Его невозможно сделать небывшим, нельзя даже устранить его одним желанием, – только в нем возникают для самобытия ясность и истина, вопрос и риск.

Из историчности человеческих экзистенций в том виде, как она сделалась объективной в *традиции*, нам предстает неизмеримо огромный мир метафизических предметов, не имеющих эмпирического существования, которое было бы адекватно их смыслу. Они произошли из экзистенции, тянущейся в предметном к трансценденции. Они – язык исходящей от другого речи, но, как говорящие таким образом, они не суть объективные предметы, в качестве которых их бытие ничтожно также и для сознания вообще, – но они замещают нечто, что никогда не может сделаться предметным как оно само. Поэтому они – символы; не действительность, которую можно схватить руками, и не значимость, которую принудительным образом необходимо мыслить; они – шифры действительностей,



открывающихся в актах их мышления, и как таковые они могут быть услышаны только экзистенцией, читающей их в среде (*im Medium*) сознания вообще.

Это философствование, последнее в ряду сознательного просветления, *исторически* бывает *первым*: ибо человек удостоверялся в бытии, с которым как с подлинным бытием он соотносит себя, в символических предметах, еще прежде, нежели он достиг чистоты ориентирования в мире, выяснения его границ и пришел к просветлению экзистенции в самобытии.

Метафизическое мышление, как историчное, не может быть ни *завершено*, ни зафиксировано как *одно, единственно истинное* мышление. Оно остается в напряжении с самим собою и с обликами, ему чуждыми.

В существе становления-предметным (*des Gegenständlichwerdens*) заложена грозящая всякой метафизике опасность *соскальзывания* (*abzugleiten*). После кризиса сознания, в котором было разделено то, что было единым, остается искушение: несмотря на критическую рефлексию, все-таки снова принять абсолютную предметность за *существующие объекты* (*daseiende Objekte*). Потусторонний мир представляется как некоторая другая страна, и исходя из него существование лишается ценности. Экзистенция противостоит этому искушению, если трансценденция истинна для нее лишь там, где говорит с нею, предстая в мире (*wo sie in der Welt gegenwärtig zu ihr spricht*); только имманентная трансценденция придает вес экзистенции в существовании. Поскольку истинная трансценденция ни в коем случае не есть как существование для некоторого субъекта, но есть только действительность для свободы, всякая объективная фиксация ставшего предметным бытия, фиксирует ли она его как далекую потусторонность или как заколдованное посюстороннее бытие, необходимо оказывается соскальзыванием мысли (*Abgleitung*).

Поэтому абсолютного мы *не находим с окончательностью ни в каком содержании*. Объективности тают (*schmelzen ein*). Экзистенциальная вера как абсолютное сознание диалектически движется на границе неверия, как сознания одного лишь существования. Может совершаться полная собственная жизнь экзистенции, для которой есть всякий раз специфическая, распадающаяся, но в исчезновении своем просветляющая абсолютная предметность.

Опыт последней границы приводит к стремлению прочь из мира, которое соблазняет к *мироотрицанию* (*Weltverneinung*) и заставляет принимать меры для *бегства из мира* (*Weltflucht*), которые должны освободить меня, еще при жизни, от всякого участия в мировом существовании. Однако исход из мира правдив только как возможность, всякая релятивизация мирности (*Weltlichkeit*) сразу же осуществляется как *повторное вхождение в мир*. Я противостою миру, как *независимый*, обязанный некоторой действительности, которую

я принес с собою из возможного исхода (aus dem möglichen Hinaustreten mitbrachte). Ориентируясь в мире как этой действительности и преданный ему, я принимаю свою судьбу и верю в нее как в безусловность.

Как независимый в мире, я могу искать Бога. Правда, мистику Бог отвечает напрямую; мистик находит свой ответ в том, что его искание угасло, когда он покинул время. Но верующий получает ответ лишь из мира (Dem Glaubenden aber wird nur Antwort aus der Welt heraus); это – ответ, который он должен давать себе самому, вслушиваясь в действительности мирового существования и своей собственной практики (Tun). Независимость от мира в отношении к трансценденции реальна лишь как действенность в мире (Die Unabhängigkeit von der Welt in der Beziehung zur Transzendenz ist nur real als Wirken in der Welt).

Мнимое знание о трансценденции кажется обманчиво показывающим *целое единого покоящегося в себе бытия*. Однако начало и конец остаются *темными*. Все еще в процессе, в целом – еще риск и опасность, не только для меня. Экзистенции остается неодолимый страх и связанная с этим страхом вера: не во в-себе-бытие некоторой субстанции, но в сущность реализующейся через экзистенции и, однако, скрывающейся от них трансценденции.

Однако, как бы мы ни постигали свою истину, всегда остается некое иное, которое не безусловно неистинно для нас, но, как беспокорящая возможность, означает нечто собственное и изначальное.

Если поэтому мы говорим, что для нас есть в самом исчезновении каждый раз просветляющая абсолютная предметность, – есть исход из мира, исполняющийся и обретающий ответ только внутримирно (innerweltlich sich erfüllt und Antwort gewinnt), – есть тьма начала и конца и опасность: то противоположное всему этому – фиксированная объективность, внемировая мистика, исключительный образ жизни в трансцендентных рамках авторитетно-присущего абсолютного целого, – также не есть вовсе ничто. Когда мы обращаем на них взгляд и усваиваем себе их предметные образы, до конца остается в силе вопрос: как мы решаемся, даже когда мы думаем, что приняли решение. *Другая возможность* оставляет нас в непрестанном беспокойстве, возникающем от того, что существенную истину мы обретаем для себя не как окончательное владение, но должны добиваться и изменять ее в процессе нашей экзистенции; там, где иное дает себя (sich gibt) как подлинная истина, оно действует на нас как манящее к покою искушение, которому я противлюсь и которое я все же не отрицаю совершенно, потому что хочу удержать себя открытым (weil ich mich offen halten will).

## ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

### *Способы трансцендирования как принцип подразделения*

Вопросы – это либо вопросы ориентирования в мире (решение этих вопросов науками – это обязательное предметное знание), или вопросы философии (в них совершается трансцендирование, и в результате получается не устойчивое знание, но позиция сознания (Bewußtseinshaltung)). Поэтому всякое встречающееся мне высказывание, если я спрошу его, что оно такое, есть либо высказывание знания исследующего ориентирования в мире, допускающее проверку методами рассудка и притязующее на всеобщую значимость, – или оно есть философское высказывание.

Философские высказывания, поскольку они не остаются рассеянными в афористической меткости, желают быть упорядоченными в себе как взаимосвязь. Порядок философствования, как философского ориентирования в мире, просветления экзистенции и метафизики, возникающий из способов бытия, которые не суть только существование, возникает методически в трансцендировании. Всякое философствование *превосходит* то, что в ясной объективности тождественно себе как бытие для каждого. *Способы* этого превосходения составляют принцип для подразделения сообщающегося в высказываниях философствования. Из этого принципа получает обоснование возникшее у нас деление на философское ориентирование в мире, просветление экзистенции и метафизику.

Правда, трансцендирование, как трансцендирование вообще, есть одно-единственное трансцендирование; три модификации имеют в нем свое основание благодаря тому, что в каждом случае они наполняются своеобразным содержанием.

#### Трансцендирование вообще

**1. Превосхождение предметности.** – Философия – это мыслящее удостоверение в подлинном бытии (Philosophie ist das denkende Vergewissern eigentlichen Seins). Поскольку никакое бытие, которое было бы дано как исследимый предмет, не может быть признано подлинным бытием, философия должна трансцендировать всякую предметность.

Предмет, который я познаю, подразумевается в акте познания, но не является составной частью этого акта познания; акт познания

и предмет противостоят друг другу также в мнящем сознании (im Meinen) идеального, например, математического предмета. В бытии предмета, как дистанцированном противостоянии чего-то лишь мнимого, называемого *логической трансценденцией*, так же точно, как и в аналогичном ему противостоянии самого эмпирического предмета, как *реальной трансценденции*, имеется в виду (intendiert wird) лишь нечто независимое от субъекта, т.е. не подлежащее произвольному изменению, но скорее преднайденное и схваченное, и наличное также и без меня. За тем и другим мы не оставляем названия «трансценденции», но называем их, в отличие от подлинного понятия трансценденции, *транссубъективным*. Ибо то и другое суть объект, который можно назвать имманентным, поскольку он, как предмет для меня, насущно предстоит в моем сознании взгляду или мышлению, тогда как трансцендентным называлось бы то, что пребывает по ту сторону всякой предметности.

Во всяком акте мышления я трансцендирую в первом из этих смыслов, поскольку я как субъект имею во мнении нечто транссубъективное. Однако подлинное трансцендирование означает исход за пределы всего предметного в непредметное. Трансцендирование в первом смысле совершается всякий раз, когда мы остаемся в сознании (bei Bewußtsein sind), это слово есть здесь только имя для некоторого всеобщего, хотя и поразительного и при всей его обыденности отнюдь не самоочевидного обстоятельства нашего существования. Трансцендирование во втором смысле – это то трансцендирование, которое мы имеем в виду, если слово получает самобытную весомость, и даже некий блеск, как если бы в нем могла быть открыта нам тайна бытия.

**2. Существование и трансцендирование.** – Трансцендирование не есть обстояние, данное вместе с самим существованием, – но возможность свободы в существовании. Человек есть как существование, в котором является себе возможная свобода; он не только существует; он может трансцендировать, и он может воздержаться от трансцендирования.

*Существование*, замкнутое и удовлетворенное, как жизнь в своем мире, и неудовлетворенное только в стремлении к расширению своего существования и в заботе о поддержании своего существования, не имеет трансценденции (ist ohne Transzendenz). Как сознание, оно знает об утрате и смерти, но оно не имеет вовлеченности (ist ohne Betroffenheit). Оно живет так, как будто бы не было смерти. Его постигает уничтожение; оно фактически не есть пребывание из себя самого (Die Vernichtung kommt über es; es ist faktisch kein Bestand aus sich selbst). Однако ему недостает сознания этого, как пронизывающего его побуждения. Существование в его конечности впервые становится чисто видимым для себя самого, только взирая назад от трансцендирования. Всецело находясь в таком существовании, я способен, правда, слепо наслаждаться, грубо за-

владевать, но я также беспомощен в утратах, пуст в разочаровании, изо дня в день лишенный опоры.

Если бы мы описали в подобных словах *животное существование*, то описали бы его неверно. Животное, как простое существование, не потеряно, не ничтожно, не беспомощно, как оно не бывает также и противоположным этому. Мы не знаем, что оно такое на самом деле. Во всяком случае, поскольку оно не имеет возможности выбора, оно всецело есть то существование, которое оно есть. Но человек не может стать таким, потому что тогда он сразу же стал бы меньшим того, а именно – потрясенным отчаянием существованием, которому не хватает силы и естественной уверенности в себе, свойственной животному. Человек не способен просто быть налицо, он должен, трансцендируя, восходить или, утрачивая трансценденцию, опускаться (*Der Mensch vermag nicht bloß da zu sein, er muß transzendierend im Aufschwung sein oder Transzendenz verlierend sinken*).

Существование становится прозрачным там, где есть изначальное самобытие и где в нем на мгновение отменяется беспокойство: время останавливается, воспоминание восходит к бытию: знание о том, что было, становится вечной присущностью бывшего. Это уже не существование, и этого невозможно найти в существовании, как таковом, – но это трансцендирование существования в направлении к бытию, которое является себе в существовании.

Решающим остается именно это: сознание, как существование, никоим образом не бывает трансцендирующим уже как таковое, но в нем из свободы есть возможность. Эту возможность осуществляет открытая для своей трансценденции экзистенция. От нее зависит, придет ли она в себя в акте трансцендирования или, потерявшись, отдаст себя существованию в расшатанное существование (*Es liegt an ihr, ob sie im Transzendieren zu sich kommt oder ans Dasein sich in zerrüttetes Dasein verliert*). Ее сущность такова, что она не может быть только существованием.

*Трансцендирование действительно как встреча в действительном существовании.* Это движение никогда не лишено мысли. Философствование первоначально и есть это присущее во всяком трансцендировании мышление. Поскольку оно отрывается от конкретной экзистенции, обращаясь к высказываниям в среде всеобщего с целью сообщения и обмена от экзистенции к экзистенции, возникает *философия как зафиксированная в языке формация* (*sprachlich fixiertes Gebilde*), имеющее, однако, свою истину только в воплощении его (*Umsetzung*) в конкретном трансцендировании или в происхождении (*Herkunft*) из него. А потому высказывающее философствование может адекватно исполнить сообщение трансцендирования только в некотором пограничном случае, если слушающий, в совместной работе мышления, уже совершает в движении этого мышления свое собственное трансцендирование. По

большой части философское высказывание бывает весьма удалено от подлинного трансцендирования, если я говорю, обращаясь к действительному трансцендированию, которое было или которое можно было пробудить; это философствование есть тогда *воспоминание или предвосхищение*. Философия в своих высказываниях либо прямо осуществляет трансцендирование, или мыслит в обращенности к некоторому трансцендированию.

Там, где мышление не трансцендирует, там нет и философии, а есть или имманентное и партикулярное познание предмета в науках, или интеллектуальная игра (*intellektuelle Spielerei*). Но там, где совершается трансцендирование, там выражение сообщения, поскольку оно неизбежно во всякое мгновение бывает предметным, допускает в то же время и недоразумения: потому что можно удерживать предметы как таковые и упустить трансцендирование. Философия, как трансцендирующая, стоит у границы. Поскольку она не ожидает никакого предмета для себя по ту сторону границы, сам переход действителен лишь как совершение (*Vollzug*), а не как результат. То, что мыслится в философствовании, то для сознания вообще не только недоступно, но, хотя оно всегда присуще только в среде этого сознания, оно есть для него абсолютное ничто. Это мыслимое есть свобода, и есть только для свободы.

Но следует спросить: есть ли *причины совершать подобное трансцендирование*? Разве мы не удовлетворены в мире предметов? Разве все то, в чем мы нуждаемся, все, за чем мы признаем некоторое бытие, не существует для нас предметным образом, и разве этот мир – это не всё? На этот вопрос следует ответить: То, что мир не имеет опоры в себе (*Daß die Welt in sich keinen Halt hat*), но, как таковой, пребывает в постоянном разрушении (*Ruin*), – это в самом деле может быть лишь *показано*, но не доказано; один человек столь же самоочевидно и ежедневно сознает этот аспект, как и для другого представляется настолько лишенным всякого смысла утверждение, что при этих словах он, собственно говоря, не в состоянии помыслить ничего путного. Трансцендирование возникает в неотменимом без него беспокойстве о бренности всякого существования.

**3. Феноменальность (Erscheinungshaftigkeit) существования (des Daseins).** – Существование, в расколе (*Spaltung*) на субъект и объект, есть как сознание, в котором некоторый субъект воспринимает, мыслит, порождает, оценивает предметы. Если мысль от предметов обращается к существованию как сознанию вообще, то она представляет себе (*vergegenwärtigt*) всеобъемлющий раскол на субъект и объект как среду, в которой необходимо есть то, что имеет бытие для нас. Тогда возникают трудности в вопрошании об отношении субъекта к объекту. Становится загадкой то, что мы познаем объект, который не способен стать тождественным с нами, но остается чуждым нам. Мы не можем выйти за пределы отноше-

ния субъекта к объекту. Что бы мы ни думали об этом отношении, мы всегда вынуждены снова мыслить нечто предметное, и тем самым предполагаем и сразу же осуществляем то самое отношение, которое желали бы постичь в понятии. Поэтому обыкновенно мы с самоочевидностью движемся в субъект-объектном отношении, как чем-то таким, о чем невозможно спрашивать. Чтобы напрямую понять его, нужно предпринять попытку выхода по ту сторону всякой предметности.

Это трансцендирование к беспредметному совершил в удивительном просветлении *Кант*. Прежде него то, что находится по ту сторону вещей мира, понимали как трансценденцию и пытались измыслить (*erdenken*) в метафизике. Субстанция, монада, Бог представлялись допускающими предметную дефиницию. Кант произвел перенос в самом направлении трансцендирования. Его предметом была не вещь в себе мировых вещей, и не бессмертная душа, — он понял невозможность познать их в качестве предметов<sup>1</sup>, — то, что становилось для него предметом в акте трансцендирования, не было ни объектом, ни субъектом, — но у него вообще не было никакого предмета. Он осуществлял то, что он называл трансцендентальным методом, и отличал его от трансцендирования к некоему потустороннему бытию вещью, но удержал в нем само трансцендирование как таковое, в силу которого всякое существование стало явлением. Здесь перед нами возникают известные понятия Канта об условиях всякой предметности, которые сами не суть предметы<sup>2</sup>; об а priori категорий, проистекающих из единства апперцепции<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Известное учение Канта о том, что «мы имеем дело только со своими представлениями; каковы вещи в себе (без отношения к представлениям, посредством которых (*dadurch*) они аффицируют нас), это находится совершенно вне сферы нашего знания» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 212 (B235)). (Прим. пер.)*).

<sup>2</sup> «Все наши представления ... относятся к какому-либо объекту, и так как явления суть лишь представления, то рассудок относит их к какому-то нечто как к предмету чувственного наглядного представления; но это нечто есть в этом смысле только трансцендентальный объект. Он обозначает собою лишь нечто =x, о котором мы ничего не знаем и вообще знать не можем (согласно теперешнему устройству нашего рассудка) и которое может служить только коррелятом единства апперцепции ... для того единства, посредством которого рассудок сочетает многообразие в понятие одного предмета. Этот трансцендентальный объект никоим образом не может быть отделен от чувственных данных (*datis*), потому что тогда не осталось бы ничего, посредством чего он мог бы быть мыслим. Следовательно, это вообще не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях под видом понятия о предмете вообще...» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 258 (A250–251). (Прим. пер.)*).

<sup>3</sup> «И действительно, для нас невозможны никакие знания, никакое сочетание и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем

которое единство, однако, само есть уже не категория единства, а ее основание<sup>1</sup>.

Эта дилемма, заставлявшая Канта говорить все-таки и об условиях всякой предметности тоже лишь в понятиях, неизбежно в свою очередь опредмечивающих, так что он постоянно желает трансцендировать, но, высказывая свое трансцендирование, опять соскальзывает в имманентность и партикулярность чего-то предметного, — это имело следствием бесконечные труды (Mühe) в «Критике чистого разума» — особенно в разделе о трансцендентальной дедукции, который сам он называл самым глубоким в ней. Эти трудности не разрешаются ни в каком определенном постижении, вообще не устраняются предметным образом, но разрешаются только в осуществлении самого трансцендирования, к которому в муках (Mühsal) своих обсуждений, вновь и вновь повторяющихся и принимающих каждый раз иное направление, побуждает нас Кант, и все же не может избавить нас от этого труда.

Ибо уже здесь, на этой, казалось бы, еще бедной содержанием, поскольку формальной границе, с величайшей отчетливостью — не знания, но осознания (des Innewerdens) — выступает различие между ложным и истинным трансцендированием: в ложном трансцендировании я прихожу к некоторому потустороннему предмету, который я отныне «имею». Неверно истолковав Канта, я имею таким образом а priori, трансцендентальное единство апперцепции и т.д. как определяемые, прочные понятия о чем-либо. Но истинное трансцендирование действительно лишь на границе между предметом и не-предметом, в переходе от одного к другому; понятия эти суть лишь функции, а не постижения, метки, а не предметы. Мысль Канта невозможно понять, если мы *ложно поясняем* ее себе через *опредмечивание себя самих*. Отсюда возникают типичные недоразумения, с необходимостью повторяющиеся, неизбежно заложенные в собственных словах Канта, самые известные из которых — это *психологически-антропологическое* и *методологически-гносеологическое недоразумение*. Как то, так и другое отменяют трансцендирование. Первое потому, что для него мир возникает вследствие образования человеческой организации мозга и души; второе потому, что оно превращает методические условия познания в условия существования познаваемых вещей.

Но, несмотря на свою попытку сделать предметно постижимым то, что обладает истиной только как философствование, оба эти

---

данным наглядных представлений и в отношении к которому лишь возможно всякое представление о предметах. Это чистое первоначальное неизменное сознание я буду (will) называть *трансцендентальной апперцепцией*» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 138 (A107)). (Прим. пер.).

<sup>1</sup> «Сама апперцепция есть основание возможности категорий» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 338 (A401)). (Прим. пер.).



недоразумения кантианства сохраняют тот логический круг, который представляет собою необходимое выражение во всяком сообщении трансцендирования; в грубой форме он гласит: мозг творит мир, частью и продуктом которого он сам является; методы творят предметы, в познании которых эти методы впервые бывают разработаны человеком, так что эти методы обусловлены ими же самими. Логические круги, даже в формулировках, приближающихся к здесь приведенным, встречаются и в языке Канта; они имеют смысл только как знаки (signa) его трансцендирования.

В силу этого круга я могу осознать в мысли Канта границы мирового существования; с помощью этой мысли я могу удостовериться в том, что мир не есть всё, не есть бытие в себе, не есть абсолютно последнее. Но поскольку я не достигаю, переходя эту границу, некоторого бытия, которое бы не было миром, и не имею в мире адекватного выражения для трансцендирования, то и мысль эта есть лишь в самом трансцендировании, а без него она есть ничто. В трансцендировании я не обретаю никакого познания, которым бы я отныне обладал, но благодаря ему другой становится установка моего сознания (*meine Bewußtseinshaltung wird eine andere*), во мне совершается сдвиг (*ein Ruck*), преобразующий, вначале лишь формально, мою установку (*Haltung*) в отношении всего предметного.

Подлинное трансцендирование невозможно вынудить при помощи разумных доводов (*Das wahre Transzendieren ist nicht durch Gründe zu erzwingen*). Есть существенная разница между нахождением некоторого усмотрения (*das Finden einer Einsicht*) и осуществлением подобного трансцендирования. Если в научном исследовании я переживаю некое «Эврика!», то испытываю сильное влечение (*drängt es mich*) сообщить то, что я имею в качестве результата. В трансцендировании же, если мне открывается исток трансцендентальной дедукции Канта, я пробужденно умолкаю (*werde ich betroffen still*); кажется, словно я в одно и то же время вопрошаю и имею. С кем случилось подобное, тот уже не впадет впоследствии в сугубо интеллектуальную, философски бессодержательную интерпретацию этой дедукции, направленную на доступное знанию и окончательно правильное. Вступить в трансцендирование – значит, скорее, взобраться на горную тропу к свободе философствования (*Das Eintreten in das Transzendieren bedeutet vielmehr das Erklimmen des Weges zur Freiheit des Philosophierens*). Но это, еще формальное, трансцендирование есть только первый шаг: в изучении Канта оно составляет предпосылку для того, чтобы потом, трансцендируя вместе с ним философски, а не только внешне-рациональным образом, усвоить себе идею, а затем и мысль, о свободе автономной самости. Трансцендирование, пусть даже поначалу оно формально и не имеет доступного высказыванию содержания, делает человека другим.

Трансцендирование переходит в сознание *феноменальности* (Erscheinungshaftigkeit) всякого существования. Это сознание не смотрит ни на два мира, ни на один мир. Трансцендирование от существования к бытию не есть ни как бытие-в-мире (In-der-Welt-sein), ни как бытие-вне-мира (Außer-der-Welt-sein). В результате наивное бытие-в-мире преобразуется в знающее бытие-в-мире, которое, в свою очередь, есть лишь потому, что пережило некоторое – хотя и не бывающее никогда действительным, однако возможное – бытие-вне-мира и изначальноным образом привело к сознанию бытие-в-мире. Сознание этого единственного в своем роде витания между бытием-в-мире и бытием-вне-мира не по силам описать никакой психологии. Это – акт свободы из абсолютного сознания. Как формально оно есть осуществление трансцендирующей мысли, так экзистенциально оно есть просветляющее себя темное основание, из которого я должен был искать путь к трансцендированию.

Если трансцендирующее сознание высказывается в положении о том, что «мир есть явление», то не оказывается ничего, явлением чего был бы этот мир. Мир есть явление не в смысле категории явления, как, например, я могу сказать о некоторой вещи в мире (например, о цветах, сравнительно с лежащим в их основе физическим процессом движения), я могу сказать, что предмет является мне таким-то, хотя в то же время я могу получить ясное представление о нем самом, являющимся таким образом. Если я называю мир явлением, тогда то, явлением чего я признаю его, принципиально не есть предмет и не есть возможный предмет, – оно даже не существует в себе в категориальном смысле какого-либо определенного бытия. Мир как явление – это лишь выражение для пограничного сознания, или для того трансцендирования, которое как бы делает для меня витающим (mir zur Schwebе bringt) мир и меня в нем, хотя не выводит меня при этом из мира к чему-нибудь другому. Поэтому в мире высказывание, гласящее, что мир есть явление, не имеет смысла. Этот смысл придается ему только от границы.

Трансцендирующую мысль можно облечь в такую формулу: *нет объекта без субъекта*. Однако в таком случае тут же возникает то недоразумение этой мысли, как будто субъект или сознание существуют в себе, и будто всякий объект существует единственно лишь благодаря субъекту или сознанию как условию. Ввиду этого можно с таким же правом высказать и противоположное положение: *нет субъекта без объекта*. Ибо нет сознания без того, на что это сознание направлено. В ответ на высказываемые в адрес Канта упреки в том, что он будто бы отменяет действительность мира в пользу субъективной кажимости, он с самого же начала с непревзойденной ясностью развил положение о том, что субъект или Я, каким я наблюдаю себя самого, есть так же точно, как и вещный объект, всего

лишь «Я, каким я себе являюсь»<sup>1</sup>. Как субъект, так и объект одинаково суть явление, если я высказываю свое мысленное трансцендирование по ту сторону всякого мира в подобных, необходимо доступных для неверного понимания, словах. Таким образом, сознание вообще не есть эмпирический субъект, не есть психическое сознание, – оно есть название для существования в мире в том расколе на субъект и объект, вступая в которое, я впервые становлюсь причастным миру.

**4. Способы трансцендирования.** – Поскольку философия, в отличие от науки, есть мышление, не имеющее специфического предмета, то она, – поскольку ведь никакое мышление не может осуществляться без предмета, – имеет своим материалом все, что как сугубая объективность встречается в ориентировании в мире при посредстве наук. Она находит свое собственное употребление методам научного познания, пользуясь ими, чтобы получить выражение, выходящее за пределы собственного смысла этого познания. Если она хочет указать подразделение своего мышления, то она должна ориентироваться в этом на способы своего трансцендирования. Эти способы становятся принципом, соответственно которому философия может различить себя в самой себе, чтобы методически развивать свое содержание. Оказывается при этом, что искомая в метафизике трансценденция есть лишь последняя трансценденция, к которой мысль подступает в целом ряде трансцендирующих совершений (*auf die in einer Reihe transzendierender Vollzüge hingeschritten wird*).

Мы различаем трансцендирование в *ориентировании в мире*, в *просветлении экзистенции*, в *метафизике*. Впоследствии выяснится, что среди этих трех способов трансцендирования каждый не только следует за другим, но задним числом придает предшествующему способу новый смысл. Они пронизывают друг друга таким образом, что один непременно потерялся бы без другого. Поэтому разделение их есть лишь относительное разделение для цели упорядочения философского мышления, желающего придать ясность в рефлексии своему фактическому осуществлению (*das seinem faktischen Vollziehen Klarheit in der Reflexion geben will*).

---

<sup>1</sup> «Но каким образом я, который мыслю, отличаюсь от Я, которое само себя наглядно представляет ... и тем не менее совпадаю с ним как один и тот же субъект? Каким образом, следовательно, я могу сказать, что я как интеллект и мыслящий субъект познаю самого себя как мыслимый (*gedachtes*) объект, поскольку я дан себе также в наглядном представлении, т.е. познаю себя только одинаковым образом с другими явлениями, не так, как я существую независимо от рассудка, а так, как я себе являюсь?» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 163–164 (В155)*). (*Прим. пер.*).

## Трансцендирование в ориентировании в мире, просветлении экзистенции и метафизике

**1. Трансцендирование в ориентировании в мире.** – Философское ориентирование в мире, как трансцендирование, никогда не имеет задачи создания энциклопедии: сведения всего знания в гармоническую и полную картину мира, – но ищет у границ возможности осуществить скачок. Мир как существование распадается для него.

Трансцендирование к кантовскому сознанию вообще вынимает мир «из петель» его покоящегося в себе объективного пребывания, лишает меня тем самым наивной защищенности (*Geborgenheit*) в нем, но дает мне неопределенную возможность свободы, в силу этого, еще чисто формального, стояния на границе.

Трансцендирование в кантовской мысли есть одна из элементарных функций нашего философствования. Но заключенное в этой мысли трансцендирование мы углубляем не простым повторением ее, в котором она, скорее, сделалась бы в пустой форме своей ничего не говорящей (*in leerer Form nichtssagend würde*); но эту форму мы наполняем тем, что в фактическом ориентировании в мире, которое и без того относится для нас к числу жизненно необходимых занятий и удовлетворяет нашу жажду предметного знания, мы также неустанно трудимся по философскому основанию: мы стараемся *пробиться к границам* (*an die Grenzen zu stoßen*), которые ожидаем встретить потому, что мир, не будучи как явление чем-то покоящимся в себе, не имеет самообоснованного содержания (*keinen eigengegründeten Bestand hat*). Эти границы в их конкретных формах необозримо разнообразны. Я не знаком с ними, если я знаю о них в общем (*Ich kenne sie nicht, wenn ich von ihnen im allgemeinen weiß*), но я осознаю их только через самую эмпирическую действительность: Чем наполненнее теоретический и практический опыт мира, тем светлее может быть трансцендирование по ту сторону мира. Без мира нет трансценденции.

В естественных науках и истории заключается поэтому первый наивный импульс для того, чтобы пробиться к границам. В продвижении вперед в дали астрономического мира и к возможным мельчайшим частичкам материи возникает вопрос о конечности или бесконечности мира; каждая граница тут же рождает вопрос о том, что находится за нею. Заинтересованность в познании первоформ живой природы, всякого рода начал и истоков, удивление тем, что мы можем только констатировать, но во что не можем проникнуть мыслью, всякий раз озадачивает нас границами (*läßt ... von Grenzen betroffen werden*).

Однако границы, на которые я только наталкиваюсь, как таковые еще не дают повода для какого-либо трансцендирования. Они тормозят мое существование, озадачивают меня, но для моего созна-

ния они ничего не оставляют. Все дело в том, чтобы различить, какие это границы. Границы могут существовать как *частные* (*jeweilige*), и тогда их можно перейти; они заманчивы для исследователя, но не дают никакого стимула философии. Или же это границы *принципиальные*; у этих границ прекращается исследование, но открывается возможность философского трансцендирования.

После первой озадаченности границами в ориентирующем в мире знании, еще не осознавая этого различия, обыкновенно переходят к утверждению совершенной пустоты. Если здесь эмпирическое исследование не получает привычного наполнения, то, скажем, историк отворачивается от первых начал в недоступной дали времени, чтобы искать содержание в близких к нему объектах, естествоиспытатель переходит к особенному предмету своего исследования. Если мы наталкиваемся на границы, не только в данное время, но и в принципе непереходимые, то мы еще не трансцендируем. Загадка остается еще лишенной правильно поставленного вопроса и смысла. Ее только переносят вдаль и ложно разрешают, давая гипотетические в предметном отношении ответы о материи, какова она сама по себе, о человеке, каким он был до своего начала, и т.д. У этих границ останавливается популярная философия, которая, вместо того чтобы трансцендировать, ищет решения проблемы в фантастическом мнимом знании о чуждом и сокрытом вдали.

Трансцендирование в философском ориентировании в мире ищет отличить частные границы от принципиальных. Если бы мы рассматривали принципиальные границы как частные, через которые исследование однажды сможет перейти, то мир был бы для нас совокупностью всего бытия, а научное знание заключало бы в себе всю возможную достоверность. Но если мы постигаем принципиальные границы, то мы не ведем обсуждения того, чего еще не знаем, но что некогда могли бы знать, не жалуемся на то, что чего-то не можем разгадать, но осуществляем конкретное трансцендирование, которое, не теряя мира, открывает возможность превзойти мир (*das, ohne die Welt zu verlieren, die Möglichkeit öffnet, die Welt zu überschreiten*).

**2. Трансцендирование в просветлении экзистенции.** – Индивид, как этот индивид, трансцендирует от себя, как эмпирической индивидуальности, к себе, как подлинной самости в непередаваемой (*unübertragbar*) исторической конкретности своего бытия в существовании. Сообщимые мысли философского просветления экзистенции каждый раз имеют свой корень в этом индивиде и относятся к его возможности. В среде всеобщего, к которому привязана всякая мысль, как мысль, рефлектирующее просветление трансцендирует по ту сторону психологических и логических содержаний, с которыми оно оперирует, к изначальному трансцендированию, которое осуществляется только как бытие меня самого в моей

историчности (zum ursprünglichen Transzendieren, das sich nur verwirklicht als Sein meiner selbst in meiner Geschichtlichkeit). Всеобщее трансцендирование философского сообщения не совпадает с экзистенциальным трансцендированием к себе самому, которое, хотя и удостоверяясь или пробуждаясь в философской мысли, само еще не является, однако, действительным в ней (durch den philosophischen Gedanken zwar vergewissert oder erweckt, nicht auch selbst in ihm schon wirklich ist).

Мысль и выражение могут не обладать здесь в непосредственно сказанном и подразумеваемом тем, что составляет его подлинный смысл. Мысль лишь косвенно обращается на «я сам», которое есть в «коммуникации» как «историчное сознание» из «свободы»; оно приходит к себе в «пограничных ситуациях», удостоверяется в себе в «безусловных действиях» и находит исполнение как «абсолютное сознание». Оно не имеет существования, ни как «субъективность», ни как «объективность», но является себе в существовании посредством напряжения в полярности того и другого. В свою очередь, все эти слова, будучи не понятиями, но знаками (signa), не затрагивают никакого бытия, которое бы, став предметом, еще оставалось тем, что оно есть. Того, что должно быть схвачено (getroffen) в этих мыслях, нельзя найти при посредстве меня как сознания вообще. Для этого последнего, в среде которого, тем не менее, они только и могут выразить себя, они остаются непонятными. Ибо в них не схвачено никакое встречающееся существование (vorkommendes Dasein). Только в той мере, в какой я есмь я сам, они получают проверку и отголосок, отталкивание и усвоение. Там, где ищут оправдания в мире средствами всеобщего, просветление экзистенции должно молчать. Оно отрекается от самого себя, когда им пользуются для аргументации. Оно обращается от возможной экзистенции к возможной экзистенции (ибо оно хочет взывать и пробуждать), а не к сознанию вообще (ибо обосновать оно не может).

Если в просветлении экзистенции ведут речь *психологически*, то имеют в виду не душу как эмпирический объект, но то, что никогда не становится предметом психологии, однако что всякий раз есмь я сам. Это – не понимаемое, но открывающееся через понимание непонимаемое (Es ist nicht das Verstehbare, sondern das durch Verstehen sich offenbarende Unverstehbare). Если осуществляется трансцендирование от эмпирически-исторической индивидуальности, которая может стать объектом, к исторической глубине подлинного «я есмь», которое никогда не становится объектом, то действующая в этом трансцендировании экзистенция еще не есть бытие. Она не есть ни первый исток всего, а тем самым также и совершенно иного, не есть она и через себя самое: она постигает себя в своей свободе из своей данности, как существование во времени. Я сам не есмь ни только существование, ни безусловное бытие (Ich selbst bin weder nur Dasein noch das Sein schlechthin).

Таким образом, в этом изначальном трансцендировании ко мне я не знаю, что я есмь, но вступаю в некоторое осознание этого «я есмь» (*trete ein in ein Innewerden jenes „ich bin“*). Мышление в рефлектирующем философском просветлении экзистенции в отношении к подобному трансцендированию не дает мне, правда, никакой объективной опоры, но делает возможным достижение большей светлости фактического трансцендирования. Экзистенциальная действительность и совершение мыслей, совпадающие в философском ориентировании в мире, поскольку здесь сама мысль есть в то же время изначальное трансцендирование, в просветлении экзистенции остаются разделенными, даже если они и весьма близко подходят здесь друг к другу.

Если в просветлении экзистенции ведут речь логически, то здесь меняется на противоположное (*kehrt sich um*) то, что в ориентировании в мире кажется самоочевидно значимым. Смысл категорий смещается. Особенное становится больше всеобщего; относительное для исторического знания становится формой абсолютно; глубочайшая укорененность в историчной ситуации есть подлинное становление собой (*die innigste Verwurzelung in geschichtlicher Situation ist eigentliches Selbstwerden*), тогда как простое возвышение во всеобщее означает изничтожение (*Vernichtung*); я сам стою выше идеи, которой, правда, я, экзистируя, подчиняю себя как эмпирический индивидуум, служа ей в существовании, но которую я прорываю как экзистенция (*ich selbst stehe über der Idee, der ich doch existierend mich als empirisches Individuum im Dasein dienend unterwerfe, die ich aber als Existenz durchbreche*). Смысл истины становится другим; в просветлении экзистенции не имеет силы ни положение «существует одна истина для всех», ни положение «существует несколько истин». Но в становлении собою я в коммуникации с другой самостью осознаю истину, которая не всеобщезначима, и однако же больше, чем просто вода правильного, – а именно, ту единственную истину, которая есть истина для меня, потому что я безусловно следую ей.

Поскольку я трансцендирую к себе как подлинной самости, я есмь как экзистенция с экзистенциями, но я не могу (как соблазняет думать подобное утверждение) наблюдать за экзистенциями, как стоящее вне их сознание вообще. Сознание вообще в своем объективном рассмотрении вовсе не видит экзистенции. Она действительна только для экзистенции в коммуникации. Философствование в просветлении экзистенции означает не приобретение знания о другом, но путь откровения существенного бытия в возвращении к себе самому (*Philosophieren in der Existenzzerhellung bedeutet nicht den Erwerb des Wissens von einem Anderen, sondern den Weg der Offenbarung wesentlichen Seins im Zusichselbstkommen*). Это именно бытие есть здесь само и не может еще раз повстречать себя самое. Кажимость экзистенциально-философского знания обо

мне соблазнила бы меня к тому, чтобы устранившись от действительности; вместо того, чтобы действительно быть самим собою, я только утверждал бы о себе, что я есмь некоторое самобытие (*statt wirklich ich selbst zu sein, würde ich nur ein Selbstsein von mir behaupten*).

**3. Трансцендирование в метафизике.** – Если я задавал вопрос о бытии, то не удавалось объективно познать бытие как единое, выдвинуть такое понятие бытия, которое бы было настолько всеобъемлющим, чтобы охватить в себе все бытие, как его отдельные виды, или заключало бы эти виды в своей целостности (*Ganzheit*), как моменты.

В науках мы обращаемся к бытию, как к *существованию в его множественности*. Науки тем решительнее овладевают своей истиной в ясности постижимого (*Faßliche*), чем решительнее в то же время они замечают свои границы и приготавливаются к просветлению непостижимого (*Unfaßliche*).

Перед лицом этих границ экзистенция прорывает имманентность сознания. В коммуникации я удостоверяюсь в *экзистенциальном бытии* (*existentielles Sein*), но как раз в ней я *не* достигаю бытия, как единого. Ибо мы есмы из истока с другим истоком (*wir sind aus einem Ursprung mit anderem Ursprung*). *Покой единого бытия* открывается – если вообще открывается – только как трансценденция.

К ней и направляется последнее трансцендирование. Это трансцендирование возможно только для экзистенции, приходящей к себе из существования. Предметность, в которой является трансценденция, прозрачна только для экзистенции, и в то же время она исчезает (*ist verschwindend*) как предметность; ее нет для теоретического сознания вообще, для которого эти предметы даны нечетко (*орак*) и суть не более, чем только предметы. Это означает: откровение (*Offenbarwerden*) трансценденции привязано к ее явлению в существовании, в котором бытие остается разорванным и в котором его можно искать и охватить его как единое только на почве историчности экзистенции, встречающей себя здесь как множество (*das Offenbarwerden der Transzendenz ist gebunden an ihre Erscheinung im Dasein, in der das Sein zerrissen bleibt und nur auf dem Boden der Geschichtlichkeit der als vielfache sich begegnenden Existenz als das Eine gesucht und ergriffen werden kann*).

Возможность этого трансцендирования отрицает *закон сознания*: Все, что есть, поскольку оно существует *для меня*, должно существовать для моего сознания, которому оно становится насущно предстоящим (*Alles, was ist, sofern es für mich da ist, muß für mein Bewußtsein da sein, dem es gegenwärtig wird*). Правда, я, как эмпирический индивидуум в мире, должен привходить, чтобы участвовать в этом мире. Но этого участия я достигаю только, вступая во всеобщее единое «сознание вообще». Я трансцендирую по ту сторону



особенных и определенных понятий о мыслимом в качестве существующего сознании к тому объемлющему сознанию (*umgreifendes Bewußtsein*), которое служит выражением последней границы мирового бытия вообще, и с которым не соседствует никакое другое бытие, как не-сознание. Мы лишь по видимости можем мыслить такое существование, которое не существует как объект для некоторого сознания. Несомненно, в мире существует бесконечно много такого, чего никто не знает и не воспринимает. Но если я мыслю его существование, то я сразу же примысливаю некоторое сознание, для которого оно было бы этим существованием. Его бытие уже есть возможность быть воспринятым и познанным как существование. Существование в себе, которое ни само себя не знает, и не известно и не может быть узнано другими, есть мысль, которую невозможно мыслить (*Ein Dasein an sich, das weder sich selbst kennt noch von anderen gekannt wird oder gekannt werden kann, ist ein unvollziehbarer Gedanke*). Если я мыслю некоторое бытие, то я сразу же мыслю его как возможность существования для некоторого сознания.

Таким образом выясняется закон сознания: *Все, что имеет для нас характер бытия, должно быть имманентно сознанию или как предмет, или как переживание*. Поскольку мы не можем вымыслить иного бытия, кроме сознания (*da ein anderes Sein als Bewußtsein für uns unausdenkbar ist*), и если бы оно было мыслимо, оно было бы для нас таково, как будто бы его не было, «закон сознания» высказывается также так: «все есть сознание», и его называют «законом имманентности», чтобы отклонить любую мысль о трансценденции, как противоречащую ему.

Закон сознания относится к числу тех законов философии, которые отличает аподиктическая простота. Он не только решительно очевиден; он соблазнителен также удобством употребления, которое мы можем найти для него. При помощи мнимо доказательной формальной силлогистики с его помощью можно, не прислушиваясь к сознанию возможной экзистенции, уничтожить все то, что желает вырваться за эти пределы. Он имеет огромную власть над глубоко-доказательным мышлением, он парализует крылья философствующего мышления, потому что приковывает его к области сознания как существования. Впрочем, преодолеть этот закон при помощи столь же простой мысли не удастся. Категории «явления» трансценденции в сознании или «указателя», указывающего на нечто несуществующее, в самом деле не отличаются логической убедительностью. Именно здесь не находит ничего убедительного формальная мысль, но такую убедительность обретает только исполненная мысль, как выразительное средство истины, укорененной не в пустой мысли как таковой, равно как и не в чем-то зримом, но в возможности экзистенции.

Граница этого закона не может быть обнаружена через утверждение некоторого воображаемого объекта. Эта граница есть, ско-

рее, единственно лишь не имеющая объекта *самодостоверность в свободе и безусловности*. Правда, мы говорим о сознании экзистенции и об опыте свободы. В самом деле, этот опыт представляется действительным в сознании, которое, в свою очередь, становится объектом. Но сознание экзистенции для рассмотрения не существует для этого последнего как то, чем оно действительно было. Свобода непредметна и неисследима (*Freiheit ist nicht gegenständlich und nicht zu erforschen*). Ее следует лишь *делать* (*ist zu tun*) в той изначальной самодостоверности, которая уже не спрашивает более об объективном обосновании, которого в тотальном смысле никогда нельзя дать здесь. Я не пытаюсь установить свое бытие на пути исследования в мире, в котором это бытие не встречается (*nicht vorkommt*). Чтобы говорить о нем, уже нужен иной способ предъявления (*Vergegenwärtigung*), отличный от того способа, в котором должны совершаться предметные рассмотрения. Только там, где этот *путь* ведет меня от рассмотрения сознания к *просветлению экзистенции*, впервые закладывается *основа* (*der Grund gelegt*) для *метафизического мышления*.

*Экзистенция, являясь себе в сознании, постигает (faßt) мысль о трансцендентном, которое не есть в сознании, но выходит за его пределы как нечто совсем иное. Трансценденция – это бытие, которое не есть существование в сознании, и не есть также экзистенция, но превосходит все. Оно есть абсолют в противоположность конечности, отнесенность (Bezogenheit) и незамкнутость всего, что есть для сознания и в сознании. Это понятие трансцендентного имеет в виду не то, что, скажем, превосходит имеющийся у меня в данное время опыт (meine gegenwärtige Erfahrung), но что принципиально, по своей возможности, могло бы стать содержанием моего опыта, – нет, трансцендентно то, что абсолютно никогда не может стать предметом, как становится им всякое существование, и никогда не становится присутствием для сознания в настоящем (bewußtseinsgegenwärtig) как оно само, как становится такой возможная экзистенция.*

Если мысль о трансценденции *формально* дана там, где говорят, определяя границы и сугубо негативно, без какого-либо исполнения мысли: *сознание и являющаяся в сознании экзистенция – это не всё*, – то все же то, на что нацелена эта мысль, в ее исполнении вновь делается имманентным. Трансценденция может на историческое мгновение стать наличной (*gegenwärtig sein*) для определенной экзистенции в абсолютной предметности, как подлинная действительность; однако она не остается предметной, но она именно есть в исчезновении предмета. Ибо экзистенция не только постигает в сознании себя самое как незавершенную, но постигает также во всяком облике трансценденции *недостаток ее сознания*. Можно сказать: Хотя всякое мышление из возможной экзистенции желает получить наибольшее распространение в знании и фантазии, но только для того,

чтобы иметь возможность в конце концов разрушить себя самого; сознание, постигая себя в своем глубочайшем основании, хочет уничтожить себя, если абсолют есть трансцендентное.

Поэтому, хотя каждое подлинное философствование отвергнет закон сознания, но в то же самое время оно признает его в полноте его силы против всякого суеверия и колдовства, которое желало бы при творно представить (*vortäuschen*) трансценденцию как некоторое особенное существование. Ибо любой объект, когда он имеется в виду как таковой, есть тотчас же снова только особенное нечто в мире. Трансцендирование, как явное и подлинное трансцендирование, нашло бы не вещь, существующую рядом с другими вещами здесь, в мире, или вне мира, но оно сделало бы в мировом существовании нечто такое, что проявляет в нем большее, чем существование, и большее, чем экзистенция (*Transzendieren als ein ausdrückliches und echtes würde kein Ding finden, das hier in der Welt oder außer der Welt neben anderen Dingen ist, aber es würde im Welt-dasein etwas tun, was mehr als Dasein und mehr als Existenz zur Gegenwart bringt*).

Невозможность мыслить и познавать трансценденцию как абсолют, так называемое *отрицательное богословие* с древних времен выражает тем, что, говоря об абсолютe, пользуется для этого отрицательными высказываниями: абсолют непространственен, не временен, он не есть мышление, не есть бытие, не есть ничто и т.д. Поскольку к абсолюту невозможно подступиться также и с помощью таких категорий, как «смысл» или «целость» или «дух», эти категории, как и все прочие категории, служат отрицательному богословию, как будто бы они на мгновение могли приблизиться к абсолюту, однако же так, что действительный акцент ставится на отмене всякого определения (*Rückgängigmachen*), вследствие которого абсолют выясняется в своей превосходящей непостижимости (*überwältigende Unfaßlichkeit*).

Это отрицание есть *диалектическое* отрицание. Нельзя сказать, что абсолют не есть, поскольку ведь все может быть им. Кроме того, всякое высказывание ложно предполагает как существующее такой абсолют, о котором следовало бы высказать нечто, всё равно, положительно или же отрицательно; стало быть, это высказывание должно теперь аннулировать себя самое также и как высказывание вообще. Мы не можем ни мыслить трансценденцию как Бога, который был бы отдельным существом, в отрыве от мира (*ein einzelnes Wesen... losgelöst von der Welt*), ни сказать, что всё трансцендентно, что Бог как бытие есть совокупность всего (*der Inbegriff von allem*). Эта диалектика приводит к *постоянным противоречиям*. Разрешение этих противоречий отменило бы для нас саму трансценденцию.

**4. Три способа трансцендирования взаимосвязаны** (*gehören zueinander*). – Трансцендирование в ориентировании в мире приводит сознание бытия в *витание* (*Schweben*) бесконечной возможно-

сти. Тяга сознательного существования к прочности противится этому расслаблению (Lockering), в котором все для нас как бы утрачивает почву под ногами.

Трансцендирование в просветлении экзистенции осуществляет в приобретенной таким образом разомкнутости (Gelöstheit) бытия *призыв* (Appell) к свободе самобытия. Существование сопротивляется этому призыву, поскольку оно не хотело бы быть подлинно свободным.

Метафизическое трансцендирование *заклинает* бытие для экзистенции. Экзистенция упрямо не приемлет (trotzt) этого бытия, лишаящий самостоятельности ее собственный исток; или в единстве со своим основанием она пугается иллюзии, которая, как кажется, замыкает то, что подлинно есть, в область объективности, и тем самым вносит мошенническую многозначность в то, что, как единое, она только и осознает как истинное (oder einig mit ihrem Grunde scheut sie die Täuschung, welche in Objektivität zu bannen scheint, was eigentlich ist, und dadurch in den Schwindel der Vieldeutigkeit bringt, was ihr allein als das Eine gegenwärtig wahr ist).

Источниками победы над любым сопротивлением бывают для трех видов трансцендирования не вопросы сами по себе, но только вопросы как *экзистенциальные побуждения*. Для ориентирования в мире этот импульс таков: *Я должен познать мир, чтобы увидеть, что есть бытие!* Для просветления экзистенции: *Я прихожу к себе самому только с другим и через мир, в котором я действую: Все дело за мной!* (Ich komme zu mir selbst nur mit dem Anderen und durch die Welt, in der ich tätig bin: *Es kommt auf mich an!*). Для метафизики: *Я могу искать Бога!*

Философствование прекращается, если ослабеваает один из этих импульсов. А потому, философствуя, я собственным исследованием и видением вступаю в науки ориентирования в мире; я стараюсь, чтобы моя жизнь была подлинной жизнью; я открыт для прозрачности вещей (Philosophierend trete ich darum in die Wissenschaften der Weltorientierung durch eigenes Forschen und Sehen; ich mühe mich um die Echtheit meines Lebens; ich bin offen für die Transparenz der Dinge). *Без экзистенции* ориентирование в мире лишилось бы смысла, а трансценденция превратилась бы в суеверие. *Без ориентирования в мире* экзистенция стала бы пустой точечностью (Punktualität), трансценденция осталась бы лишенной материала языка. Без трансценденции экзистенция утратила бы подлинное самобытие, а ориентирование в мире потеряло бы возможную для него глубину. Человек – это возможная экзистенция, которая ориентируется в мире как сознание вообще и через мир соотносена с трансценденцией (Der Mensch ist mögliche Existenz, die sich als Bewußtsein überhaupt in der Welt orientiert und durch die Welt auf Transzendenz bezogen ist). Деловитость, самобытие, чтение шифров существуют только одно вместе с другим и одно через другое.

# ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

## *Обзор областей философствования*

Философствование проходит через время, в котором каждый раз принимает новый облик. Поэтому, хотя в нем нет порядка как безвременного обстояния, но всякий раз есть свой порядок, изображающийся в путях философствования из своей исторически определенной достоверности бытия.

**1. Пути философского ориентирования в мире.** Философское ориентирование в мире пытается сломить всякую замкнутость мира, возникающую в эмпирическом ориентировании в мире.

Здесь ищут границ, за которыми нет никакого другого мира, и за которыми, однако, не обязательно должно быть ничто. Ищут ясного сознания возможной в мире ориентировки, показывая ту ситуацию, что просто бытие не выступает нигде в мире или как мир, но выступает всегда лишь отдельное существование. С этим сознанием границы как предпосылкой я могу жить в мире как в том, о чем возможна вещно-предметная ориентировка, и однако мне нет нужды теряться в нем, но я могу жить в нем с бытием в собственном смысле, о котором не существует никакой ориентировки.

Фактическая ориентировка в мире, расколота поначалу на службе интересаммоего существования, становится одним-единственным внутренне связным исследованием одного и целого мира, коль скоро я трансцендирую: в мире превосхожу всю отдельную предметность *из идеи того или иного целого* к систематическому единству, которое имело бы свое завершение в целокупности этих единств – едином мире. Об этих целых, как об идеях, я не могу знать как о предметах, но я соотносен с целым, лишь если я сам движим идеей. Эта идея есть одновременно как объективно целое, так и субъективно движение во мне как направляющий мотив искания. Я овладеваю ею не в знании моего рассудка, но в трансцендировании.

То, что науки связаны друг с другом и образуют одну систему, – эта мысль возникает не из актов каждого отдельного исследования, а в этом трансцендировании к никогда не достижимому целому. Уловление его возможно лишь там, где из философского прояснения не перечисляют знания в порядке сосуществования, но пытаются постичь знание из его истока. То, как науки мыслятся как одна наука в системе наук – это выражение способа философского трансцендирования в ориентировании в мире. Как только отмирает философский импульс, – начинает господствовать тенденция к распадению связи наук.

Пока существует единый мир как самоочевидный для сознания, науки имеют в нем свое единство, в котором они в совокупности своей дают один универсальный образ мира. Но если ориентирование в мире, в своем искании границ, должно быть все-таки некоторым целым, то вместо одного объективного образа мира, который ложно являл бы целое существования в системе, остается только *систематика*, причем как подвижная и открытая систематика *наук*. Правда, система распадается в основополагающем делении на науки, которые обращаются исключительно к сознанию вообще, чтобы чисто ориентируя познать иное как чуждое наличное, и науки, которые в среде доступного знанию обращаются в то же время, — через отбор своих целей и материала, через язык и формирование понятий, — от экзистенции к экзистенции. Однако науки остаются одним целым не только благодаря универсальной среде знаемого, но и благодаря границе терпящего крах ориентирования в мире. Ибо от этой границы исходит побуждение о бесконечной важности всего знаемого как неизбежного для нас пути, дающего вступить в субстанцию незнаемого.

В то время как технические и практические науки имеют в существовании цель для этого существования, одна наука, понимающая себя как единство и подразделяющаяся в систематике наук, уже не служит более никакой цели существования. В силу направляющего ее трансцендирования она создает вначале философское удовлетворение, которое бессознательно может быть уверено в себе, пока не будет прямо поставлен вопрос о *смысле науки*. Это происходит именно в эпохи расслабления философии, имеющие следствием раздробление наук. Здесь достигается граница в ориентировании в мире, на которой новое трансцендирование дает осознать смысл науки.

В философском отношении, ориентирование в мире *замкнулось в образы мира* в двух типах, из которых каждый будто бы имел в себе истину и целое: в *позитивизме* и *идеализме*. Эти образы, все еще призрачно ведущие на помочах мышление нашего времени, хотя им и не верят, — философское ориентирование в мире обязано усвоить себе в их относительности и критически превзойти.

Поскольку философия, как духовное образование, становится предметом знания о своем собственном существовании, в философском ориентировании в мире надлежит еще вести речь о *сущности* философии, которая, — поскольку ее невозможно исчерпать тотальным ориентированием в мире, — только на основании такового должна прийти к своему подлинному смыслу. Попытка речи о философии обсуждает ее *происхождение*, *форму ее существования* и ее *самоотличение*, как они являются в мире.

**2. Пути просветления экзистенции.** — Просветляющая экзистенцию мысль всякий раз приводит к границе, на которой возможен призыв к индивиду, а для него возможен прыжок (*Sprung*), никогда не тождественный себе, но совершаемый индивидом каждый

раз неким не поддающимся универсализации способом. Поэтому всеобщий ход мысли есть лишь путь, чтобы не предвосхитить его исполнение.

Возможность, которую экзистенция может осознать на границах, – это *свобода в коммуникации и историчности*.

То, что представляется мне свободным в сознании *произвола* и что для естественнонаучной психологии есть не более чем субъективное отражение причинных процессов, есть среда экзистенциальной *свободы*. В то время как произвол, даже при мотивировке и определенности цели, является еще случайным в конечности своего смысла, человек, экзистируя, знает себя свободным как себя самого. Подлинная свобода не произвольна, но есть как необходимость, укорененная в бесконечности основания самобытия. В этом самобытии экзистенция своей свободой привязывает себя к основанию, из которого она пришла к себе, и которое она затем положила как собственное существование в последовании своего избрания.

Сравнительно с изолированностью внешне соприкасающихся, но внутренне не имеющих ничего общего вещей, взаимное понимание сознания с другим сознанием есть выражение еще неподлинной *коммуникации*, как направленности обоих сознаний на допускающую идентичное понимание вещь. – В этой коммуникации каждое сознание может быть замещено другим. Граница достигнута там, где эта замещаемость становится в принципе невозможной, потому что одна самость в своем подлинном бытии вступает в отношение (*Bezug*) с другой. Тем самым открывается возможность экзистенциальной коммуникации как всякий раз уникальной, в этом качестве недоступной пониманию (*unverstehbare*) и для третьих лиц непосредственной коммуникации индивидов. Она возникает из свободы, которая приходит к самой себе только, как экзистенция с другой экзистенцией.

Сравнительно со всеобщим в правильном и повторяющемся, индивидуальное, как особенное и единичное, есть в объективном отношении бесконечное многообразие; индивидуум в своей неисчерпаемости становится границей объективно пронизываемого. Но на этой границе становится возможной экзистенция, как бытие, которое никогда не есть частный случай всеобщего, и однако есть всецело оно само, делается как бы вечно всеобщим, в котором только и может обрести основу и существо ознанное всеобщее (*gewusstes Allgemeines*). Уникальность становится историчной субстанцией, которую экзистенция свободно заимствует в коммуникации от близкой себе экзистенции. Лишь в этой верно удерживаемой *историчности* есть достоверность непрерывности и необратимости. Она есть глубокое удовлетворение экзистенции от ее погружения в конкретно действительное, выраженное в историчном сознании.

Свобода, коммуникация, историчное сознание, – это только разделенные в говорящем мышлении моменты целого, которое всякий

раз есть лишь как само я, которое не есть самость, но безусловно есть я сам. Историчное сознание есть как бы взгляд возможности, свобода – исполнитель из истока, коммуникация – борьба за самобытие между свободными исторично сознательными экзистенциями.

На другом пути просветление экзистенции ищет у границ сознательного существования *безусловности* экзистенции. В существовании безусловное, как объективно мыслимое, не встречается. В имманентности сознания оно абсолютно непостижимо, оно остается границей, к которой следует привести.

Я, как существование, никогда не могу выйти из бытия-в-ситуациях; самая деятельность, через которую я изменяю и стараюсь создавать ситуации, встречается мне в своих последствиях как обусловленная также и мною ситуация, которая отныне дана. Ситуация становится *пограничной ситуацией*, если она пробуждает субъект к экзистенции через радикальное потрясение его существования. Подобные ситуации мы не можем обозревать в их целом; мы ничего более не видим позади них; мы можем лишь просветлять их.

Деятельность в ситуации направлена к целям. *Деятельность* становится *безусловной*, как не поддающаяся удовлетворительному пониманию через свою цель в мире, и однако в самодоверности подлинная, ибо навеки истинная деятельность.

Наконец, на границе сознания и экзистенции из установки сугубой настроенности делается прыжок к *абсолютному сознанию*. Как такое сознание, безусловность есть достоверность сознания бытия. Как и деятельность из безусловного, оно лишено обоснований и, скорее, само есть основание и исток всякой подлинной достоверности. Это моя *вера*, как изначальная исполненность, а вслед за тем как *риск* (*Wagen*); это единая *любовь*, как обосновывающая собою мое бытие, утратить которую я могу только вместе с самим бытием; это *совесть*, как решение о навсегда правом во мне.

Поскольку экзистенция есть лишь в мире, который повсюду встречается ей лишь в расколе бытия субъектом и бытия объектом, она вступает в *субъективность* и *объективность*, чтобы через движение напряжения и воссоединения (*Einswerden*) той и другой вновь прийти к себе. Просветляющее экзистенцию мышление представляет себе способ этого движения, чтобы уловить экзистенциальную значимость всякой действительности в субъективности и объективности.

**3. Пути метафизики.** – То, что в минуту экзистенциальной действительности означает сегодня и от века самоприсущие (*Selbstgegenwart*) трансценденции, – это *вспоминают* и *делают возможным* в философствовании как метафизике. Это вспоминают, только в мысли, ибо мысль как таковая имеет источник и удостоверение не в каком-нибудь рассудке, но единственно лишь в экзистенции. Это делают возможным, поскольку мысль очищает, рас-



сеивает иллюзии и подмены, и поскольку она антиципируя испытывает то, что может однажды вступить как действительность в экзистенцию. Метафизическая мысль не познает бытия трансценденции, но, несомая возможной экзистенцией и руководясь философским просветлением экзистенции, она идет *тремя путями*: она создает себе пространство в логическом трансцендировании с помощью чистых категорий, – она наполняет это пространство в движении экзистенциального отношения к трансценденции, – она удостоверяет для себя язык одновременно предстоящей (*gegenwaertige*) и исчезающей предметности.

В *логическом трансцендировании* метафизика осуществляет ходы мысли, которые накладываются друг на друга и в этом совершают некоторое изначальное трансцендирование. Это редкие и труднодоступные в истории метафизики мысли в обдумывании бытия как бытия. Встает вопрос: почему вообще есть нечто, почему не ничто? – вопрос, который поставил Лейбниц<sup>1</sup>, перед бездной которого содрогался Кант, за который вновь и вновь принимался в неустанном усилии Шеллинг. Возникающие здесь мыслительные ходы формальны и отвлечены, в отношении содержания они остаются открытыми, ибо они лишь создают пространство, которое может быть заполнено в экзистенции, придающей им свое уникальное, актуальное содержание. Они – как музыка, которая захватывает нас, но оставляет возможность для всякой свободы. Будучи, как таковые, ничто, они суть все же эта музыкальность логической игры, которой можно наслаждаться эстетически необязательным образом без всякого воплощения. Обязательность они получают только от возможности воплощения, и тем сильнее чаруют нас при первом знакомстве, что еще ничего не требуют и не предрешают.

Пространство заполняется в *экзистенциальной озабоченности* (*existentielle Betroffenheit*), но заполняется односторонне в отношении к трансценденции; это отношение остается в не знающем покоя движении. Философская мысль обращается на это отношение, постигает смысл отпадения и восхождения, упорства и преданности, закона дня и страсти к ночи, и смысл Единого. Экзистенция относится к своему иному, которое, будучи некоммуникабельно в решающем настоящем, никогда не бывает равным себе в философском выражении.

---

<sup>1</sup> «Ничего не делается без достаточного основания, т.е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе.

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. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 408.) (Прим. пер.).

То, что наличествовало лишь как функция в экзистенциальном отношении к трансценденции, становится предметом созерцания (Kontemplation) в чтении шифрописи (Chiffreschrift). Нет ни единого предмета, который бы не мог стать прозрачным и который бы в своей зримости был чем-то большим, нежели то, что он есть, поскольку просто имеет существование. В созерцании, которое само может иметь экзистенциальный характер, но может и ускользать в сугубо эстетическое рассмотрение, лишенное деятельной силы, мир открывает себя как мир трансценденции. Метафизика делает это чтение сознательным. Она понимает мифы, искусство и поэзию как откровение (Offenbarwerden) трансценденции, и в постижении усваивает себе то, что превосходит ее. Философская метафизика сама становится творческой, если она со своей стороны читает в понятийных конструкциях шифропись мирового существования. Ее понятие становится стихией мифа. Подобные мысли стоят, как нечто иное и все же аналогичное, рядом с видениями поэтов и художников и рядом с подлинными мифами. Имея несравненно меньшую пронцающую силу, они однако дают уникальное, незаменимое прояснение. Они вовсе не убедительны в качестве аргументов, они далеки от всякой гипотезы о наличном бытии, с логической точки зрения они сплошь суть круги и парадоксы, и в конце концов они терпят крах в исчезновении всего мыслимого.

*Книга первая*

**ФИЛОСОФСКОЕ  
ОРИЕНТИРОВАНИЕ В МИРЕ**



# ГЛАВА ПЕРВАЯ

## *Мир*

1. Я и Не-Я; 2. Неразделимость Я и Не-Я; 3. Субъективное существование и объективная действительность; 4. Ни субъективное существование, ни объективная действительность не становятся единством мира; 5. Осуществление существования и ориентирование в мире – это пути экзистенции к себе самой и к трансценденции.

*Мир как субъективное существование  
и как объективная действительность*

1. Непосредственное целое существования; 2. Единый всеобщий мир; 3. Возвращение к существованию как моему миру; 4. Существование, как объективность экзистенции; 5. Резюме; 6. Мир как объективная действительность; 7. Действительность существования и объективная действительность реальны только друг через друга.

*Мир как данный и как произведенный  
Мироздание и картина мира  
Мир и трансценденция.*

**1. Я и Не-Я.** – В меняющейся ситуации остается ситуация вообще: то, что я есмь с другим бытием.

Не-Я есть как *иное*, которое, как *внешнее*, я чувственно вижу, осязаю, слышу, которое противостоит мне (*widersteht*), которое я поглощаю как пищу, из которого, как материала, я делаю себе орудия, с которым я орудую (*hantiere*), короче: которое я воспринимаю, вожделею и обрабатываю. Далее, Не-Я есть *другое Я* (*das andere Ich*), которое есть как я, которое обращается (*anspricht*) ко мне и к которому можно обратиться, которое в известных границах я могу понимать, и которое в известных границах понимает меня, которое сходится с моей волей или противопоставляет ей другую волю, короче: с которым как другим я обхожусь (*umgehe*), тогда как оно обходится со мною. Итак, Не-Я известно Я как *чуждое бытие материала* и как *родственное бытие другого Я* (*als das fremde Sein des Stoffes und als das verwandte Sein des anderen Ich*).

**2. Неразделимость Я и Не-Я.** – Я *вовсе не могу быть*, если мне не *противостоит Не-Я*, потому что только через него я получаю существование, и потому что только на нем я делаюсь сознательным (*bewußt werde*): я, как жизнь, нахожусь во *взаимообмене*

с окружающей меня средой; я, как сознание, емь лишь поскольку я, обращаясь на нечто иное, прихожу против него (gegen dieses) к сознанию себя самого.

Пусть даже *не-Я* имеет свое бытие и без меня. Но как только оно есть для меня, оно таково, *каким оно представляется мне через меня* (Wie es aber für mich ist, ist es, wie es durch mich sich mir darstellt). Как я чувственно воспринимаю, как я, обрабатывая, соотношу со своим существованием, как я оформляю, мысля, – таковы способы, каким мне делается доступно то, что уже определено мною, коль скоро сделалось доступным мне таким образом (was in dieser Art des Zugänglichgewordenseins schon durch mich bestimmt ist).

Если *Не-Я* я назову миром, то иметь его как мир (zur Welt haben) я все-таки могу только вместе со мною, а не без меня. Если я противопоставляю себя миру, то все-таки я емь то, что я емь, только в мире и через него. И так же как мир, который может быть мне известен, не существует без Я, которому он известен, так же и Я не существует без мира, в котором впервые я емь Я. Не существует мира, лишённого Я, и Я, лишённого мира (es ist keine ichlose Welt und kein weltloses Ich).

Если я попытаюсь *разрешить* неразделимость Я и *Не-Я*, то я не разделю их, но, попереча их связности, я стану мыслить *Не-Я* как *объективный мир* для Я как сознания вообще, а Я как *существование моей особенной самости* (meines besonderen Selbst), *сущей в своем мире*. Разделение Я и *Не-Я* становится разделением единого мира и моего мира.

**3. Субъективное существование и объективная действительность.** – Отрыв единого *объективного* мира от всякий раз особенного существования моего мира с неизбежностью навязывается мне как задача. Однако этот отрыв никогда не может быть завершен, – скорее, всегда остается процесс, в котором, в диалектическом обращении (Umschwung), то мой мир делается частью *объективного* мира, то затем *объективный* мир делается перспективой в моем мире, оба мира поочередно вторгаются в пределы друг друга. Необходимо рассмотреть это движение:

*Мир объективной действительности*, будучи отвлечен (losgelöst), сделался бы миром для Я как сознания вообще. Он есть бытие иного, если я противопоставляю его себе таким, как оно наличествует независимо от меня и от всякого особенного субъекта; это был бы мир без Я. – Однако и этот мир, как *объективная действительность*, остается все же доступен лишь так, как он может опытно переживаться и мыслиться в некотором Я, как *действительном* и постольку особенном существовании.

Всякое *особенное субъективное существование*, будучи отвлечено (losgelöst), сделалось бы бытием в своем мире, которое есть для себя все. Ядром его было бы некоторое бытие-Я без мира. – Однако это Я, без противостоящего материала и без также волящего другого Я, как таковое есть ничто; чтобы можно было говорить о нем, оно тут же становится само *действительностью*, как

существованием, которое, став таким образом объектом, принадлежит как фактическое обстояние (Tatbestand) к объемлющему объективному миру; в частности, мое существование становится для меня объектом, а мое существование в моем мире – особенной действительностью, которая, коль скоро я замечаю (erblicke) ее таким образом, принадлежит в то же время к чему-то более широко объемлющему (einem Umgreifenderen angehört).

Таким-то образом, следовательно, сначала *отвлеченный мир* (die losgelöste Welt) сделался неким доступным знанию в моем существовании *объективным* содержанием. Правда, я пытаюсь мыслить, что с этим миром, который я знаю как *всеобщий*, я все же составляю одно целое, в том числе в смысле существования Я в своем мире; всеобщий мир был бы в таком случае в то же время и моим особенным миром. И однако, эту мысль я не могу завершить, поскольку остаюсь в движении взаимного изведения (des gegenseitigen Sichhervortreibens), если ищу не своего мира, но *того* мира, который, как *единый* мир вообще, включает в себе всякое особенное мировое существование, как относительно замкнутую лишь частную целостность бытия субъектом в принадлежащем к таковому миру.

Поэтому, во-вторых, *отвлеченное Я* стало *существованием*, как всякий раз особо наличной действительностью, которая, однако, как только ее делают предметом, сразу же опять составляет *часть* объемлющей этот предмет *объективной действительности*: если эта последняя называется миром, как бытием иного, то я становлюсь себе же самому иным, в качестве которого я предметно рассматриваю, изучаю и познаю себя.

Однако, в свою очередь, я и не способен был бы подобным образом без остатка включить себя в своем существовании, как предмет, в состав одного известного мира: ибо я остаюсь для себя *объемлющим*, для которого всякое знание о едином мире *наличествует* как *сумма перспектив объективно-известного*, как оно показывает себя в моем существовании.

Здесь сохраняется логический круг: Всякий мир, который я познаю как иной для меня мир, хотя и *обнаруживает* для меня *особенный характер* моего собственного существования, в силу которого я есмь только *некий* мир, а не мир вообще, но именно тем самым он лишь тем решительнее поднимает меня, как *знающего*, в единый всеобщий мир, для которого все особенные миры, и в том числе мой мир, суть только отдельные возможности и действительности.

Если, таким образом, я говорю «мир», то я необходимо должен подразумевать *два* значения (zweierlei), которые при всем разделении остаются все же *связанными* друг с другом в силу движения: или *мир, как целокупность иного* (Welt als Ganze des Anderen), который доступен изучению как единый и общезначимый мир; или же – существование, которое, как бытие-Я, находит себя в своем мире, т.е. в своем Не-Я, и которое, как всякий раз определенное целое, есть мир как *мой мир*.

**4. Ни субъективное существование, ни объективная действительность не становятся единством мира** (werden zur Einheit einer Welt). – Полярность мирового бытия делала поочередно один мир объемлющим (zum Übergreifenden) для другого, так что то, что я мыслю как существование, делается тем самым частью объективного мира, а то, что я мыслю как объективный мир, есть перспектива для включающего его в себя существования; два способа мирового бытия не стоят как-либо друг рядом с другом, но попеременно один из способов является охватывающим для другого.

В этой полярности мы трактовали каждый раз одну из сторон как единство и целостность (Ganzheit), как будто бы речь шла здесь не о движении в мировом бытии для нас, но как будто бы существовали два мира. Однако ни неподвижное содержание одного из двух миров, ни так же точно и *единое и целое* не могут удержаться только на *одной* из двух сторон (Jedoch kann so wenig wie der ruhende Bestand einer der beiden Welten auf *einer* der beiden Seiten ein *Eines und Ganzes* sich halten). Мировое бытие не есть ни единая объективная действительность, ни единое субъективное существование.

Прежде всего, *мир как объективная действительность* являет себя, как доступное знанию содержание, в *разорванности* (Zerrissenheit). Как универсальная соотнесенность всего со всем, этот мир был бы единым миром. Однако он не остается для нас одним-единственным миром, ни в пророческом видении и систематическом представлении, ни тогда, когда мы изучаем его фактически. Но даже если он и не может быть единым миром как объект, но, может быть, он мог бы быть единством в идее, как бесконечной задачей прогресса к единому целому в универсальной соотнесенности всего со всем. Однако любая конкретизирующаяся идея исследования всякий раз оказывается, в свою очередь, всего лишь некоторой особенной идеей в мире. Единый мир, как заданный в идее, – это рывок в пустоту, совершаемый сознанием вообще, когда оно, выходя за пределы своих, доступных для него, исполнимых перспектив, хотело бы достичь единого мира, которого, однако, не остается для нас как познаваемого единого бытия (die in Wahrheit als ein erkennbares Einssein für uns nicht bleibt).

Далее, *мир как субъективное существование*, поскольку его возможно было бы распространить до идеи единого полного и целого мира, которая каждый раз сжималась бы снова в некое особенное, – был бы, в возможности, все в себя приемлющим миром. Однако это существование сразу же получает действительность как множественность миров существования, пересекающихся (die sich treffen) в едином объективном мире, который, в свою очередь, есть лишь как расколота в себе, открытая изучению через ориентирование в мире, доступная в перспективах действительность.

Если поэтому я хочу выразить некоторое *понятие о мире*, то это понятие необходимо должно явить себя тут же с двух этих сторон в

форме множества понятий о мире, которые не совпадают вновь ни в каком единстве.

Если я хочу овладеть миром, то я должен пережить тот коренной опыт, что я не достигаю ни мира в его *едином бытии*, ни себя, как *единого существования*. Мир становится для меня безграничным, при всей определенности в частностях неопределенным в целом бытием, которое не имеет для меня ни истока, ни завершения, но есть наличное, предметно постижимое, определенное в частностях бытие между тем бытием, которое есмь я сам, и подлинным бытием трансценденции (*dem eigentlichen Sein der Transzendenz*).

То, что есть мир, *не исчерпывается* (*geht nicht auf*) *моей ситуацией*, но остается, как неизмеримое, непостижимое, иное, по ту сторону даже самого дальнего видимого для меня горизонта. Но мир, *также и как то, что он есть в моей ситуации, не схватывается в достаточной мере ни в каком понятии*. Ибо он объективно расколот на перспективы познания, субъективно – на множественность существования каждого в своем мире.

**5. Осуществление существования и ориентирование в мире – это пути экзистенции к себе самой и к трансценденции.** – У меня остается мое существование, как действительность, в которой самобытие есть недоступная моему знанию, переживаемая только в деянии (*Tun*) из свободы возможная экзистенция. Я остаюсь в *ситуации*, в которой я не могу достичь ни единого объективного мира, ни единого существования; эта ситуация не позволяет никакому мировому бытию, не впадая в иллюзию, конституироваться в единое (*sie läßt ohne Täuschung kein Weltsein sich zum Einen konstituieren*). Я есмь в мире только из своей ситуации, которая, в крахе знания о мире как знания о самом бытии, пробуждает меня ко мне самому как возможной экзистенции.

Однако, чтобы прийти к себе самому и к трансценденции, как недоступным на пути знания (*wissensmäßig unzugänglichen*) истокам, у меня, как существования, есть лишь один-единственный путь: осуществить себя *в мире* (*daß ich in der Welt mich verwirkliche*). Поэтому мною движет влечение к *исполнению присутствия моего существования* (*zur Erfüllung meiner Daseinsgegenwart*), каким показывает мне его моя историческая возможность, и *безусловная воля к знанию* (*unbedingtes Wissenwollen*), устремляющаяся на всякую объективную действительность. Но то, что для меня всего важнее, я никогда не могу надеяться встретить как чистую действительность в мире, как простое существование или как нечто лишь знаемое. И тем не менее мое *стремление в мир* (*Drängen in die Welt*), как осуществление существования и как ориентирование в мире, есть единственное выражение моего овладения собою самим (*des Ergreifens meiner selbst*) и моего искания трансценденции.

Теперь, имея в виду эту цель (*im Absehen auf dieses Ziel*), следует шаг за шагом выяснить, *как что существует мир* (*als was Welt sei*).



## Мир как субъективное существование и как объективная действительность

Мир, как *субъективное существование*, был для нас целым существованием каждой особенной жизни в ее особом мире; он же, как *объективная действительность*, был для нас всеобщим бытием, мыслимым независимо от живого существования как некоторой субъективности.

**1. Непосредственное целое существования.** – *Биологическое существование*, как целое *внутреннего мира*, соотнесенного каждый раз со своим *окружающим миром* (ein jeweils Ganzes einer auf ihre Umwelt bezogenen Innenwelt) показывает мне основные соотношения в живом существовании вообще. То, что доступно этому существованию, есть *мир его восприятия* (seine Merkwelt), маленький отрезок всей совокупности возможно доступного восприятию; то, что его деятельность использует или изменяет в окружающем мире, есть *мир его действия* (seine Wirkungswelt), небольшой сектор бытия, вовсе не затрагиваемого этим существованием. Бытие жизни есть бытие в некотором мире<sup>1</sup>, однако так, что способ жизни

---

<sup>1</sup> Существенно верное о бытии в мире, равно как и о существовании и историчности, сказано *М.Хайдеггером* («Бытие и время», Галле, 1927).

(«Бытие и время (Sein und Zeit)» – основополагающий трактат *Мартина Хайдеггера* (1889–1976). Сочинение (точнее, его первая часть; «Бытие и время» осталось незавершенным) было опубликовано в 1927 году, в 8-м томе издаваемого Гуссерлем «Ежегодника по философии и феноменологическим исследованиям (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)». Подзаголовок «Первая часть» автор впоследствии снял. На русский язык было переведено полностью дважды: 1) *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. и предисл. Г. Тевзадзе. Тбилиси, 1989. 2) *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Биbihина – Москва: Ad Marginem, 1997 (переиздания: Санкт-Петербург: Наука, 2002; Москва: Академический проект, 2010 (ссылки ниже по этому последнему изданию)).

*Ясперс* и *Хайдеггер* были знакомы лично с 1920 года. В 1921 году *Хайдеггер* прислал *Ясперсу* обстоятельный отзыв на его «Психологию мирозерцаний». Признавая в работе новое начало для философствования, *Хайдеггер* однако сурово критиковал методы и постановку ключевых проблем. *Ясперс*, полагал он, видит феномены экзистенции так ясно, как никто до него, но для раскрытия этих феноменов он не нашел адекватного методического инструмента. Поэтому *Г.Занер* полагает возможным, что в понятии пограничной ситуации для *Хайдеггера* был идейный стимул для разработки «экзистенциалов» человеческого бытия (Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von H.Saner. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1970. S.145). Эта критика впоследствии вывела *Ясперса* на путь, приведший его к «просветлению экзистенции». Постольку можно сказать, что вторая книга «Философии» формально по предмету, однако не содержательно, соответствует тому, что *Хайдеггер* «Бытия и времени» называет «экзистенциальной аналитикой». Впоследст-

характеризуется тем миром, который эта жизнь имеет, и наоборот, мир определяется этой жизнью. Эти коренные соотношения в их структуре проанализировал фон Икскюль<sup>1</sup> (в книге «Кирпичики для здания биологического мирозерцания», Мюнхен 1913). Можно говорить о мире морского ежа, о мире муравьев. Если я, различая, постиг эти миры, то мне становится ясно, что эти коренные определения, а не только их специальные содержания, имеют силу и для

---

вии Ясперс отмечал: Хайдеггер был «единственным коллегой по цеху, который знал, что именно мне не удалось». Философы неоднократно встречались в 1920-е годы и обсуждали философские проблемы. Даже определенность расхождения их философских позиций с появлением «Философии» и «Бытия и времени» какое-то время еще могла позволять Ясперсу надеяться на сохранение дружбы. Однако с приходом к власти нацистов в 1933 году их личным отношениям пришел конец, и более они не встречались.

В «Бытии и времени» Хайдеггер упоминает о Ясперсе несколько раз. Он одобрительно отзывается о его «Психологии мирозерцаний» (с. 249), заметив, что это сочинение больше того, на что, по видимости, претендует, и заключает в себе специально философскую тенденцию (с. 302). Установленное здесь Ясперсом понятие пограничной ситуации Хайдеггер выделяет особо (с. 249), как имеющее «основополагающее экзистенциально-онтологическое значение» (с. 301–302). Хайдеггер отмечает также то обстоятельство, что ключевой вопрос о сущности человека решается в «Психологии мирозерцаний» исходя из вопроса о том, чем человек существенно способен быть (с. 301). Наконец, в связи с анализом «мгновения» у Киркегора философ снова вспоминает об этом же сочинении Ясперса (с. 338).

Ясперс, со своей стороны, полагал, что главный недостаток философской установки Хайдеггера заключается в объективирующем превращении «знаков» экзистенции в экзистенциалы с претензией на наукообразную всеобщезначимость; в знании о существовании утрачивается экзистенциальная серьезность философствования. Позднейшее философствование из среды языка как «дома бытия» Ясперс считал разновидностью гностической мысли, хотя в то же время и находил, что по «искусству философской конкретности» и «самобытности языка» творчество Хайдеггера превосходит его собственное (Karl Jaspers... S. 146–147). (Прим. перев.).

<sup>1</sup> Фон Икскюль, Якоб (1864–1944) – немецкий биолог, зоопсихолог и философ. Потомок балтийских немцев из Эстляндии. Окончил Тартуский (Дорпатский) университет. Разработал начала биосемиотики, трактующей жизнь как биологические знаковые и коммуникационные процессы. Ввел в биологию понятие окружающей среды (в сочинении «Окружающая среда и внутренний мир животных» (Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: J. Springer, 1909; 2.A. 1921), тем самым оказавшись пионером экологической науки. Кроме того, оказал влияние на физиологию, семиотику, кибернетику, радикально-конструктивистское направление теории науки. С 1903 года (не считая экспедиций) работал в Гейдельберге, с 1924 – в Гамбурге (руководитель института исследований окружающей среды). Переписывался с Кассирером, Гуссерлем, Плесснером, Рильке, Хайдеггером.

Ясперс ссылается на работу Икскюля «Кирпичики для здания биологического мирозерцания» (Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung. Gesammelte Aufsätze. München: 1913). (Прим. перев.).

моего существования; я участвую в них (*ich nehme an ihnen teil*), поскольку я мыслю себя как «только жизнь».

Но я отличаю себя от всякого биологического существования. Если я нашел себя как существование в моем мире, то с этого момента, когда я пришел к себе (*des Zumirkommens*), я уже не был только этим существованием. Через этот скачок я заметил другое существование, как существование, которое обладает неопределенным многообразием в формах живого, которое я, будучи не только существованием, но исследователем-биологом, различаю от себя и различаю внутри себя, изучая его (*von mir und in sich unterscheide, indem ich sie untersuche*). Свое собственное существование я определяю как общее всем людям сознание вообще, которое снимает мир восприятия и мир действия, включая их в новые структуры ориентирующего планирования, предметного познания и деяния, в целесообразном волении производящего свой мир. Но поскольку эти структуры, в свою очередь, лишь формальны, подобному рассмотрению сразу же открывается многообразие исполненных человеческих миров. Говорят о нашем сегодняшнем мире, о мире средневекового человека, о мире греков, и эти миры сопоставляют во взаимном их сравнении. Это исторически-социологические облики человека, как они представляются в объективирующем рассмотрении.

Если я совершил скачок, в котором я осознал в мысли свое существование, схватывая его как таковое, то в то же самое время я тем самым простерся и далее его (*so habe ich es ... übergriffen*).

Когда мы осознаем в мысли существование, которое мы есмы, то оно делает нас предметом в существовании (*Das Dasein, das wir sind, denkend bewußt zu machen, läßt es uns im Dasein zu einem Gegenstand werden*). Существование, казавшееся замкнутым в себе миром, становится при этом частью более обширного мира. Желание говорить о нем, представляя его мысленно (*von ihm vergegenwärtigend zu sprechen*), принудило бы нас, в качестве биологов, психологов, историков пойти по намеченным выше путям исследования в мире.

Однако то, в направлении к чему мы превосходим существование, когда осознаем его, есть не само существование, как более обширное существование, которое нужно было бы получить более радикальным образом, но либо идея объемлющего мира объективной действительности, или самобытие экзистенции, или подлинное бытие трансценденции: непосредственное целое существования не есть исток и не есть конечная цель, но место (*Stätte*), на котором мы восходим (*einen Aufschwung nehmen*) в трех этих направлениях, неопределенно куда.

**2. Единый всеобщий мир.** – В конкретных рассуждениях, чем с большей обстоятельностью они ведутся (в биологии и науках о духе), мой собственный мир выяснился для меня как особенный

мир, стоящий однако в отношении к некоторому, пусть даже *неопределенному всеобщему или целому*. Я различаю отдельные особенные миры, но в то же время с необходимостью мыслю, как их предпосылку, единый всеобщий мир, в котором все они возможны. Таким образом, свое собственное биологическое и историческое существование я рассматриваю как некоторое чуждое существование; я пытаюсь отвлечься от него (*mich von ihm zu lösen*), когда, не будучи прикован к нему одному, направляюсь к целому миру. Я пытаюсь, изысканием и знанием, освободиться от своего мира, чтобы найти мир как *таковой*.

Если, например, *биолог* определяет, какой мир восприятия и мир действия свойственен специфическому живому существу и телесному существованию человека, то он делает это все же, имея в виду *единый тождественный себе мир*, с которым соотносятся органы животных, потому что этот мир есть *всеобщий мир*. Вместо *специфического мира восприятия* моего собственного биологического существования я ищу способов узнать этот *единый универсальный мир*, частным случаем которого является первый; вместо своего, всегда отчасти еще неизвестного мне, *партикулярного мира действия*, я покоряю *технический мир*, в котором с ясным предметным знанием обрабатывается и делается доступным для употребления в произвольно избираемых целях материал всякого существования. Правда, фактически я всегда остаюсь в своем мире восприятия и мире действия, но я способен поставить своей целью универсальный мир и отвечающий всевозможным целям *технический мир*.

Если *социолог* определяет специфическое историческое существование, то при этом всегда предполагает все же *общество вообще*, во всех его возможных вариациях. Вместо того, чтобы быть навек обреченным на особенность моей исторической ситуации, я стремлюсь за пределы этой ситуации к *существованию человека как такового* (*strebe ich über sie hinaus zum Dasein des Menschen schlechthin*). Я ищу единой истинной формы существования человека, всего лишь партикулярными формами осуществления которой, знающего препятствия и упадок, бывают отдельные исторические миры.

В подобном влечении за пределы моего особенного, биологического и исторического существования к единому миру этот мир, одновременно искомый и предполагаемый мною, становится для меня бытием, а то единое верное устройство мира (*Welteinrichtung*), в котором должен получить действительность человек в себе, единственно истинным его устройством.

Однако я сознаю также *нечто, чем радикально ставится под сомнение этот путь, приводящий к бытию в едином, всеобщем мире*. После того, как совершен скачок, в котором я искал единого мира из особенности и случайности моего отдельного существова-

ния и в преодолении этого последнего, я все-таки неизменно остаюсь еще на некоторой особенной «точке зрения (Standpunkt)». Только смена точки зрения релятивизирует каждый раз ту, которую занимали прежде, а в конце концов и всякую «точку зрения». Отрешение от привязанности к точке зрения некоторого особенного мирового существования удастся лишь относительно, благодаря *универсальной сместимости точек зрения (Standpunktverschieblichkeit)*, а не абсолютно через достижение некой «точки зрения вне» как единственной и истинной точки зрения. Но процесс смещения точек зрения ведет в нескончаемое (*ins Endlose*). Это наглядно поясняет следующий пример:

*Ориентирование в пространстве есть иносказание и прообраз всякого ориентирования в мире.* Как первоначально всякий мыслящий народ полагал, что центр Земли и мира находится именно у него, так человек долгое время полагал также известным, что Земля находится в центре мироздания, пока также и в этом он не отвлекся (*sich löste*) от непосредственной чувственности своего существования к овладению всеобщим при помощи абстракции, в первых своих шагах еще исключительно редкой. Теперь мир из замыкающей в себе пространство скорлупы живого существования стал, как всеобщий мир, чем-то таким, что уже вообще не имеет центра; отныне мир не есть мой мир. Но и сам всеобщий мир не исполнил того, что он, казалось бы, обещал человеку: он не был бытием в себе. Что познается в нем, то само относительно. Именно самое достоверное познание, которое может быть охвачено в своем смысле только наукой, а отнюдь не непосредственно, разлагало мир в пространственной ориентировке, превращая его в наглядно не данное, абстрактно знаемое действительное. Для современной физики даже и лишенный центра, бесконечный, трехмерный мир, с его абсолютным пространством и абсолютным временем – этим остатком былой наглядности – тонет, исчезает и сменяется знаемостью (*Gewußtsein*), хотя всеобщезначимой, но лишенной наглядного представления и потому утрачивающей действительность. – Овладевая миром таким образом, я тону в *бездонности* при всем знании абстрактных отношений между количественными данными. – Но для ориентирования в мире мир, как единое всеобщее существование, не замыкается в себе не только в пространстве, но и ни в каком другом отношении. Всюду, где, вместо того, чтобы ориентироваться в мире, я хотел бы сориентироваться о мире, потому что считаю его бытием в себе, это бытие открывается мне как бездонное.

**3. Возвращение к существованию как моему миру.** – В тех наблюдениях существования, посредством которых я в множестве форм ищу единый мир, я, как мне кажется, теряю как раз то самое, что есть существование. Я забываю себя самого, если понимаю себя только как особенное существование, часть из некото-

рого целого, или как частный случай чего-то всеобщего, и другим себя не знаю. Поэтому из абсолютной объективности я *возвращаюсь к сознанию себя самого в своей ситуации*. Мир, который объективно не имеет отныне центра, имеет свой центр повсюду. Я снова стою посередине мира, хотя теперь уже и не объективно, в некотором одинаково значимом для каждого смысле. Нет никакого другого центра, кроме моего центра – существующей отдельной сущности (*des einzelnen daseienden Wesens*). Ситуация становится исходным пунктом и целью, потому что только она действительна и налична в настоящем. Но ведь она сама приобретает отчетливость для меня только благодаря мышлению в отношении к объективному мировому существованию, которое я вновь и вновь должен мыслить пребывающим для себя, чтобы вновь и вновь отменять его. Я не могу ни постигнуть свою ситуацию, не переходя к мышлению мира, ни постигнуть мира, не возвращаясь постоянно в свою ситуацию, в которой единственно находит подтверждение реальность мыслимого мною. Ситуация неизбежно оказывается способом действительности существования.

Правда, человек способен отвлечься (*sich zu lösen*) от всякого особенного мира и вступить в другие возможности. Он проникает во все климаты и географические зоны, он способен вникнуть навыком в чуждые ему контексты технического употребления вещей и приспособиться к другим нравам и обычаям. И все же эта его подвижность не абсолютна. В ней остается некая привязка в силу ограниченности его существования и его прежнего навыка и привычки. Сверх того, он способен мыслью приобрести, благодаря возможности ставить себя на место чужого, некоторое, пусть всегда и спорное, понимание, когда он превращает все во всеобщее: и то, что оставил в своем собственном существовании, и то в новом и чуждом существовании, во что он лишь собирается вступить. Но *совершенно настоящее, в истоке данное вместе с моим существованием*, всегда остается чем-то незаменимым: этот ландшафт моей родины, эти орудия, этот способ совершенно определенной совместной жизни, эти определенные люди и эти задачи жизни. Всеобщее всякий раз субстанциируется, делаясь абсолютно единственным (*Das Allgemeine substantiiert sich zum je absolut Einzelnen*): но это последнее, как таковое, уже не существует более для ориентирования в мире и как содержание этого ориентирования в мире – для него оно есть только как безразличная нескончаемость особенного и случайного – но «витально» налично как сознание действительности, и «экзистенциально» в историчном сознании подлинного бытия.

Таким образом, *мое существование*, как ситуация в моем мире, вновь и вновь становится *подлинной действительностью*, но теперь оно становится ею *иначе*, чем в лишь-непосредственном существовании; ибо это непосредственное существование просвет-

лено теперь устойчивыми, хотя и партикулярными и относительными значимостями объективного бытия во всяком существовании, полученного в ориентировании в мире. Отныне знание об этих значимостях принадлежит этому существованию и, как только оно захочет объективно сделать себя самым мировым существованием вообще, все же релятивирует его и вновь делает его, как мое существование, некоторым особенным.

**4. Существование, как объективность экзистенции.** – Впрочем, мы признали удовлетворение во всеобщем и приоритет этого последнего: Я сам в одном только существовании остаюсь зависимым и вторичным; всеобщий мир включает в себя мое собственное существование и господствует над ним; я только по случаю и благодаря удаче получаю на короткий отрезок времени отдельное пространство существования. Но эту перспективу рассмотрения исходя из мира я не признаю окончательной. Я сам в своей свободе, возвышающей меня над простым существованием, сознаю некоторое основание бытия, которое впервые является себе только в историчности моего существования в мире. Это Я нигде не встречается мне как некое существование в мире; но *существование в мире становится объективностью экзистенции*, которой экзистенция опять-таки не может быть ни для какого мироориентирующего знания, но лишь для экзистенции, как нечто ею принятое и сотворенное – или отвергнутое и разрушенное. Этот мир, не будучи уже миром как существованием, и еще того менее миром как содержанием знания, есть столько же преднайденное свободой, сколько и созданное в том числе и ею самой проникание того, что без того лишь единично и случайно, исторической глубиной экзистенции, внимающей в нем голосу трансценденции.

**5. Резюме.** – Мир, как целое существования каждого отдельного индивида в своем мире, был *непосредственностью*, которую я осознавал, лишь выходя за ее пределы. Я схватываю объективный и всеобщий мир, но из этого мира оказывается постоянно необходимым *возвращение* к действительно предстоящей ситуации, в которой затем из другого истока раскрывалось (*sich offenbarte*) *самобытие* возможной экзистенции, которая, в свою очередь, опять-таки постигала весь этот мир как всегда неразгаданное место ее осуществления в избрании задач. *Нигде* я не обретал *окончательного покоя*. Непосредственное целое существования оставалось неисполнимым для человека сугубо биологическим существованием. Выступая из него, я улавливал всеобщие структуры и состояния мира вообще, но в то же время, чем светлее становилось ориентирование в мире, тем решительнее я смотрел в нем в бездну, если желал теперь принять всеобщее за собственно бытие. Возвращение к миру собственного существования избирает этот мир в его уникальности и незаменимости для меня, соразмеряя его однако с объективным миром вообще, без которого я немедленно

пропал бы и исчез (*zunichte würde*) в ограниченности моего существования. Этот всеобщий мир объемлет мир моего собственного существования, если я мыслю объективно; но он сам объемлетя этим последним миром, если я удостоверяюсь в том, что основание совокупности моего существования образует экзистенция как мое подлинное бытие. Но именно тогда это экзистенциально проникнутое целое существования (*existentiell durchdrungene Daseinsganze*) снова оказывается не довлеющим себе, но понимает себя как явление и взирает к трансценденции, никогда не становящейся миром, а только в становлении мира одновременно, как мир, исчезающей, которая, сама не имея существования, оставляет за всем мировым (*Welthaften*) характер шифрописи (*Chiffreschrift*).

Таким образом, понятий мира, как понятий существования, имеется три: *непосредственное целое существования* (в биологической и исторической объективации), *схваченное в возврате существование как мое существование* (все в себе для меня заключающая действительность), существование как *возможная объективность экзистенции* (объективное явление экзистенции, которая обращается лишь к экзистенции). На каждой из этих трех ступеней существование наталкивается на мир, как на всеобщезначимую объективность эмпирической действительности; на первой ступени – фактически, на второй – также и сознательно, на третьей же оно читает в мире шифры трансцендентного бытия.

**6. Мир как объективная действительность.** – Объективная действительность, представлявшаяся до сих пор лишь противоположностью субъективного существования, подлежит теперь внятному определению по ее собственному смыслу. Она есть мир, который следует знать *всеобщезначимым образом как иное, для себя наличное* (*Sie ist die Welt, welche als das Andere, für sich Bestehende allgemeingültig zu wissen ist*). Мир как субъективное существование в любой из своих форм был бы предметом для этого знания, однако так, что это существование никогда не бывает исчерпано в том, что стало предметом (*im Gegenstandgewordensein*). Мир как существование является для знания лишь специфической действительностью, в качестве жизни и сознания, наряду с неживым, которое само не составляет мира как существования, но встречается в этом мире.

Действительность мира, как знаемость (*Wißbarkeit*), должна быть *завоевана* (*erobert*). Она есть то, чего я никогда не имею непосредственно, но что я привожу к достоверности только опосредованно через мышление, когда открываю или изобретаю.

Если я осознаю свое существование в своей ситуации, то у меня всегда уже имеется, из традиции и из собственного опыта, некоторое знание о мире, которое для меня бесспорно достоверно (*fraglos gewiß*), но которое, если я критически допрошу его, предстанет предо мною пронизанным предрассудками. Мои ожидания, основанные



на этом знании, лишь отчасти оказываются верными, ибо это знание мира переполнено химерами (Phantasmen). *Вопрошание* – вот тот кризис, посредством которого я отделяюсь (mich löse) от того существования, в котором я, не рефлектируя, уже знаю свой мир как само собой разумеющийся. Я пробуждаюсь из *существования, как просто жизни в некотором мире, к познающему существованию* (Erkenntnisdasein) как *стремлению к воображаемой точке вне мира*, которой все противопоставляет себя как всеобщезначимознаемый мир. Я не успокаиваюсь в этом своем стремлении, даже под угрозой того, что Я и мир потонут в беспочвенности; меня побуждает страсть, которая знает, что путь объективного познания, куда бы он ни вел, если он еще и не приводит к подлинной истине, составляет все же условие обретения истины. Вместо того, чтобы только жить в моем мире, я становлюсь исследователем. Этот кризис к *изначальной воле к знанию* – это исток философствования (Diese Krise zum ursprünglichen Wissenwollen ist Ursprung des Philosophierens).

Теперь я учусь различать то, что *действительно*, от того, что *иллюзорно* и только казалось действительным в известных ситуациях. Теперь мир для меня есть эмпирическое существование в пространстве и времени, обнаруживающийся посредством чувственного восприятия в допускающем воспроизведение опыте или посредством умозаключений к чему-то такому, что связано с чувственным опытом согласно правилам. Существование в мире не есть уже более мое существование в моем мире, но есть объективная действительность. Поскольку эта действительность не дана мне сама собою, но ее необходимо отыскивать, мир есть теперь выделенное из неразличенного целого субъективностей эмпирическое существование, одинаково для каждого наличное и доказуемое.

*Иллюзии* сами суть *действительность*, как переживания субъектов. По мере того, как их обнаруживают, они становятся обозримыми в своем возникновении с точки зрения некоторого знания, как способы субъективного существования.

Но что является эмпирически действительным, – это во всех науках составляет такой вопрос, окончательное разрешение которого было бы возможно только для вполне закончившегося исследования. Своеобразие научного образования состоит в том, что оно может применить в данном случае методические критерии, и что оно обладает критической чуткостью, которая снова и снова *проверяет* эмпирический материал и противостоит как предрассудкам закаменевшей науки, для которой, скажем, «не может быть» известных отстаиваемых кем-нибудь феноменов, так и опрометчивым ожиданиям, трактующим как уже действительное то, реальность чего еще вовсе не доказана.

Если проделано разделение между эмпирически-действительным и субъективными иллюзиями, и если затем мир мыслится как совокупность (das All) объективно действительного, то этим *разбивается (ist zerbrochen) нечто в сознании бытия* нашего Я. То, что получило название разбожествлением (Entgötterung) мира, и что недавно Макс Вебер признал расколдованием существования в науках<sup>1</sup>, есть выражение именно этой разбитости. Однако еще вопрос, было ли лучше то, что было прежде, и не есть ли истина, какая бы то ни было, нечто лучшее, или же прежние иллюзии не были совершенное ничто и в них, хотя они и разоблачены как иллюзии, было также разрушено нечто иное, что теперь надлежит обрести на новом пути. Этот разрыв есть разрыв в существовании человека как таковом. Мифы и философские учения полагают его в начало становления человека, как *грехопадение*. Однако дело только представляется так, как будто бы нечто было разбито. Правда, с познанием всегда наступает некоторый разрыв (ein Bruch). И все же прошлое блаженное состояние есть лишь мифическое видение. Я всегда уже нахожу себя в этом разрыве, если я мыслю – а без мышления я вообще не есмь для себя, – и я ищу целое и единое, которое недостижимо для меня в одном лишь знающем ориентировании в мире, – которое в нем, скорее, снова и снова разбивается для меня, – но которое без этого ориентирования остается сугубой иллюзией. Прежде, в нерелфлексированном существовании, не было истинного целого, которое бы я мог потерять. Целое есть лишь для моего представления в форме воспоминания и в форме некоторого будущего, однако же так, что уловить его я могу только в некотором трансцендентном направлении, превосходящем время направлении.

*Философствуя, мы отделяем ориентирование в мире, как изучение объективной действительности, просветление экзистенции,*

---

<sup>1</sup> Имеется в виду, скорее всего, замечание Макса Вебера из его мюнхенской речи 7 ноября 1917 года «Наука как профессия и призвание (Wissenschaft als Beruf)»: «Нарастающая интеллектуализация и рационализация не означает поэтому роста общего знания условий жизни, которым мы подчинены. Но означает она нечто иное: знание о том, или веру в то, что, если бы мы *только захотели*, мы в любое время *могли бы* узнать эти условия, что, стало быть, принципиально не существует никаких таинственных непредсказуемых сил, которые бы вмешивались в эти явления, но что – в принципе – мы можем господствовать над всеми вещами посредством рационального расчета. Но это означает: расколдование мира (die Entzauberung der Welt). Мы уже не должны, подобно дикарю, для которого существовали такие силы, прибегать к магическим средствам, чтобы властвовать над духами или упрашивать их. Но это дают нам технические средства и расчет. Именно это означает прежде всего интеллектуализация, как таковая» (Weber M. Wissenschaft als Beruf. München und Leipzig: Duncker und Humblot, 1919. S.16). (Прим. перев.).

как призыв к самобытию, и метафизику, как искание трансценденции. Но подлинное бытие мы находим лишь там, где эти *три способа бытия* – мир, экзистенция и трансценденция – без каких-либо неясностей сплетаются для нас *воедино*, так что ни один из них не есть без другого. Всеобщезначимо и окончательно это нам сделать не удастся; это может удаваться лишь историчным, всякий раз неповторимым, образом, в высокие моменты подлинного самобытия, которое, всецело пребывая в мире, воочию видит в нем трансценденцию. Но во *временном существовании* (Zeitdasein) эти три способа бытия всегда уже оказываются вновь разбиты и порознь. Они ищут друг друга, и они тем лучше находят друг друга, чем решительнее каждый споспб объемлется существованием в своей специфичности, потому что в этом случае каждый захватывает область другого, абсолютизируя один из способов бытия (weil dann sich jede in Verabsolutierung einer Seinsweise überschlägt), в то время как неясное взаимопроникновение (unklares Ineinander) – в намерении, скажем, представив свод результатов наук, удовлетворить сразу и рассудок, и потребности нашей души (Gemüt), – движется неверным шагом, лишенное всякой опоры (haltlos dahinschwankt). Только *самое безусловное исследующее ориентирование в мире* становится средой экзистирования в разбитости целого непосредственного существования и научает чутью к трансценденции (Nur die bedingungsloseste forschende Weltorientierung wird in der Zerbrochenheit des Daseinsganzen Medium des Existierens und lehrt Transzendenz spüren).

**7. Действительность существования и объективный мир реальны только друг через друга.** Научное ориентирование в мире – это шествие (Gang) через существование, которое я совершаю как сознание вообще, покидая свою защищенность в мире (meine Weltgeborgenheit verlassend), чтобы найти объективную действительность. Эта последняя есть одна действительность только как уровень всеобщего, но она не есть единая действительность как замкнутое в себе бытие. Вместо того, чтобы обнять в понятии мир как целое, я ориентируюсь в нем при посредстве всегда партикулярного познания. *Мои понятия о мире фактически суть понятия об отдельных действительностях, а не обо всей действительности.* Мир становится для меня действительным в виде многих миров. Эти миры возникают для меня *из действительностей моего существования, которые, дистанцируя их от себя как иное и превращая в объективный мир, я противопоставляю себе, хотя и не могу не жить, как существование, в этих самых действительностях.*

Так, я как *живое существо* нахожусь в непрестанном общении с окружающим физическим миром, осуществляю, как живая плоть, функции обмена веществ, чувственных восприятий, движений; но я в то же самое время испытующе наблюдаю за этой *жизнью*, познаю

ее физиологически и психологически; как будто бы я при этом выхожу за ее пределы. – Я живу в некоторой местности (Landschaft); но я отвлекаю себя (löse mich) и познаю природу в ее определенности, когда ни одна живая душа уже не имеет ее как местность, и когда она не отвечает нам как абсолютно иное, но только налична как предмет. Благодаря сознательному соотношению физической природы с моими потребностями и целями на нее обращается моя активность; мир природы становится для меня *потребительным миром* (Gebrauchswelt). Вначале я орудую (hantiere) унаследованными мною инструментами; затем я словно задаю им вопросы, узнаю их недостатки и изменяю их, проясняя себе цель и средства. Унаследованный мир умений, проживания (Wohnen), способов приготовления и принятия пищи (der Weisen der Nahrungszubereitung und des Essens), преобразуется в *техниках*, которые, до конца и предела продуманные, дают мне бесконечно больше, но отвлекают (lösen) меня от мира, в котором я бытовал как бесспорное существование. – Мир как жизнь, как природа и как техника возникает для исследования и изобретения на отвлеченной точке зрения произвольно заменимой точки Я, исходя из которой я созерцательно и деятельно ориентируюсь в перспективах об объективном бытии.

Так, я как *общительное существо* нахожусь в отношениях, которых я не искал и которые не я создал. Если только я могу сознательно задавать себе вопросы, я уже нахожу себя в необозримых переплетениях особенности общественных институтов и зависимостей от волевых взаимоотношений между людьми. *Общество* я познаю, отличая его от природы, как второй мир, и деятельность в нем познаю как существенно отличную от технического орудования с поставляемым природой материалом. Политическая, экономическая, профессиональная деятельность ориентируется на возможную деятельность других. Миром как природой овладевают, как если бы он непрерывно оставался тем же самым миром; миром же как обществом овладевают так, как если бы данное состояние мира могло перемениться не только в отдельных формах, но и в целом. Поначалу я в бесспорной очевидности живу в семье и в союзах, в субстанциальности взаимной принадлежности людей в настоящем, ожидаю привычных результатов и закономерностей в ходе моего существования, вообще не принимая в расчет ничего иного даже как возможного; я живу в городском или сельском мире, в формах и уродствах (Formen und Unformen) общительности и обычаев. Потом я рассматриваю и изучаю это состояние мира, в котором нахожу себя, сравниваю его с другими состояниями, – я становлюсь социологом. Тем самым я отвлекаюсь (löse mich) из прочной субстанции исторического существования. Я превращаю это существование, как и вообще во всяком знании – то, что я знаю, в нечто всеобщее и относительное, я пытаюсь понять сами состояния мира из их корней и в их результатах, и рассматривать их как некие

целокупности существования. Но я все же необходимо и всегда вновь возвращаюсь в свое существование, даже если это мое существование представляется мне ничтожно незначительным; ибо я существую только как отдельно определенное существование. В социологическом ориентировании в мире я узнаю не только то, что можно целесообразно сделать в обществе, но узнаю также абсолютное различие между существованием в мире, как познанным в относительных аспектах предметом, и всяким собственным существованием в мире, в котором я впервые могу почувствовать, что лежащее в основании этого существования всегда больше, чем нечто лишь познаваемое.

Итак, действительный мир как объективно эмпирический мир, который я постигаю как *мир природы, потребительный мир, технический мир, общественный, хозяйственный, политический мир*, извлечен (*ist herausgelöst*) из конкретного предстояния существования (*konkrete Gegenwart des Daseins*), из которого и для которого он и познается. Он становится миром, влагаемым мыслью из опытно наличного в некоторое объемлющее целое (*eine aus der erfahrenen Gegenwart in ein übergreifendes Ganze hineingedachte Welt*), который доказывает свою действительность лишь на опыте в этом предстоянии (*Gegenwart*). Хотя он и имеется в виду как общезначимая действительность, одна и та же для всякого сознания вообще, свою верификацию этот мир находит всякий раз только в действительной ситуации существования данного индивида (*des Daseins eines je Einzelnen*). Но этот последний, как познающее сознание, в принципе (хотя и не всегда фактически) является в своем опыте, который мог бы сделать на его месте и всякий другой человек, заменимым. Наблюдающий, экспериментальный, казуистический опыт, астрономический, психологический, медицинский, социологический опыт всегда привязаны к ситуациям; одни виды опыта – к ситуациям, которые мы всегда, или периодически, можем создать, другие к повторяющимся в сходных формах ситуациям, третьи – к ситуациям, случающимся в таком виде лишь однажды. Чтобы прояснить для себя, что, собственно, я знаю на опыте, я во всех науках должен прояснить себе в своем непосредственном существовании смысл тех ситуаций, в которых только и находят себе подтверждение соответствующие познания.

### **Мир как данный и как произведенный**

Я есмь в некотором мире, в котором имею опыт преднайденного; и я порождаю свой мир, как мир, которого я желаю. Поскольку мир дан, его бытие знаемым (*Gewußtsein*) основывается на открытиях; поскольку он порожден, – на изобретениях.

Поскольку мир отчасти дан существованию в применении, потреблении и пользовании (*Verwenden, Verbrauchen und Genießen*),

отчасти же только должен быть порожден для этой цели, изолированно мыслимая сугубая данность или изолированное понятие о простом порождении приводят к двум, противоположным образом сконструированным, недействительным аспектам мира:

С одной стороны находится *райское существование*, в котором все, чего я вождедею (begehre), что я хочу видеть или чем пользоваться, предлагается мне само собою, в котором потребность и удовлетворение оказываются одним и тем же; здесь я жил бы в таком мире, который вовсе не осознается мною как мир, я оставался бы лишь как безбольное похотение (Bedürfen) и поглощение вне времени, в равновесии вечно полного счастья существования. С другой стороны стоит мир, *как без остатка порожденный*; индивид здесь – шестеренка в громадном механизме (der Einzelne ist ein Rädchen in der ungeheuren Maschinerie). Он уже не знает своего изделия, как произведенного им; за это он получает удовлетворение всех своих потребностей, сам их по-настоящему не зная, от деятельности других, которые трудятся подобно ему, и которым он служит своей работой так же, как и они служат ему. Все, подобно ему, живут безмирно, удовлетворяя свои потребности всегда тождественными и заменимыми вещами и материалами; все находятся в совершенной зависимости друг от друга относительно заготовки вещественного материала существования, и однако не знают необходимых личных отношений между собой. Предсказуемость хода этого нескончаемого механизма порождения оставляет место только для свободы как возможности наблюдать (läßt nur noch Raum für die Freiheit des Zusehenkönnens).

Действительный мир реален только между этими двумя границами, которые обе в своей безмирности (Weltlosigkeit) могут быть только абстрактно вымышлены. Незавершенность мира позволяет ему парить между данностью и порожденностью. Стань он всецело тем или другим, он больше не был бы миром.

Мир, как иное, *никогда не бывает только дан*. Самое решительное порождение находит свое исполнение, заново овладевая первоначально данным, которое впервые раскрывается для нас только таким путем. Даже в техническом устройении мира временное существование творит в особенности места, человеческого своеобразия, случайных условий все новые и новые напряжения между планом и результатом, которые исключают возможность сформировать замкнуто наличный мир потребляющего и потребленного, который был бы в одно и то же время бездушен и лишен сознания. Эти напряжения и противоречия видоизменяют силу вычисляющего радикализма в техническом овладении миром, порядка в деле рационализации относительного целого. Особенность условий оставляет место историчности действительно исполненного существования. Ибо человек противится технике, которую он сам создает для себя при помощи своего общества, поскольку эта тех-

ника стремится абсолютизировать себя самое как всеобщезначимое регулирование труда и жизни (Denn gegen die Technik, die der Mensch sich selbst durch seine Gesellschaft hervorbringt, wehrt er sich, sofern sie sich als allgemeingültiges regeln von Arbeit und Leben zu verabsolutieren trachtet). Еще иной исток человека (Sein noch anderer Ursprung) улавливает именно несоответствия, пробелы и особенности, в которых находит свою границу рационализация. То, что он как сознание, наделенное рассудком и целенаправленной волей, хотел бы вовсе исключить, – сопротивляясь ему, становится в каждом случае возможностью для него стать впервые самим собой. Каждому отдельному человеку, как бы он ни жил, для удостоверения в своем самобытии всегда остается нужно некоторое существование, в котором для него вновь возникает его мир (in welchem ihm wieder seine Welt wird), как бы ни был этот мир стеснен и сужен: маленький мир собственности и непрерывности личного бытия; более пространный мир профессии, возможных планов и совместной жизни людей в совместном производстве нового; мир, обращающийся к нам из истории, как традиция.

*Исследующее ориентирование в мире* постигает как данное, так и подлежащее порождению, как эмпирическую действительность. Но оно не приходит к концу. Порожденное вновь становится данным, данное же заключает в себе необозримую видоизменяемость, позволяющую ему сделаться материалом для новых порождений. Хотя существованию свойственна узость исходной точки, начиная с которой оно искало обширный мир и овладело им, но оно снова и снова становится опять подлинной действительностью, к которой должна найти путь возвращения всякая ширь, чтобы не скользить в бездну, как пустая абстракция мысли. Поскольку все, что есть, что видят и что делают, подтверждает свою действительность исключительно лишь в конкретной ситуации существования, перед нами неизбежно встает вопрос о том, существует ли вообще один объективный мир или одно всеобъемлющее существование, как эмпирическая действительность, есть ли одно мироздание и одна картина мира, являющаяся для нас истинной картиной мира.

### **Мироздание и картина мира**

Мыслить мироздание – захватывающая мысль. Вместо существования, в котором я есмь, я схватываю в ней единое, которое есть все. Но это – только мысль. Я, как существо, охватывающее (faßt) мысль о продвижении (Fortschreiten) за пределы всякого особенного мирового существования к единому «все» (zum einen All), есмь, правда, и сам в этом мире для других лишь другое Я, а как таковое, и для них, и для самого себя я только частица. Однако я – часть своеобразная: часть, стоящая, как почти исчезающая ничтожность, в одной точке неизмеримого пространства и времени, и несмотря

на то в знании обращается на целое, как если бы могла объять его в себе. Бытие-Я не исчерпывается для самого себя таким бытием частью. Ибо оно или овладевает мирозданием в образе и имеет в «картине мира» то целое, которым становится благодаря знанию, не будучи им фактически. Или оно признает эту картину мира единого мироздания иллюзией и постигает мир как не пребывающий из себя самого, а себя самое в нем постигает как бытие, которое за несостоятельностью единой картины мира не исчерпывается и своим бытием частью в этом мире.

Я, как существование, есмь только часть, как и другие я и встречающиеся мне вещи. Мироздание – это, положим, все существование. Но это «всё» есть лишь понятие о задаче неограниченного движения вперед в нашем ориентировании в мире, – это не такое понятие, предмет которого мог бы предстать моему взгляду, или которое бы могло когда-нибудь стать для меня вполне действительным в последовательности исполняющих восприятий; это – понятие, которое не дает мне остановиться ни на какой границе, когда я в своем прогрессе ищу среди вещей и желаю знать всё, что существует; но оно делается сомнительным, если хочет исчерпать в себе мироздание как имеющееся бытие (*er ist ein Begriff, der mich an keiner Grenze haltmachen läßt, wenn ich im Fortschreiten unter den Dingen suche und wissen will, was alles da ist; er ist aber fragwürdig, wenn er das Weltall als ein Sein treffen wollte, das es gibt*).

«Мир» как понятие о совокупности существования имеет два возможных значения: Во-первых, оно означает нескончаемую сумму всего когда бы то ни было встречающегося мне как существование предметного бытия и бытия-Я; мир в этом смысле есть лишь «вся» объективная действительность. Во-вторых, оно имеет значение целостности соотнесенного внутри себя и постольку замыкающегося в себе субъективного существования. Существование, как сумма всего встречающегося, было бы, правда, лишь одним-единственным миром, поскольку все это находится на одном уровне доступного эмпирическому опыту; но это существование не составляет единства мира, поскольку оно незамкнуто и не имеет конца. В самом деле, существование как целостность дано лишь относительно, как бытие субъектов, каждого в своем мире, и как партикулярные аспекты мира, присущие сознанию вообще в исследовании. Эти многие единства мира существуют каждое для себя и не составляют мироздания (*Diese vielen Weltaspekte sind je für sich und nicht das Weltall*).

Поэтому, чтобы достичь мироздания, нужно было бы утопически распространить до полной завершенности один из двух этих полюсов, – объективную действительность или субъективное существование мира. Мы мыслили бы тогда пустыми, ибо лишь формальными, мыслями, по ту сторону всякий раз методически ограничиваемой в знании объективной действительности, ее разорванности и



нескончаемости, бесконечное целое формирующейся в универсальном взаимодействии мировой действительности. Мы мыслили бы, – мыслью, обрывающейся от напряжения в невозможности, – по ту сторону конечности субъективного существования некоторое бесконечное, все в себе заключающее существование; ибо существование по своей сущности конечно; если бы оно было бесконечно и постольку было всем, оно бы уже не было существованием.

Никакое существование в мире – ни универсум, как «всё», ни *totum*, как «целое», – невозможно адекватно постичь в образе путем познания. Правда, вместо исполнения в настоящем, никогда не достигающего конца, я составляю себе образ целого единой действительности. Вместо нескончаемой суммы сущих вещей и Я, оно мыслится тогда как соотнесенное внутри себя целое, как космос, в некотором предвосхищении, как если бы оно было нам известно (*als ob man es kennte*). Правда, это одна картина мира, но это не образ единого мира. Мир поистине никогда не замыкается в образе (*schließt sich nie zum Bilde*), потому что сам он фактически не существует как замкнутый мир, не пребывает из себя самого, а потому во всяком ныне и впредь осуществимом ориентировании в мире должен снова и снова оказываться разорванным в себе миром. Картина мира действительна как образ некоторого целого в мире, космос есть блистающе-соблазнительное выражение, в котором сплавляется воедино целое существования субъекта в его мире – как упорядоченное и охраняющее целое экзистирующей жизни, всегда вновь узнающей себя в этом целом, – и «всё» отделяющегося в предметность мира объективных исследимостей (*mit dem «Alles» einer sich gegenständlich lösender Welt objektiver Erforschbarkeiten*). Но космос должен разбиться, чтобы безгранично осуществилось подлинное эмпирическое ориентирование в мире. Космос может подлинно быть лишь как мир каждый раз особенного исторического существования.

Существование мира как целость жизни в ее мире, в одно и то же время найденном и порожденном этой жизнью, есть в качестве объективности то или иное состояние мира человеческого существования. Хотя оно относительно замкнуто, но все же действительно лишь как целое, составляющее часть в том мире, который можно назвать целокупностью существования, простирающейся в неопределенную ширь. И это «мироздание» состояния человеческого мира тоже не становится по-настоящему образом. Оно есть возможное целое, как *образование* (*Gebilde*), частью биологически ставшее, частью планомерно начертанное и порожденное (*entworfen und hervorgebracht*), частью возникшее, как незапланированное целое, вместе с взаимосвязями этих планомерных деяний. Познать его можно только, разложив его на отношения, какие имеются внутри него и в каких оно стоит со внешним, но в своей сердцевине оно непознаваемо. Исконнее всего оно может быть познано там, где я, –

или эмпирическое понятное Я, – знаю и желаю план и цель. Как мир я познаю не историчное целое некоторой идеи, но я познаю мир там, где одно Я и множество Я деятельно выступают как деятели, творят продукты и тем самым создают мир (*haqndelnd auftreten, Produkte schaffen und damit Welt herstellen*). В своем ориентировании в мире я познаю только взаимосвязи некоторого существования со своим миром, но не познаю в себе ни существования, ни мира, но лишь их единобытие (*ihr Einssein*) в движении вперед и назад для построения формаций (*im Hin und Her zum Aufbau der Gebilde*). Среди этих целостей мира есть такие, которые я не только познаю, но в которых я сам живу. Эти целости налично предстоят мне из моей свободы, которая каждый раз сама реальна в этом целом, совершенно иным способом, чем тот, которым способно познавать любое ориентирование в мире. Мое ориентирование в мире, делающее этот мой мир для меня предметом, именно потому становится путем и основанием моего светлого мирознания в моем мире, что всякое образное закрепление в доступном предметному знанию целом должно быть разбито (*dadurch, daß jede Verbildlichung zu einem gegenständlich wißbaren Ganzen zerschlagen werden muß*). Я бываю отброшен к своему подлинному бытию в этом мире, и тем решительнее, чем светлее и яснее испытываю и продумываю ту опредмеченность, которая доступна познающему ориентированию в мире.

## Мир и трансценденция

Я различаю вещи в мире и различаю себя от них, но я уже больше не различаю мир от чего-то иного, если только не трансцендирую, т.е. не «превосхожу» мир. В ориентировании в мире у меня нет *никакой потребности* в том, ибо, ориентируясь в мире, я всегда спрашиваю только о вещах в мире, а не о мире вообще, который ведь никогда не встречается и не может встретиться мне, – и *нет никакого повода* для того, ибо всякая граница есть в мире, и как бы далеко я ни пошел, мир всегда остается тем объемлющим, в котором я могу двигаться далее, – и не имею *способности* к тому, ибо при помощи методов ориентирования в мире какое-либо трансцендирование невозможно.

Постольку «мироздание» есть уже такая мысль, которая трансцендирует по ту сторону всякого действительного ориентирования в мире к некоторому законченному ориентированию в мире. Но коль скоро эта мысль разбивается в разорванности существования, постигаемой в границах ориентирования в мире, то мысль о мироздании, как срывающаяся в самой себе (*in sich scheiternder*) мысль, прокладывает путь трансцендированию по ту сторону мира (*über die Welt*).

Если бы мир был всем, то познание мира означало бы познание бытия как такового (*Wenn die Welt alles wäre, so würde Welterken-*

ntnis Seinserkenntnis schlechthin bedeuten). Мир был бы не только существованием, но в-себе-бытием. Подлинным бытием было бы мироздание. Поэтому возможны две группы понятий о мире, смотря по тому, мыслим ли мы мир в себе, без иного, или как явление в отношении к экзистенции и трансценденции.

С точки зрения чистого ориентирования в мире, мир становится устойчиво-пребывающим. Он не имеет начала и конца, не знает изменения, лишь в нем все изменяется и имеет начало и конец. Сам он был и будет в нескончаемом времени. Мыслью ли я этот мир пространственно и математически, как мироздание астрономии, или во времени и динамически, как природу, то есть подчиненное законам существование, которое единственно может встречаться мне как познаваемое, – в обоих случаях в моей мысли заключается нечто объемлющее, нескончаемо пребывающее (ein Umschließendes, endlos Dauerndes), которое как универсум самодостаточно покоится в себе в своем равнодушном существовании, и о котором решительно невозможно спрашивать, что лежит за его пределом.

Но с точки зрения трансцендирования этот мир есть лишь существование, которое не есть из себя самого, но есть лишь явление. Человек, поскольку он не просто есть часть мира, но может свободно быть самим собой, есть возможная экзистенция. Ему, как сознанию вообще, мир показывает себя как мир в ориентировании в мире, ему, как возможной экзистенции, открывается в мире трансценденция (Ihm als Bewußtsein überhaupt zeigt sich in der Weltorientierung die Welt als Welt, ihm als möglicher Existenz wird in der Welt Transzendenz offen). Для человека как возможной экзистенции мир утрачивает свою безразличность. Для него как для сущей жизни этот мир есть предмет желания и заботы, наслаждения и пользования, но для него как для возможной экзистенции мир есть то, в чем и через что он с другой экзистенцией относится к трансценденции. Мир становится временным пристанищем экзистенции<sup>1</sup> (Die Welt wird zur zeitlichen Stätte der Existenz).

---

<sup>1</sup> Слово «мир (Welt)» (согласно Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache)\* по-древневерхненемецки звучит как weralt. «Wer» значит: мужчина, человек, как в Wergeld (выкуп убийцы человека его семье по германскому праву. (Прим. перев.)); «alt» – это возраст (Alter), человеческий возраст. Согласно этой этимологии, «Welt» – это человеческий возраст или человеческое время. Слово «мир» означало бы в таком случае срок времени одного поколения, эпоху (Zeitalter), измеряемую человеческим существованием. Этот смысл слова следует понимать как перевод латински-христианского saeculum, которое – первоначально означающее эпоху – значило мир. Слово «мир», выражающее для современного человека пребывающее в себе, которое самодостаточно наличествует, не возникло и непреходяще, в своих истоках подразумевает, стало быть, противоположный этому смысл.

Мир, уже не пребывающий в безразличности, становится *двусмысленным*. Как мир, он познается и технически создается. Но он не остается только данным и произведенным миром, – и тот и другой оказываются вновь пронизаны относящимся к ним субъектом. Мир не есть уже только сущее, независимое, полезное (*nutzbares*) и служащее бытие, но то, что я люблю и ненавижу и что я одушевляю сверх всяческой его целесообразности (*über alle Zweckhaftigkeit hinaus beseele*). Вместо того, чтобы только потреблять (*verbrauchen*) его и производить для потребления, – проясняя себе и удостоверяя в предмете мое к нему отношение, я еще раз произвожу его для себя в свободном от целей познании и в художественном творении, которые уже не только ориентируют в мире, но в собственной затронутости делают наличным для меня бытие мира (*im zweckfreien Erkennen und im Kunstschaffen, die nicht mehr nur in der Welt orientieren, sondern das Sein der Welt im eigenen Betroffensein zur Gegenwart bringen*). Мир или остается слепым непрозрачным существованием, как мирское (*Weltlichkeit*), или же, как явление, становится местом бытийного решения экзистенции, стоящей в отношении к трансценденции. Его двусмысленность состоит в том, что он всегда может быть и тем, и другим.

Поэтому мир получает двоякий смысл, так что он может быть только миром как мирским, или же обрести свое бытие только в трансцендентной соотнесенности. Он бывает только миром, если человек, забывая о своей экзистенциальной возможности в истоке и цели, желает его как такового, мирское приковывает его к жажде жизни и заботе о существовании, к продолжительности (*Dauer*), которую, как таковую, он считает бытием. Он забывает о бренности или при виде ее впадает в отчаяние от бессмысленности; он пленен этим миром, и оттого мир теряет для него свою прозрачность; он желает мира, и оттого мир становится для него тупым и лишается блеска. И все же мир может стать миром как явлением экзистенции, взвешивающей в нем к трансценденции, если мир, открываясь как незавершенный в себе и не существующий из самого себя, и есть тогда в своей временности и в крушении всего – язык для понимающего себя в мире подлинного бытия (*Sprache des sich darin verstehenden eigentlichen Seins ist*).

Мир, как мирское, лишенное основы, и мир, как явление, не следует мыслить действительными на одном и том же уровне. Для научно-исследующего ориентирования в мире есть только это безос-

---

\* Клуге Фридрих (1856–1926), немецкий лингвист и лексикограф. С 1884 года профессор в Йене, с 1893 – во Фрайбурге. Самое известное сочинение – «Этимологический словарь немецкого языка» (*Ethymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) (Straßburg: Trübner, 1883; при жизни автора еще 9 изданий; впоследствии неоднократно переиздавался вновь). Изучал воровской, матросский, студенческий жаргоны немецкого языка. На «Этимологический словарь» и ссылается здесь Ясперс. (*Прим. перев.*)

новное мирское. Мир в его прозрачности, как язык и возможность подлинного бытия, недоступен, даже только как вопрос, ни для какого всеобщезначимого познания. Но если мы говорим о нем, то при этом неизбежно высказываем предметным образом также и то, что лежит за пределами всего предметно доступного знанию, как если бы оно было знаемым (*als wäre es Wißbarkeit*). И тогда всякий способ выражения как таковой делается ложным: Представлю ли я координирующую трихотомию (*eine koordinierende Dreiteilung*): существующий мир и там, против него, трансценденция, а здесь – «Я» возможной экзистенции; или стану отрицать мир как незавершенный и не имеющий подлинного пребывания, и буду мыслить в нем, как на исчезающей арене, направленное к трансценденции Я; или же буду мыслить сам мир сущим, так что я и мир, и в нас обоих – трансценденция предстанут как существующие в одном, и ни одно не может быть без другого; – всегда и неизменно останется то, что предметом моего ориентирования в мире будет только мир как мирское, как пребывающее существование и как полезность (*Nutzbarkeit*). Поскольку границы также провожу я сам, в действительном знании я нигде не могу выйти за рамки фактического и всеобщезначимого.

Но если экзистенция объективирует себя как мир, и трансценденция становится образом в мире (*Bild in der Welt*), то сделавшееся внешним сразу же делается также предметом ориентирования в мире. И все же между объективной работой познания в ориентировании в мире, и экзистенциальным мышлением той объективности, в которой являются друг другу экзистенция и трансценденция, – лежит скачок. Объективное познание отвлекается от субъекта познающего и видит только чистые объективности; поэтому сделавшееся внешним, как предмет ориентирования в мире, лишается своей души. Экзистенциальное же поведение, напротив, не постигает в понятии какой-либо чистой объективности, но силою своего собственного бытия видит действительность самобытия в его объективно встречающейся ему историчности. Поэтому в обмирщении бытия (*Weltlichwerden des Seins*) что-то всегда остается незатронутым: то, что я познаю как эмпирическую действительность, не есть как таковая то, что оно есть само по себе. Тем, что я есмь экзистенциально, я уже не буду никогда, если сделаю это предметом своего знания. Когда мое существование, как некоторое целое существования, становится объектом исследования, то мне самому удастся проскользнуть между ячейками рыболовной сети познания. Но знание в ориентировании в мире имеет тенденцию путать то, что знает это ориентирование, с подлинным бытием, и то, что в принципе доступно его знанию, с бытием в себе.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### *Границы ориентирования в мире*

#### *Относительность убедительного*

*(des Zwingenden)*

1. Границы трех родов убедительного; 2. Убедительное знание и экзистенция.

#### *Непреодоленная нескончаемость*

1. Преодоление нескончаемости в методе; 2. Преодоление нескончаемости в действительности; 3. Идея и антиномии; 4. Нескончаемость и трансценденция.

#### *Недостижимость единства картины мира*

1. Четыре сферы действительности в мире; 2. Лежащее в основании не имеет единства; 3. Единство как идея; 4. Единство мира и трансценденция.

#### *Границы целесообразной деятельности в мире*

1. Границы в техническом создании, в опеке и воспитании, в политической деятельности; 2. Утопия законченного устройства мира и трансценденция; 3. Пример: терапия в медицине.

#### *Смысл науки*

1. Что науки связаны между собою в единство знания; 2. Наука и метафизика; 3. Смысл науки в специфическом удовлетворении исследующего человека; 4. Ценность науки.

*Трансцендирование по ту сторону мира (Tanszendieren über die Welt)*

Ориентирование в мире как наука полагает овладеть неким существованием, *независимым от познающего* в его субъективности. Пафос его заключается в том, чтобы знать то, что имеет силу независимо к смене времен и исторических индивидуальностей, всегда и на всяком месте, и даже не только для людей, но для всякого возможного разумного существа.

Правда, само фактически имеющееся знание независимым не является. То, что оно было приобретено и постигнуто, и каким именно образом оно было приобретено и постигнуто – это зависит от исторических, психологических и социологических условий. Однако значимость этого знания независима. Она, как и то существование, о котором это знание имеет силу, сохраняется, даже если никто ее не знает. Законы природы и нормы логики имеют силу и смысл, прежде чем они будут открыты как таковые. Существование,

даже если оно никогда не окажется в сфере жизни сознательного существа, все-таки существует незнание, хотя бы и ни для кого.

Может показаться, что, о чем никто не знает, того и нет. Не имеет смысла говорить о значимости теоремы Пифагора как о чем-то таком, что было, прежде чем его открыли, или о существовании мира растений, которого никогда ничьи глаза не видали. На это нужно сказать, что смысл научного исследования обращен как раз на то, что было прежде, чем его познали; познанное подразумевается в нем именно как таковое. Правда, для этого исследования нет того, чего в принципе невозможно знать, – но для него существует все то, чего люди еще не знают. Поэтому оно как эмпирическое существование может изучать то, что имеется или имелось вне пределов непосредственной воспринимаемости, но в достижимой через умозаключение взаимосвязи (*im erschließbaren Zusammenhang*) с нею. Перед ним открываются нескончаемые времена прошлого, из которого не оставил следов ни один человек, зато сохранились следы иной действительности. Она завладевает значимым смыслом, создавая, что не производит его своей исследующей деятельностью, но открывает его.

Мир науки неповторимым образом приковывает к себе внимание человека как исследователя. После того как человек оставил замкнутое в себе лишь-живое существование и сделался сознательным, мыслящим существом, он в своем существовании не уверен в том, чего ему следует ожидать, беспокоен из-за всего того, что удивляет его неожиданностью, пугается в незнании: но наука, насколько простирается ее область, дает ему *убедительное, всеобщезначимое знание*, как прочную опору; на это знание он может положиться. В существовании он оказывается отдан на произвол нескончаемого; он тонет в бездонности, ни с чем он не в силах справиться: наука учит его *господствовать над нескончаемым*; он может охватить его взглядом и антиципировать для всякого возможного случая. В существовании все распадается на множества (*zerfällt in Vielerlei*): наука показывает ему *единство знаемого* (*die Einheit des Wißbaren*); он постигает систематическое целое, в котором все взаимосвязано со всем.

Ни убедительное, ни господство над нескончаемым, ни единство – не составляют такого приобретения, которое бы можно было уловить в знании непосредственно. Историчное развитие нашего человеческого познания – это *путь* к познанию, обретаемый путем *самокритики* и счастливых *озарений* и то и дело вновь подвергающийся опасностям; с трудом взбираясь на ступени этого пути, мы, однако, не видим перед собою его цели. Отделение науки, как всеобщезначимого знания сознания вообще, от существования в его субъективности и множественности, – это не отделение какого-то уже окончательно покоренного царства, но только отделение пути подлинного ориентирования в мире.

После этого отделения возникли две границы: граница вследствие того, от чего мы отделили; и граница, неожиданно обнаруживающая себя для самого пути.

Первая граница была найдена потому, что, овладевая чистым объектом, мы всегда *отвлекались от чего-то*, что приходилось выделять как нечто иное, чтобы достичь всеобщезначимой истины. Иное мы называли субъективным, перспективным искажением, произвольной оценкой, простой точкой зрения, чтобы, преодолевая его, достичь того объективно сущего, к которому лишь привходит познающий индивидуальный субъект. Это выделенное иное само становится затем объектом в качестве предмета психологического и исторического изучения; ибо субъективность, как иллюзия, все-таки существовала; в качестве психического переживания, вера и субъективно переживаемая абсолютность есть все-таки в своих проявлениях некоторый эмпирический предмет в мире, который хотя и имеет свойство меняться и раскрываться в истории, но который не перестает оттого быть прошлой действительностью в некотором времени, и относится к содержанию истории мифологии, религий и философии. Но в качестве предмета эмпирического исследования это отделенное не остается тем, чем оно было. Сделавшись объектом, оно лишается своей души. Даже в самом превосходном понимающем представлении (*verstehende Vergegenwärtigung*) оно остается, сравнительно с изначальной верой и признанием за истину, чем-то видимым только извне. Я, как возможная экзистенция, сознаю поэтому, что я в своем исследующем бытии, как сознание вообще, отделил для себя то, что, как оно само, никогда не может стать снова доступным мне для этого сознания, и что, следовательно, мир в сознании вообще – это не всё. На этой границе, – у которой для науки то, что она отделила от себя, уже не может быть, как оно само, содержанием знания, не может уже даже и чувствоваться нами, – мы можем отзывать, когда философия обращается к нам в просветлении экзистенции и метафизике (*Von dieser Grenze, an der für die Wissenschaft das von ihr Ausgeschiedene nicht mehr als es selbst gewußt, nicht einmal mehr gefühlt werden kann, lassen wir uns in Existenzzerhellung und Metaphysik ansprechen*).

Теперь же, в философском ориентировании в мире, мы наталкиваемся на *другую границу*, которая обнаруживается в чистой объективности как таковой вследствие того, что смысл этой объективности нигде не находит завершения. Я получаю *убедительное познание* (*zwingende Einsicht*), но убедительное *не становится абсолютным*; я становлюсь господином *нескончаемости*, но она остается также *непреодоленной*; я достигаю *отдельных единств*, но *не достигаю единства мира*.

Как сознание вообще, я позволяю себе печалиться об этих границах лишь так, что работаю над их преодолением. Хотя я и способен постичь их окончательность, но окончательность эта не имеет



для меня значения, поскольку фактически я продвигаюсь вперед и вижу приобретение от своего исследования, не позволяя запугивать себя неизмеримостью предстоящего пути.

Если, однако, сам этот путь будет живо мною осознан, то может случиться, что я буду подавлен унынием и малодушием, но только если, неверно поняв путь ориентирования в мире, я решу, будто уже обладаю в предвосхищении тем, что всего лишь указывает мне направление для исследующего ориентирования: единством мира, как овладеваемой при помощи убедительного и потому надежного знания нескончаемости (*der durch ein zwingendes und darum zuverlässiges Wissen beherrschten Endlosigkeit*). Я считал прежде существование в мире, как предмет науки, абсолютным бытием, которое давало мне покой. Этот покой, доставленный знанием, не может долго длиться, ибо в нем я забываю о границах. Он должен быть нарушен, чтобы не ослабел и интерес к знанию, оттого что его начинают разуметь вовсе не как знание, а как средство подобного самоуспокоения. Нарушение этого покоя есть уничтожение одной иллюзии; ибо то, что недостижимо в мире знания, а именно покой из беспокойства, – возможно лишь экзистенциально: не в объективно убедительном, но в уверенности самобытия, – не в единстве мира, а в шифре единого, – не в подвластной нескончаемости, но в даруемой бесконечности настоящего (*statt in dem objektiv Zwingenden in der Zuverlässigkeit des Selbstseins, statt in der Welteinheit in der Chiffre des Einen, statt in beherrschter Endlosigkeit in der geschenkten Unendlichkeit der Gegenwart*). Если смысл мироориентирующего знания смешивают с тем, что обретает существование лишь в осуществлении возможной экзистенции, то всякая наука может показаться нам безразличной, потому что мы овладевали ею тогда не вследствие присутствия ей самой импульса, но побуждались иллюзией удовлетворения, неистинный покой которого не мог удержаться. Тогда мы жалуемся на то, что нет ничего прочного, что все подвержено сомнению, что овладеть полнотой явлений невозможно и что все реальности суть только возможности, так что множество отдельных принципов пронизывают друг друга и мы уже сами себя не можем понять; на то, наконец, что наука не имеет смысла. Эти жалобы выражают сущность науки в ее объективности, какой она становится, если научное исследование потеряет направляющий его движение и принадлежащий к самому его существу экзистенциальный мотив: ее произвольную относительность, ее нескончаемость и как-угодность (*Beliebigkeit*). Ибо смысл науки, ради которого ведется исследование (*aus dem geforscht wird*), – это уже не предмет доступного усмотрению знания (*des einsehbaren Wissens*), но его граница.

Эти границы ориентирования в мире имеют значение (*relevant*) для возможной экзистенции. Они в одно и то же время показывают, что мир невозможно замкнуть в нем самом как бытие в себе, – что с

познанием мира, стало быть, еще не все познано, – и что ориентирование в мире, как наука, имеет свой смысл из иного истока, чем тот, который может стать достоянием познания в нем самом. В философском ориентировании в мире мы ищем сознания этих границ.

### Относительность убедительного (*des Zweingenden*)

Если мы спросим, что такое чистый, независимый от индивидуальной субъективности объект ориентирования в мире, то на этот вопрос следует ответить: таким объектом может быть лишь то, что существует убедительно для сознания вообще. Но убедительное бывает различного рода.

**1. Границы трех родов убедительного.** – Роды убедительного мы видим в убедительной мысли математики и формальной логики, в убедительном действительном бытии (*Wirklichsein*) эмпирически-объективного в естественных науках и науках о духе, в убедительном созерцании категорий, сущностей и возможностей бытия-объектом. В математике есть очевидность логической интуиции (*Einsicht*) и доказательства (*Probe*); в области эмпирического есть демонстрация (*Vorzeigen*), затем эксперимент, создание и предсказание (однако так, что эти предсказания не остаются по своему происхождению темными и неясными, но обоснованы, и так, что основание предсказания и его результат являются совместно обозримыми в опыте как необходимо взаимосвязанные); в учении о категориях и его феноменологии есть созерцание в наличном обладании (*Gegenwärtighaben*) не действительными, но возможными объектами. Здесь описываются, эксплицируются, приводятся к сознанию тождественные себе, отчетливо различимые элементы и структуры ориентирования в мире, не допускающие однозначной дефиниции, но подлежащие приведению в ясность сознания в завершенном созерцании, как та сеть, в которой действителен для нас предметный мир. Математическое и формально-логическое знание, эмпирическое знание и категориальное знание разнородны по происхождению известных им родов убедительного и по методам его установления; в пределах каждой из этих областей имеются подразделения, дающие новые различия родов убедительного. Но в «знании» ориентирования в мире все три эти вида взаимно сопряжены. Эмпирическое познание по существу невозможно без двух других видов познания; эти последние психологически невозможны без эмпирических данных опыта.

Границы убедительного в каждой из этих трех областей, в свою очередь, специфичны:

В математике убедительное знание приводит к предельным предпосылкам, на которых строится всякий вывод. Эти предпосылки либо подлежат произвольному установлению по усмотрению исследователя (с учетом правил и ограничений аксиоматического ме-

тогда), и тогда уводят в неограниченное, так что конструктивные постройки не имеют в себе ничего устойчиво прочного, но обладают лишь ценностью игры (аксиомы неевклидовой геометрии). Или же они приводят к первоначальным очевидностям, которые, как таковые, имеют в таком случае иной характер, потому что принадлежат к третьей области – созерцания сущностей (аксиомы евклидовой геометрии); способ знания оказывается превзойденным, чтобы быть обоснованным в другом способе знания, который, в свою очередь, необходимо опросить о том, какова его граница. Знание в обоих случаях «гипотетическое». Гипотезы – это предпосылки в составе частью произвольных, частью же очевидных аксиом. Знание возникает из них посредством необходимых аксиом, которые не высказывают ничего, кроме самой этой формы достоверности, – как, например, закон противоречия. Тем самым конституирован и очерчен в себе некоторый мир значимости. Он сам служит своей опорой благодаря рождающим его необходимым аксиомам, и он зависит от произвольных или очевидных аксиом; он не постиг бытия (*sie hat nicht das Sein begriffen*). Эта достоверность, как таковая, представляет самостоятельный интерес ввиду присущего ей принуждения, но в то же время она решительно безразлична, если остается пустой по содержанию.

В эмпирических науках никакой действительностью не владеют вполне через убедительное знание.

Убедительное – это факт; в познании оно есть надежный запас, который, будучи однажды приобретен, не может быть снова утрачен, пока познание, как таковое, остается действительным и движется вперед. Факты естествознания, документы и памятники наук о духе, если однажды их приобрели в свое владение, хотя и могут получить неизмеримое множество новых значений, но обойти их уже нельзя. Они стоят подобно скалам в море возможного знания, которое приходит и уходит, как формы объективного, которое просто есть.

Однако факты должны быть установлены. Они недоступны для простого чувственного восприятия, но *доступны* в этом восприятии *при помощи мышления*. Посредством сознания метода, в котором они приобретают свою наличность, познание критически проверяет, имеется ли у них фактичность, и в каком именно смысле. Различение реального чувственного восприятия от обмана чувств, точность измерения, смысл свидетельств и документов, изменение наблюдаемого объекта, обусловленное самим наблюдением, получают критическую проверку своей достоверности не в разглядывании (*Zusehen*), а только в опосредовании теории и истолкования, нисколько не утрачивая при этом той остаточной недостоверности, которая дала повод сказать, что «всякий факт – это уже теория». Убедительность, присущая фактам, имеет в себе поэтому, – различным образом, смотря по роду предмета науки, – некий момент

недостоверности, который никогда не покидает критичного исследователя в его теоретическом сознании. Он должен оценивать и взвешивать смысл и степень достоверности каждого факта.

Слепое принуждение фактов, как произвольно выбранных содержаний восприятия, уводит в нескончаемое. Чтобы представлять интерес, факт должен получить некоторое значение. *Теории*, как образования из взаимосвязей и целостей, составляют условие для релевантности фактов, а обычно даже и условие их отыскания. Убедительность, присущая теории, происходит из ее подтверждения фактами. Чем более она приводит к единству нечто разнородное, пока никакие факты не противоречат ей, тем убедительнее становится ее истина; окончательной она не становится никогда.

Ибо в теориях и истолкованиях остается нечто *фундаментальное* (*Zugrundeliegendes*), что не позволяет достичь тождества действительности и теории, что *непрозрачно* и не заключает в себе ничего убедительного, кроме разве неподвластности его существования. Исследование действительности повсюду заканчивается веществом (*Stoff*), составляющим его границу как непонятное и как стихийный беспорядок. Так обстоит дело даже в физике с теми законами, которые трактуются как статистические законы. Убедительное не схватывает *всей* действительности. То, что это убедительное есть, означает, что для нас существует чистый объект. Но это бытие-объектом не есть бытие всего.

Если убедительное эмпирическое знание обращается в предвидении на действительность в *индивидуальной* ее форме, то ввиду нескончаемого множества возможных действующих факторов оно всегда сопряжено с неуверенностью. В техническом изготовлении и предсказании вмешиваются случайности. Даже в самых достоверных астрономических расчетах всего лишь имеет силу столь высокая вероятность, что мы можем практически исходить из достоверности этих расчетов. Отсюда имеются переходные явления вплоть до тех предсказаний, в которых уравнивают друг друга взаимно противоположные возможности. Ни в какой области действительность не бывает подвластна нашей воле с абсолютной достоверностью, как совершенный механизм. Но там, где действительность, как ограниченная действительность, становится доступной в форме механизма, там действует также наивысшая степень достоверности полагающегося на нее действия. Но и тогда эта достоверность никогда не бывает абсолютно убедительной в теоретическом отношении, но имеет лишь некоторую, граничащую с полной достоверностью, вероятность.

Таким образом, убедительное в *эмпирическом исследовании* всегда, как факт, привязано к теории, а как теория – к факту. Оно граничит с непостижимостью вещества. Оно никогда не схватывает какую-нибудь действительность вполне, ни действительность вообще, ни действительность в индивидуальной ее форме. Как абсо-

лютно убедительное, оно должно было бы оторваться от действительности, вступило бы вновь в область логической достоверности, и подпало бы существующей здесь специфически иной относительности соотнесенного со своими предпосылками.

Третий способ существования убедительного в *категориальных созерцаниях* и в *созерцаниях сущностей* имеет свою границу не в том или ином отдельном прозрении (Einsicht) для сознания. Ибо это прозрение существует ведь всецело как оно само. Созерцание налично или не налично, а потому имеет свое исполнение в самом себе. Ибо оно, как таковое, не указывает за пределы себя самого, не утверждает ни действительности, ни убедительного хода мысли, но утверждает только свою собственную светлость в себе. Граница заключается здесь, *во-первых*, в сообщении. Отвлекаясь от того, что я могу болтать впустую (leeres Gerede machen kann) и что я высказываю слова, а не созерцаемые мною содержания, я никогда не буду окончательно уверен, что имею то же, что и другой. Здесь невозможна никакая демонстрация (Vorzeigen), никакое объективное определение через неповторимые (unverwechselbar) признаки, но только некая комбинация всех средств показывания (Zeigen) и высказывания (Aussagen), которые, однако, только впоследствии, при дальнейшем использовании того, что мы имели в виду, открывают подлинное единодушие в созерцании или различное понимание, выступающее в том, что известный сущностной элемент мы только одинаково называем, но различно представляем его себе. *Во-вторых*, граница этой созерцательности заключается в систематике и полноте. Ни та, ни другая никогда не бывают убедительными сами по себе, разве только в частностях. Одна не включает в себя другой. Содержания созерцаний и сеть возможных существований невозможно ни развить из одного принципа, ни задним числом упорядочить в некотором завершенном целом. Здесь также все исчерпывается ориентированием; ибо убедительное повсюду встречает себе границы вследствие того, что оно, как определенное, всякий раз стоит в отношении к иному.

Правда, основной фактум нашего существования в мире состоит в том, что есть *чистый объект*, как наличность (Bestand) и, что то же самое, есть убедительное знание о нем. Но на вопрос о том, что такое этот объект, у нас нет никакого непосредственного показания (Aufzeigung). Но объект бывает чистым только в критическом научном исследовании и знании. И здесь он также постоянно пребывает еще в парении (in der Schwebе), потому что он не завершен и имеет указанные нами границы. Непосредственная действительность всегда бывает чем-то большим, чем чистый объект. Ее замутняют оценки и предрассудки, привычные ожидания и распространенные, непроясненные мнения о самоочевидном. Действительность, как экзистенциально наполненная, больше, чем эмпирическая действительность. Как непосредственный, как только названный объект –

как если бы мы имели его таким, и как будто бы он и был налицо таким образом – объект рассеивается перед нами (*löst es sich auf*). Назову ли я чистым, независимым от субъекта объектом материю и закон в естественных науках, или единство организма, или индивидуальные исторические обстоятельства (*Tatbestände*) в истории природы и человека в их доступном описанию и фиксации в пространстве и времени обличье, или исторические события, «как оно, собственно, и было (*wie sie eigentlich gewesen*)», – объект всякий раз бывает столь же легко назвать таким образом, сколь трудно удержать для сознания. В каждом из названных выше случаев мы имеем в виду сущностно иной род действительности и бытия-объектом. Анализ каждого объекта приводит к границам, у которых нам кажется, что этот объект, как объект, исчезает. Но с обретением знания о границах в пределах этих границ объект остается для нас в процессе ориентирования в мире как запас того, что можно знать с убедительностью (*Bestand zwingender Wißbarkeit*). Только на этом бытии-объектом невозможно основать бытия вообще, и даже только нашего существования. Скорее, всякое знание и всякое бытие-объектом действительно в мире для сознания вообще – оно никогда не бывает целым и всем (*ist nie das Ganze, nie Alles*).

**2. Убедительное знание и экзистенция.** – Истины неубедительные, то есть не схватывающие никакого чистого объекта для сознания вообще, не дают ориентирования в мире. Если такие истины возможны, то существует все же тенденция к тому, что, пережив однажды опытом несравненное сознание убедительной достоверности, мы захотим постичь в понятии и эти истины в форме подобной достоверности, как и все то, что имеет для меня значение (*mir relevant*). Мотивом к тому служит не только специфическое удовлетворение, даваемое этим убедительным прозрением, но и желание иметь всюду такой объект, который существует независимо от меня, на наличность которого я могу положиться, вместо того чтобы стоять в ничтожестве как своей свободе и опасности. Тогда я был бы освобожден от себя самого. Но эта воля к убедительному знанию того, чего по самому его существу знать невозможно, становится предательством экзистенции (*Verrat an der Existenz*). Страдание от такого рода недостоверности приводит к отказу от критического сознания границ знания в их применении к данному частному случаю; то, что для меня важно, должно быть *сишком достоверно* (*es soll, was mir wichtig ist, gewaltsam gewiß sein*). Исходя из этой позиции впоследствии также и в науках, ориентирующих нас в мире, форма убедительности подложно признается одинаковой во всех предметных областях, из чего происходит путаница и колебание между мнимым знанием в претензиях на авторитет, предъявляемых «экспертами», и верой в их диктаторские утверждения, с одной стороны, и – неизбежно сопряженным с ними на пути простого и резкого обращения – некритическим отказом даже

и от того, что убедительно достоверно, с другой стороны. Только рациональное благоразумие (*Besonnenheit*), разворачивающееся на основе экзистенции, избегает обоих этих ложных путей. Оно знает, что оно знает, как оно знает и в каких границах оно это знает; оно в состоянии сделать это знание понятным каждому, кто серьезно этого желает, и довести до самопонимания (*zur Selbsteinsicht zu bringen*).

Для философского сознания это благоразумие составляет условие подлинности (*Wahrhaftigkeit*) перед лицом конкретных ситуаций. Признание того, что есть в каждой из них *убедительного*, не поддаваясь попеременно цепляющимся друг за друга и осуждающим друг друга научным предрассудкам, не препятствует благоразумному человеку удерживать в то же время это убедительное *в непременно присущем ему парении* (*in der zu ihr gehörenden Schweben*). Этому благоразумию противодействуют влечения страха существования; они понуждают зафиксироваться в абсолютном знании, чтобы освободиться от неуверенности, или прятаться и скрывать, потому что факты и возможности для этого страха невыносимы.

Открытость для всего убедительного и усвоение относительности убедительного – это условие возможной экзистенции (*Offenheit für alles Zwingende und die Aneignung der Relativität des Zwingenden sind Bedingung möglicher Existenz*).

### Непреодоленная нескончаемость

Один аргумент античной философии гласил: мысль, ведущая в *нескончаемость* (*Endlosigkeit*), *не является истинной*. Аналогично этому можно думать, что мир, не имеющий ни начала и конца во времени, ни конца и средоточия в пространстве, но без конца продолжающийся во всех пространственных и временных измерениях, тонет в ничто. Если бы время не имело начала, это нескончаемое время давно уже должно было бы породить все то, что вообще возможно. Если бы мир простирался в нескончаемом пространстве, то он не имел бы замкнутости, а потому и постоянства (*Bestand*) в себе. Отсюда можно было бы заключить: *итак, нескончаемость не бывает действительной*. Можно думать, напротив, что, если бы мир был конечен, то по закону энтропии он давно уже должен был бы погибнуть в общей тепловой смерти; или же, будь он конечен, нам должно было бы быть возможно добраться все-таки до его начала; но всякое начало есть лишь граница, которую нам немедленно приходится перейти. Отсюда можно было бы заключить: *нескончаемость должна быть действительной*.

В подобных мыслях *истинно* то, что мы можем мыслить и изучать только конечные, замкнутые системы, тогда как для всего не имеющего конца осуществим только принцип дальнейшего движе-

ния вперед в нем, и неосуществимо никакое завершение. Но из-за этого нескончаемость не превращается для нас в ничто. Мы всегда стоим в ней, не как в данности, но как в возможности неограниченного продвижения (*unbegrenzten Fortschreitens*). Нескончаемость *не является действительной, как существование*, которое дано нам как предмет и, как таковой, конечно. Она *не является также и недействительной, как бесконечный числовой ряд*. Она действительна, как выражение *незавершенности* всякой реальности мира, как *явления*, в самой простой форме – как мыслимый лишь при помощи бесконечности чисел и никогда не заверченный ряд времени и широта пространства, у всякой реально достигнутой границы тут же указывающие задачу дальнейшего движения в некоторую новую действительность, к (никогда не достигаемому) бесконечно большому и бесконечно малому.

Но в этих аргументах *неистинно* то, что они с бесспорной самоочевидностью предполагают мир как объект, и что из логических аргументов они делают умозаключения о конечной или не имеющей конца действительности целого; ибо бытие или небытие этого целого не подлежит ни доказательствам, ни опровержениям, поскольку оно, как завершенная нескончаемость, вообще не может стать предметом для нас, но в качестве такового выступает перед нами лишь в противоречиях. Ибо мы достоверно знаем только *конечные предметы* в мире, но отнюдь *не* знаем с достоверностью *мир, как целое*; любая логическая аргументация рассудка относится только к конечным – реальным или идеальным – предметам; когда она обращается в мысли к нескончаемости как предмету, она необходимо должна ложным образом сделать для себя конечной и саму эту бесконечность.

Понятно, что мышление неустанно ищет этих замкнутых целых (*Geschlossenheiten*), которые одни лишь могут сделать для него нечто предметным и познаваемым; мышление хотело бы видеть также, как и мир, как целое становится подобным предметом, и праздновать в том триумф познания, которое достигло бы таким образом последней основы всех вещей. Но понятно также и то, что философский импульс лишь затем увлекает это мышление на указанный путь, чтобы оно все глубже и глубже *терпело крах из-за нескончаемостей*, всякий раз на ином содержании обновляя свой опыт непостоянства мира, как явления.

Шаги подлинного познания *отвоевывают пространство у нескончаемости*. Там, где наша мысль позволяет нам овладеть какой-нибудь бесконечностью, потому что мы постигаем теперь способ продвижения в ней и для всякой точки ряда во всякое время можем определить, что именно нам в этой точке встретится, там совершилось действительное завоевание. Но в самом *методе* и в самой *действительности* изобилуют нескончаемости, не позволяющие нам властвовать над целым.



**1. Преодоление нескончаемости в методе.** – Познание хочет преодолеть нескончаемости. Если оно постигает только один предмет среди бесконечного множества других, то его работа безразлична, потому что в этом знании не заключено нечто всеобщее, как связное множество всех предметов этого рода. Громоздить неоспоримо верные истины на другие неоспоримые – этот путь не ведет к обретению того, чего мы ищем в познании; срыв в бесконечный ряд не составляет, правда, законного возражения против верности познания, но оспаривает его существенность. Не преодолев нескончаемого, знание вырождается в промысел по сбору констатаций, остающихся лишенными центра. Вот некоторые *примеры* того, как можно в методическом отношении оказаться на ложном пути в нескончаемое:

Психологический вопрос о том, как связаны между собою в каждом отдельном случае черты характера индивида или многообразные симптомы определенных психотических процессов, приводит нас – если мы не довольствуемся приемлемыми и доступными пониманию априорными конструкциями – к казуистическим эмпирическим исследованиям; мы желаем знать, как эти признаки встречаются вместе в действительном опыте. Это мы пытаемся узнать *статистическим* путем, вычисляя *степень их корреляции*. Однако, не говоря о том, что сами элементы («черты» и «симптомы») не получают никакой поддающейся определению, надежно эмпирически идентифицируемой определенности, – статистически рассчитываемые корреляции как таковые уводят нас в нескончаемость, а потому и не дают познания. Элементы не образуют никакого определенно-завершеного числа, как не образуют и таких форм и порядков, которые бы выводили нас за рамки произвольной комбинированности некоторого равномерно простирающегося на плоскости множества элементов. Они не дают ни устойчивого состава их для последующего сопоставления (подобно, например, каталогу звездного неба, удерживающего во времени некоторую доступную для фиксации картину его для последующих наблюдений), и из нескончаемых цифр коэффициентов корреляции не следует вовсе ничего более. Эта попытка эмпирического овладения целым объемлет пустоту, потому что изначально не преодолела нескончаемости.

Аналогично обстоит дело в некоторых формах *учения о наследственности* при их применении к психиатрии, в которой, наконец, нескончаемость опрокинула осмысленное поначалу познание; ученые развили здесь так много правил, гипотез, возможностей, здесь мыслимо произвольное число возможных единиц наследования, так что, как бы ни выглядел конкретный частный случай, он всегда может получить научное истолкование. Решительно никакой действительный случай не может послужить при этом опровергающим доводом. И вот, казалось бы, мы все проникаем взглядом, но ничего не можем ни убедительно утверждать, ни убедительно опроверг-

нуть, и ничего не можем предсказать, поскольку возможно решительно всё. Мы отданы во власть нескончаемости произвольных констатаций, занимаясь научным исследованием, которому недостает единственной постановки проблемы, способной уже в общем подходе преодолеть эту нескончаемость и тем дать нам возможность получить в ходе исследования решительный ответ на поставленный вопрос.

Последний пример из области биологических исследований – это изучение рефлексов: от простых явлений рефлекса, путем учета модифицируемости рефлексов вследствие их взаимоналожения (Superposition) и других конкурирующих факторов ученые пришли к идее «целости» комплексов явлений и выдвинули предположение, что любая отдельная взаимосвязь может быть видоизменена или обращена в противоположную ей посредством комбинации раздражителей с новыми раздражителями. Эти комбинации уводят в нескончаемое, если целое не признают как целое, но механически лишают его собственной природы, подставляя модель нервного аппарата, состоящего из коррелирующих элементов и функций. Тогда не будет конца констатациям в разнообразных перестановках.

Нескончаемость в чистой абстракции числового ряда можно подчинить своей власти математически, установив правила, окончательно определяющие свойства и отношения чисел для каждой точки нескончаемого ряда, и тем самым дающие нам средство для порождения каждой точки в этом нескончаемом ряду, даже той, которую, быть может, еще никто не мыслил. То, что фактически не может быть отыскано и высказано ни в какое время, как совокупность всех возможных случаев, то на основании таких правил всегда можно знать по мере надобности для каждого отдельного случая. Но оттого, что мы найдем средство подчинить бесконечность своей власти для каждого встречающегося в ней случая, нескончаемое само еще не становится познанным предметом. Нескончаемое не имеет такого существования, в котором бы оно было как бы завершено.

При помощи формулируемых в чистом виде в математическом мышлении положений возможно также *преодолеть нескончаемое и в эмпирическом исследовании*. Предвосхищая, познание способно создавать конечные предметы согласно плану; оно может предсказывать по правилам то, что становится действительным в мире, поскольку эта действительность доступна для количественного и механистического мышления. Утверждение принципа такого произведения является действительным познанием в том случае, если из бесконечного множества случаев возможно *in concreto* изъять и развить в подробностях один случай, которого мы желаем для некоторой произвольной цели, а не просто некая схема знания служит для подводящего под понятие названия всех вещей, подходящих под всеобщие родовые понятия. Тогда в теоретическом познании

достигнуто преодоление одной нескончаемости; отбор случая для конкретной реализации этого познания остается делом практики. Это преодоление есть руководствующееся математикой овладение количественно нескончаемым (*Beherrschung des quantitativ Endlosen*). Всякая удача в нем есть *открытие* (*Entdeckung*). Таков метод *естественных наук*.

От этого преодоления нескончаемого сущностно отличается подход (*Zugang*) к бесконечному (*zum Unendlichen*). Взаимосвязи бесконечны в своей нескончаемости, если они составляют не только некое «и-все-таки-опять», как пустое повторение, но означают углубление и усиление. Возможен прогресс опыта, заключающийся не в произвольном повторении, но строящийся на пути к целому. Это целое невозможно предвосхитить при помощи количественного упорядочения частных, но в качественной бесконечности как существовании во времени оно равно неисполнимо и непредсказуемо. Математические методы здесь отказывают. Здесь невозможно найти никакого формального принципа, с помощью которого мы овладевали бы этими взаимосвязями. Нет здесь и завершения, в котором бесконечность становилась бы нашим достоянием. Преодоление нескончаемого есть здесь, скорее, путь исследования, на котором каждое оконечивание становится ступенью для следующего аспекта этой бесконечности. Вместо того, чтобы растекаться в нескончаемостях, овладевать бесконечностями: таково здесь не допускающее однозначного научения и технизации преодоление той границы, которая, как всего лишь перемещенная, возникает перед нами в новом обличье. Так совершается направляемое понимающим духом просветление и усвоение духа и его произведений. Всякая удача есть творящее *расширение своей собственной сущности*. Таков метод *наук о духе*.

В исследовании, при помощи которого мы желаем методически *овладеть* (*Herr werden*) *нескончаемостями*, мы, однако же, неизменно каждый раз вновь *вовлекаемся* в эти нескончаемости. Необходимо каждый раз заново решаться на это и переживать это, чтобы видеть, куда это ведет. Тогда, ужаснувшись срыва в нескончаемое, мы можем *или* применить в частном случае *математический принцип*, овладевающий пустой нескончаемостью – что с окончательностью удастся совершить мысли для всей сферы применимости этого принципа, – или же можно совершить *идейную концентрацию* (*ideenhafte Konzentration*), переводящую познание на пути бесконечного, – а эта концентрация становится процессом, усиливающимся и имеющим в виду свое завершение. Но на *границе* всегда остается *нескончаемость*, которой метод не смог подчинить себе.

Для хода нашего постижения действительности абсолютная нескончаемость и огромное, но конечное число суть фактически одно и то же. Число песчинок на побережье Сицилии – это именно такое

огромное, но конечное число, – при его фактическом подсчете – число с неопределенной погрешностью как границей (*mit einem unbestimmten Spielraum als Grenze*). Число атомов в определенном теле – это точно так же гигантское, но конечное число. *Практически* мы называем *нескончаемым* (*endlos*) то, что не может быть пройдено в течение одной жизни или всей человеческой истории, даже если бы математически его возможно было вычислить наружно в его элементах и возможностях. Нескончаемость действительна для нас только как практическая незавершимость.

**2. Преодоление нескончаемости в действительности.** – Методическое преодоление нескончаемостей было бы невозможно, если бы нескончаемость не была ограничена и постольку преодолена в действительности, как таковой. *Пустая нескончаемость* оказывается методически доступна для математического преодоления (и сам этот методический процесс имеет действительность в исследующем духе); нескончаемость преодолевается в действительности, делаясь *содержательной бесконечностью*, а эта последняя доступна для познания при посредстве идеи. Но эти преодоления терпят крах на *границе абсолютно нескончаемого*. Действительный дух, как присущая, внутренняя бесконечность, противостоит сугубой *жизни*, как некоторой уже внешней для него, рассеянной витальности, в привязанности к нескончаемости которой он сам не может стать целым; в свою очередь, *жизнь*, как соотносённая в себе бесконечность отдельного организма, противостоит неорганической *материи*, как нескончаемости, против которой она утверждает себя как *жизнь*, и в которую она распадается в смерти; а эта *материя*, как она мыслится в естественных науках, имеет основанием и границей всех своих формаций мыслимую лишь математически абсолютную *нескончаемость* (*Wirklicher Geist als gegenwärtige, innerliche Unendlichkeit steht dem bloßen Leben als ihm schon äußerlicher, zerstreuter Vitalität gegenüber, an deren Endlosigkeit gebunden er selbst nicht ganz werden kann; das Leben wieder als in sich bezogene Unendlichkeit des einzelnen Organismus steht der anorganischen Materie als der Endlosigkeit gegenüber, gegen die es sich als Leben behauptet, und an die es im Tode zergeht; und diese Materie, wie sie naturwissenschaftlich gedacht wird, hat die nur mathematisch denkbare absolute Endlosigkeit als Grund und Grenze ihrer jeweiligen Gestaltungen*). Она укрощает нечто нескончаемое, власти которого она вновь и вновь подпадает опять.

Для исследования в жизни и в духе заключена иного рода незавершимость, чем в пустой нескончаемости. В жизни и в духе всякую оконечивающую целость, выдающую себя за нечто завершённое, пронизывают в *нескончаемой череде целевые и смысловые взаимосвязи*. Никакая цель не существует в себе, как объективно действительная, но каждая имеет для нас двоякую границу, – границу *нескончаемости, противоречащей цели* (*zweckwidrige Endlosigkeit*),

и границу *бесконечности*, обосновывающей цель (*zweckbegründende Unendlichkeit*). – Но в то время как нескончаемость не существует действительно, как исполненная нескончаемость, живые организмы и дух действительны, как бесконечность. Эта бесконечность, которая не есть лишь числоподобная нескончаемость, существует для нас, правда, как *целое*, в отдельном организме и отдельном духе; но это целое мы не проникаем мыслью в его бесконечности, – ни в самой наличной в нем бесконечности, ни в бесконечности его взаимосвязей со всем прошедшим жизни и духа.

Каким образом действительна, рядом с механической *нескончаемостью*, *духовная бесконечность*, – это становится ясно вполне отчетливо на контрасте с одной известной мысленной конструкцией:

Внешнее выражение духа в языке возможно при помощи комбинаций из 25 букв. Поскольку же книг с определенным количеством страниц и ограниченным множеством букв алфавита, который ограничен известным числом букв, может быть лишь некоторое конечное называемое число, пусть даже невероятно большое число (имеющее практическую бесконечность), – среди всех этих бессмысленных скоплений букв должно встречаться также исчезающе малое число осмысленных книг, а среди этих последних – действительно созданные и все лишь возможные творения на всех возможных языках. Если бы теперь мы изобрели аппарат, при помощи которого путем взаимной перестановки букв мы могли бы механически производить все эти творения, то, хотя при гигантской скорости работы этому аппарату и потребовалось бы гигантское время, чтобы исчерпать все имеющиеся возможности, и хотя, может быть, даже в эйнштейновском мире не нашлось бы достаточно места для всей этой массы книг, – но абстрактная мысль показывает нам, что среди необходимостей взаимозамены знаков осмысленные произведения языка должны встречаться как очень редкие случаи и как допускающие конечный расчет случайности. И все же эта абстрактная мысль практически неосуществима; ибо все эти духовные творения имелись бы при этом лишь в качестве скоплений букв; невозможно было бы изобрести аппарат, который выбирал бы из всей огромной суммы буквенных скоплений те, которые имеют смысл. Чтобы отыскать среди множества вариантов перестановок букв осмысленную книгу, понадобился бы живой дух. Однако конечным духам никогда не удалось бы найти осмысленную книгу; пусть даже мы могли бы покрыть всю поверхность земного шара известным числом этих книг – мы никогда не получили бы сколько-нибудь значительного шанса встретить среди них имеющую смысл книгу; но если бы конечные духи действительно нашли где-нибудь осмысленную книгу, то с не подлежащей сомнению достоверностью они могли бы трактовать ее как продукт разумного существа. Поэтому от изобретения подобного аппарата пришлось бы отказаться уже

только ввиду практической нескончаемости задачи; ибо ни за какой сопоставимый с фактическими возможностями живого срок времени мы не смогли бы достичь нашей цели внешним путем.

Хотя в действительности жизни и духа вследствие некоторого аппарата нигде не становится действительной практическая нескончаемость (которой еще может быть математическая бесконечность), – однако в мире нам встречаются *повторения*, как пустая масса безразличного при *необозримом множестве вариаций*. Для нас есть нескончаемое, как материал, который, казалось бы, *не повинуется* концентрирующей взаимосвязи духовных смыслоформ (*dem konzentrierenden Zusammenhang geistiger Sinngestaltungen nicht zu gehorchen scheint*). Хотя практическая нескончаемость здесь бывает ограничена и относительно преодолена, но не исключена; но смысл и цель возникают в мире не силой внешнего механизма, как случайность в чуждом по смыслу. Скорее, жизнь и дух представляются нам путем творчества (*ein Weg des Schöpferischen*), на котором осмысленное не избирают из нескончаемого множества случаев, но осуществляют его *скачками* из совершенно *иного корня*.

Но это центрирование в творчестве есть *бесконечность*. В то время, как упомянутый выше аппарат, производящий все взаимные перестановки данного определенного числа букв, сам вполне конечен и прозрачен, его продукты остаются для нас, пусть гигантски огромными, но фактически количественно исчислимыми, и заключают в своем составе языковые произведения, как просто наружные скопления букв, – бесконечность в производительности необозрима. Это не есть нескончаемость механического в исчисляемых вариациях, но бесконечность, которая *соединяет возможность с выбором*, которая не просто производит, а затем выбирает, но выбирает из неосуществленных возможностей еще до их появления, и творит во взаимосвязи неограниченного углубления и усиления. Эту бесконечность невозможно выдумать любой сколь угодно большой конечной комбинацией. Она превосходит даже ту нескончаемость, которой избегает как собственного ложного пути. То, что наружно в произведении из множества букв было заключено в конечные возможности (хотя бы и было практически нескончаемо), то становится здесь созданием продуктивного, концентрирующего духа, который содержит в своей власти (*unter sich*) все это внешнее, и все же сам ни в каком своем творении не достигает совершенства. Он есть движение во времени, раскрывающееся в конечных формах, но он всегда в то же время больше, чем эти формы. Он есть *бесконечность в действительном*, как *процесс преодоления нескончаемого*.

**3. Идея и антиномии.** – Способы присутствия бесконечности в действительности духа – это *идеи*. Будучи непознаваемыми непосредственно, поскольку они непредметны, косвенно являясь в сво-

их созданиях и формах, идеи мы можем назвать, хотя никогда не можем получить уверенность в том, постигли ли мы их и действительно ли различаем их, и суть ли они в основе своей одна идея или много, и в таком случае – сколь именно много, или же бесконечно много существует идей. Поскольку мы не знаем идей, мы просветляем их (*erhellen wir sie*) из познающего отголоска (*erkennender Widerhall*), производящего в нас объективность идей. Причастность идеям есть нечто большее, чем партикулярное, предметное ориентирование в мире. В них мы трансцендируем, но осуществляем это трансцендирование только посредством проникающего глубже ориентирования в мире. Однако в этом ориентировании, после относительного преодоления нескончаемости в идее, границей остается непреодолимая для объективного познания бесконечность.

Поскольку дух встречает в природе и жизни то, что делает возможным осуществление совершающегося в идеях процесса познания, идеи имеют объективное значение, не становясь оттого предметно познаваемыми в ориентировании в мире, как они сами. Тогда идея, как бесконечность, есть в одно и то же время побуждение и граница ориентирования в мире. Если бы мы захотели придать идеям объективное существование, мы впали бы в неразрешимые противоречия.

Эти противоречия выясняются всякий раз уже там, где мы соотносим *нескончаемость с действительностью*, и утверждаем действительное существование или несуществование нескончаемого. Вопрос о взаимном отношении между ними – это основная проблема ищущего границ ориентирования в мире. То, что нескончаемость и действительность (действительность, как объективный состав существования вещей в мире) между собою не сходятся – это постиг Кант в своем учении об антиномиях<sup>1</sup>. Мы должны спросить,

---

<sup>1</sup> Параграф «Система космологических идей» в «Критике чистого разума» отмечает, в частности, что разумная «идея абсолютной целостности касается только изложения *явлений*... Следовательно, явления будут рассматриваться здесь как данные» (*Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1998. С. 360 (В443)). Синтез условий, «образующий регрессивный ряд», «есть лишь идея», и если бы дело ограничивалось только чистыми рассудочными понятиями, весь ряд условий был бы дан для всякого обусловленного; но в области явлений условия «даются посредством последовательного синтеза многообразия наглядного представления» (там же. С.361 (В444)). Этот синтез должен быть завершен – хотя неизвестно, может ли он быть действительно завершен. Идея абсолютной целостности синтеза многообразия в явлении заложена в разуме независимо от этой эмпирической фактической возможности. Эта идея «целостности синтеза» явлений есть идея *мира*; та же идея, как идея «единства в существовании явлений», есть идея *природы* (там же. С. 362 (В447)). Коль скоро ниже Кант поясняет свое трансцендентальное понятие мира как «абсолютную целостность в совокупности существующих вещей» (там же), Ясперс вполне правомерно усматривает исток космологических антиномий Канта

состоит ли действительность из мельчайших частей или делима нескончаемо, существует ли она как замкнутый или как нескончаемый мир, есть мельчайшее и величайшее, или его нет, и т.д. Ни о какой стороне этих альтернатив мы не можем сказать, что она верно выражает дело, но мы должны мыслить обе стороны. Поэтому в нашем ориентировании в мире мы остаемся в пути, перед нами всегда стоит граница, а после ее преодоления – новая граница. В этом ориентировании в мире невозможно найти того, на чем бы как элементе, начале и основании покоился мир; конца и предела оно не достигает. *Если мы хотим мыслить начало и конец, то впадаем в антиномию.* – Напротив, бесконечность и действительность, правда, становятся для нас одним как та одновременно осязаемо реальная и однако непроницаемая насущность (Gegenwart), которая есмы мы сами. Но как только мы желаем придать этой бесконечности, как познаваемому существованию, объективный состав, мы впадаем в противоречия, которые здесь, как единство противоположного в действительности, как сама действительность, становятся границей ориентирования в мире. *Диалектика во всякой изученной духовной действительности* проявляет эти противоречия или скрывает их в замкнутости диалектических закруглений, как мнимых решений.

**4. Нескончаемость и трансценденция.** – Таким образом, ориентирование в мире есть *методическое* преодоление нескончаемостей, в котором они всякий раз возникают перед нами в другом обличье, мир же – *действительное* преодоление нескончаемостей в конечных формах как сущей бесконечности. Мир не есть ни агрегат конечных вещей, ни нескончаемость (Endlosigkeit), но есть этот *процесс из нескончаемого в конечное и наоборот.*

Коль скоро нескончаемое есть граница как ориентирования в мире, так и самого мира, *на этой границе*, вновь и вновь открывающейся как непроницаемое в сущем, объективно ощущаемое только как такая граница, мы *осознаем бытие из иного истока* (wird an dieser Grenze ... Sein aus anderem Ursprung gegenwärtig). Оно постигает себя понятием, выходя в мире за пределы мира, как *экзистенция* в отношении к *трансценденции* (Existenz in bezug auf Transzendenz).

Если бы, напротив, нескончаемость была окончательно преодолена, то мир и познание были бы закончены (vollendet). Именно ее непреодоленность становится теоретическим трамплином трансцендирования, которое, однако, черпает свое содержание из возможной экзистенции, как свободы. Ибо, если бы удалось закруглить мир в самом себе и проникнуть его мыслью как замкнутую действи-

---

в противоположности разумной идеи бесконечности и рассудочного понятия о целокупной действительности как «объективном составе существования вещей в мире». (Прим. перев.).



тельность, то мир был бы вполне только самим собой и довлел себе (*in sich genug*). Он уже ни в каком смысле не был бы явлением, за пределы которого было бы возможно трансцендировать, но был бы сам собою бытием в себе и истоком всего. Таково основное прозрение философии: *Замкнутая действительность мира*, которая, в своей неопределимой нескончаемости, не имела бы в свою очередь основанием некоторую иную действительность мира, но сама была бы своим собственным началом и истоком, как именно она сама, – *отменяла бы всякую трансценденцию* (*höbe die Transzendenz auf*). Поэтому нескончаемость в явлении составляет коррелят к трансценденции, и самое светлое познание в нашем ориентировании в мире должно, как прозрачное для самого себя, пролагать путь через мир к трансценденции.

Ввиду этой корреляции феноменальности (*Erscheinungshaftigkeit*), нескончаемости, бесконечности в ориентировании в мире, с одной стороны, и трансценденции, с другой стороны, всякая *попытка окончивания мирового целого* философски смущает нас; так озадачивает, например, утверждение конечности пространственного мира, утверждение начала времени; допущение мышления о мире, которое вполне обозримо само для себя в некоем замкнутом учении о категориях. Замкнутому и закругленному миру, – наиболее впечатляюще представленному философски у Аристотеля и Гегеля, – в котором свобода сохраняет некоторый смысл только как знание, и не становится экзистенцией, – противостоит подлинная свобода, взирающая на открытый мир проблематичного и опасности, возможности и творчества.

Эта свобода вопрошает все замыкающееся и постольку обозримое: каковы его границы? Оно становится ступенью для движения дальше. Мир не бывает для нее слишком тесен. Экзистенция остается независимой, остается изначальной действительностью, превосходящей всякое ориентирование в мире, какое только может послужить ей; ей свойственно чувство покорения и открытия, однако не произвольного, но совершающегося в зиждущем и потому ответственном движении вперед, находящем рациональное проявление в прогрессе познания и планирования, а историческое проявление – в проникновении знания до настоящей глубины существования, в котором не найти никакого дна.

Экзистенция, как существование, имеет в то же время границей в своем преодолении нескончаемого – волю к нескончаемому, и эта воля так же точно указывает миру на его трансценденцию отрицательно, как временность самой работы преодоления есть положительное указание на нее же.

## Недостижимость единства картины мира

Непосредственное сознание человека и методическая воля исследователя направлены к единству мира. Для первобытного человека мир в его мифической одушевленности есть единое целое, для современного теоретика мир, как механизм, выстраивается из элементарных начал и в сплошной рациональной взаимосвязи. Однако с течением времени все мыслимые единства оказываются единствами в мире, а не единством самого мира. Это последнее, как познанное в единой картине мира как целого, недостижимо. Оно не существует для нас. То, что оно существует в себе, – есть неисполнимое высказывание, абсолютизирующее точку зрения мироориентирующего исследования, поскольку оно мыслит ориентирование в мире завершённым. Но исследование может быть только прервано, оно не может достичь своей воображаемой цели; единство мира истинно для него всякий раз лишь как указатель пути, но не как сущий предмет этого единства.

**1. Четыре сферы действительности в мире.** – Успех исследования показывает, с одной стороны, непредвиденные единства, обнаруживая взаимосвязи доказуемого порядка, – как например, нарастающая унификация в физике, – с другой стороны, именно тем самым он показывает глубокие разрывы (Sprünge) в мире, которые делают не только не более, но все менее вероятной возможность когда-либо привести весь мир к одному знаменателю (auf einen Nenner zu bringen). В этом мире, который не становится для нас каким-либо целым, есть *четыре изначальных мира*. Они отделены друг от друга без какого-либо перехода, и связаны между собою лишь в том, что образуют ряд, в котором каждый мир предполагает как свое условие предшествующий ему мир. Это: *Неорганическая природа*, в ее объемлющей всю действительность закономерности (Gesetzlichkeit); *жизнь*, как организм; *душа*, как переживание; *дух*, как мыслящее, направленное на предметы сознание. Всякий раз имеет место скачок от одного к другому, а не выведение одного из другого. Так, «изначальную организацию» невозможно постичь или произвести ни из какого неорганического существования: Кант признал невозможность «Ньютона травинки (Newton des Grashalms)»<sup>1</sup>. Психическая жизнь (Innerlichkeit) или переживание,

---

<sup>1</sup> «Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать или тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели (keine Absicht geordnet hat)» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 428). (Прим. перев.).

как сознание, невыводимы ни из какого бессознательного существования. Дух, как направленное на предметы сознание, с появляющейся благодаря этому возможностью сознательного умения (*bewußte Geschicklichkeit*) и планомерности отношения к самому себе (*Planmäßigkeit des Sichverhaltens*) есть нечто скачкообразно иное (*sprunghaft Anderes*), нежели простая душевная жизнь; его первая, мгновенная и тут же исчезающая вспышка в изолированных актах интеллигенции еще не есть он сам, ибо остается лишенной развития, и дух обретает существование только как непрерывность ее развертывания (*ist ... noch nicht er selbst, der erst als Kontinuität seiner Entfaltung Dasein hat*).

*Характер действительности* в этом ряду видоизменяется. В каждой из изначальных сфер исследование постигает эмпирическую действительность в присущей ей объективности. Она оказывается специфической, как *измеримость* (*Meßbarkeit*), или как *объективная телеология* живого, или как *выражение души*, или как доступный пониманию смысл духовных *документов*. В ориентировании в мире, чем более ясным и определенным оно становится, тем полнее раскрывается множественность (*Vielfachheit*) мира, а не его единство.

Каждый раз *действительность* некоторой сферы мира получает некий момент *сомнительного*, когда ее соразмеряют с действительностью другой сферы, из которой при этом исходят. Так, *жизнь*, как органическую жизнь, в сравнении с неорганической природой мыслят все же механистически, как простое вещество, подчиняющееся физико-химическим закономерностям; ее лишают того, что в ней есть собственного; в принципе не считают утопическим намерение произвести эту жизнь как некую сложно устроенную машину. Так, далее, ученые ставят под сомнение выражение *души*, как действительность; оно не объективно, как чувственные предметы неорганического мира по мере и числу, и как форма живого по форме и цели; душу включают в состав целого органической жизни, и как психический процесс она представляется тогда, собственно, излишним, приемлемым, но далее неисследимым эпифеноменом органических процессов. Наконец, действительность *духа* разлагают на душевное существование; в то время как акт мышления есть нечто радикально иное, чем простое переживание, переживание акта мышления принимают за его действительность. В каждом из этих примеров одну действительность ошибочно принимают за подлинную действительность, а другую, оставив без внимания то, что составляет ее особенность, включают в состав этой первой действительности. Но если, напротив, *дух считали подлинной действительностью*, то все *другие* ее виды подлежали *сомнению*; они утрачивали свое основанное на самой себе существование и становились моментами духа, который предпосылает себе в них то, что принадлежит ему самому, или является в них в некоторой несо-

вершенной форме. – Однако каждая из этих точек зрения, считающих одну из сфер действительности подлинной действительностью, оказывается в ориентировании в мире элементарно неправа. Все редукции одной сферы к другой вынуждены, вместо того чтобы заниматься исследованием, выдумывать на языке того исследования, которое обращено к некоторой особенной действительности, фантастическую схему другой действительности, перед которой сама эта действительность делается невидимой. А потому ориентирование в мире подтверждает свою подлинность, если ограничивается тем, что специфично для каждой сферы, и признает скачки между различными способами действительности.

Однако четыре сферы действительности не только соседствуют друг с другом в мире. Между ними есть *отношения и взаимозависимости*, которые делают для нас понятной ошибку, вследствие которой эти сферы, вместо того чтобы в полноте их содержания постичь их как таковые, вообще хотели вывести одну из другой, и вследствие которой всякий раз поддавались обману зрения, показывающему переходы там, где на самом деле имеются скачки. Примеров таких *отношений* бесчисленное множество:

Вещества, которые до сих пор вырабатывали только живые организмы и которые теперь синтетически производятся из мертвой материи, изучают как мертвые вещества. Жизнь используют технически, как средство для производства мертвых продуктов, в которых нуждается человек. Изучают эффекты, основанные на действии биологических механизмов, однако сопровождающиеся сознанием, а потому одновременно допускающие физиологическую и психологическую постановку проблем: в кривой труда, кривой утомления, феноменах памяти. Духовные акты исследуют средствами психологии, причем, поскольку вообще что-либо познается, для познания оказываются доступны не сами они, как духовные акты, а та психическая среда, в которой они осуществляются. – Каждый из этих миров *переводит себя* в своих продуктах *в способ существования предшествовавшего ему мира*, – духовные акты – в возникшие вследствие их душевные процессы, душевные процессы – в бессознательные биологические процессы, жизнь – в мертвые вещества. И каждый позже возникающий мир обоснован в своей действительности предшествующим миром: жизнь – неорганическим материалом и его законами, душа – жизнью, дух – душой. Никогда более поздняя сфера не получает существования без предшествующей, но предшествующая существует и без позднейшей.

Итак, мир – это не конгломерат различных сфер, вовсе не соприкасающихся между собою. Наше изначальное сознание взаимной связи всего со всем сохраняется, между тем как при действительном знании это сознание должно во все большей мере утратить свое содержание. Ибо для нашего знания, по мере того как оно становится отчетливее и определеннее, нигде одно не происходит

из другого. Обосновывающее общее должно лежать глубже, нежели то, что доступно для нас как объект в нашем ориентировании в мире. Оно не может наличествовать в том же смысле, как и бытие этих сфер в их особенности. Если мы попытаемся мыслить четыре мира в одном понятии, то мыслим только аналогиями (жизнь как механизм, дух как жизнь, человеческое общество как организм), которые при более пристальном рассмотрении вновь рассеиваются. Не существует никакой познавательной-плодотворной всеобъемлющей *теории мира вообще*. Скорее, напротив, всякое познание достигает успехов, только ограничиваясь одним из миров, благодаря чему только и становится возможным предметно-адекватное образование научных понятий. Мнимо всеобъемлющие теории всегда оказываются всеобъемлющими только для одного из миров, благоприятными для него одного, и вредными для познания других, если их по ошибке переносят на эти другие миры действительности. Так, *механистические* теории были бесконечно плодотворны для изучения неорганического мира, но вредоносными по существу, при полезности в отдельных частностях, для биологического познания; так, *биологическая* теория целого мира в органических картинах мира абсолютно тормозила механистическое познание мертвого вещества, но открывала новые пути для понимания жизни в ее сущности; так, духовные теории – особенно Гегель – много содействовали познанию идеи и истории, но были совершенно слепы к эмпирическому бытию природы, как механической и биологической природы; психологический мир – к которому прикоснулось романтическое мышление – еще не получил самостоятельного осуществления в области исследования и теории; ибо его понимали большей частью или как органическую жизнь, или как дух; фактическое определение этого мира сталкивается в научном исследовании с трудностями, пока еще не преодоленными. – Универсальные теории о мире бывали плодотворны, только если они, ограничивая свой смысл, позволяли определенно познать зависимость существования позднейших сфер действительности и способы их существования в среде предшествующих сфер.

Теория целокупного существования сделалась невозможной по мере того, как ученые получали решительные познавательные результаты в отдельных областях мира. Исследователь неохотно отворачивается от подобных причуд мысли (*Phantastereien*). Они не могут иметь какого-либо смысла как указание пути для ориентирования в мире, но – если вообще имеют какой-то смысл – осмыслены только как спекулятивно-метафизическое толкование шифров, весомость и важность которых следует испытывать по совершенно иным критериям.

**2. Лежащее в основании не имеет единства.** – Наш очевидный, данный нам мир невозможно привести к одному началу. Он простирается в существовании между бесконечно малым и беско-

нечно большим, которые равным образом недоступны нашему созерцанию. Наше непосредственное чувственное восприятие не проникает ни в атомные процессы, ни в неизмеримость мира звезд. Из обоих миров до нас доходят только чувственные знаки. Но для нашей воли к исследованию (*Forschungswillen*) лежащая в основании действительность может быть лишь одной. Тот вид моделирующих представлений, в которых мы пытаемся сделать наглядно доступным для себя то, что лежит в основании, хотя и заимствован из нашего чувственного мира, но он обращен на нечто этот мир объемлющее и включающее его в себя лишь как особый случай. Из сконструированной модели мы логически выводим следствия, наступления которых мы ожидаем и которые мы наблюдаем – или не наблюдаем – в событиях нашего чувственного мира. В случае наступления соответствия между рассчитываемым ожиданием и фактическими констатациями мы считаем обуславливающее наше ожидание, то, что мы мыслили как лежащее в основании, действительностью, постигнутой нами в правильной теории.

Но эти модели дают сбои и в величайшем, и в мельчайшем. В большом – становится проблематичной действительность трехмерного, единственно доступного нашему созерцанию пространства. В малом – никакая модель атома, как образ некоего состоящего из механически соотнесенных с друг другом движущегося тельца, не оказывается вполне состоятельной. Созерцание модели исчезает, остается математическая формула. Не имеющая наглядности (*unanschauliche*) математика, превратившаяся в игру со знаками и долго остававшаяся такой игрой, получила применение в физике. Непостижимое в природе и в математике встречаются: действительность, недоступная никакому созерцанию, допускающая верификацию только в экспериментальных количественных данных как знаках, постигается в математической мысли. Не имеющая наглядности ясность формулы освещает абсолютную темноту. Результаты измерений в нашем мире подтверждают реальность того, что было выдуманно в этой диковинной математике. Это похоже на колдовство. Но от всякого подобного колдовства его отличает совершенная рациональность, непрерывное улучшение результатов в ходе критической самопроверки, относительность всякого достигнутого результата, прозрачность выводов для освобожденного от всякой субъективности рассудка вообще. Здесь не имеет силы никакой произвол, никакой авторитет. Все может быть скорректировано, все надежно лишь на данный момент, все может быть перепроверено в непрерывности всеобщего познания, а значит, являет прямую противоположность магии, и потому, в сравнении с бессилием последней, обладает необозримо широкой действенностью.

Теперь мы можем задать вопрос: есть ли это лежащее в основании нечто – подлинная действительность в-себе сущего мира? Оно мыслится как независимое от нашей субъективности; оно

представляется нам существованием, предстающим нам как сопротивление и как техническая управляемость (Beherrschbarkeit). Но как подлинная действительность оно обнаруживает недостатки. Ибо оно есть действительность одного только неорганического существования, а действительностью другого существования бывает лишь постольку, поскольку и оно также есть материальное существование в пространстве-времени. Далее, оно само не становится единством, но раскалывается на борющиеся друг с другом теории, обладающие каждая относительной правильностью, где-нибудь опять выявляются нестыковки, и они не позволяют теории, в каких бы широких пределах эта теория ни была прежде верна и полезна, успокоиться ни на каком наличном знании о действительности. Действительность принимает эту математическую форму для опыта приложения известного рода методов при познании неорганического мира. Вот и все. Действительность вообще остается неуловимой (unfaßbar).

Возможно, когда-нибудь в будущем исследование застынет и уступит место вере в некоторое ранее добытое наукой познание. В таком случае, правда, единая теория сможет консолидироваться в некоторое, по своему происхождению уже непонятное, обманчивое знание о бытии. Тогда позабудут или проигнорируют незначительные и, казалось бы, не имеющие значения противоречия, зато это единое знание начнут вымыслами. Ибо там, где утрачивается методический смысл знания, существующий лишь в движении исследования, там утрачивается и чистота результатов этого знания.

Таким образом, единства лежащего в основании не удастся найти, даже ограничившись неорганическим существованием, где единственно и уместна мыслимость такой основы. Если та же самая мысль повторяется, хотя и не столь кстати, при изучении жизни, души и духа, то исследователи выдумывают энтелехии живого, бессознательное души, неразумное духа, как то, исходя из чего, по аналогии с каузально-теоретическим мышлением, должна быть постигнута в понятии фактическая действительность. О каком-то единстве бытия здесь могла бы идти речь только при очевидной абсолютизации известного партикулярного аспекта.

Итак, лежащее в основании нигде не бывает единством, но составляет, как средство исследования в различных направлениях, мысленное дополнение непосредственным данным эмпирического опыта. Единство мира должно было бы заключаться прежде всякого исследования в некоем мировом целом, которое бы, как таковое, обнаруживало бы себя для нас; позади такового его обнаружить уже не удастся.

**3. Единство как идея.** – Если и мир, как единство, не составляет ни необходимой предпосылки, ни достижимой цели ориентирования в мире, то всякое исследование в мире действительно лишь как поиск единств, всякий прогресс знания – находка некоторой становящейся единством действительности. Отличать эту дей-

ствительность от аналогий и метафор, которые, хотя они и суть лишь представляющая фантазия, могут однако становиться психологическим корнем действительных открытий, – это задача применяемой в каждом случае эмпирической верификации.

Эти единства получают верификацию как *конечные завершенности* (*endliche Vollständigkeiten*); но эти последние сами – лишь шаги на пути тех *бесконечных единств* или *идей*, которые так же точно направляют нас, как силы, в исследующем ориентировании в мире, как они же предносятся нам, как его цели. Поскольку они не имеют предмета в мире, они субъективны и в то же время объективны, как основа всякого содержательного предметного единства и систематики. Их верификация не совершается непосредственно, но косвенно заключается в плодотворности познания, движущегося вперед благодаря им. На каждой ступени идущего вперед познания эти идеи высказывают в виде относительных порядков, как схемы и принципы. В подобиях и образных представлениях, за которыми они скрываются, они все же наличествуют для сознания как исполнения, не будучи законченными в мире. Они воплощаются (*inkarnieren sich*) в предметном мире, никогда не становясь предметными как собственно они сами, как открывающиеся в бесконечном прогрессе, никогда вполне не дающиеся познанию единства. Не будучи стихией мироориентирующего знания, они составляют его импульс, а затем и его границу. В мышлении идей я трансцендирую по ту сторону ориентирования в мире.

Поскольку идея, в противоположность конечной предметной целостности (*Ganzheit*) и обозримой, упорядочивающей схеме, не может быть завершена (*unvollendbar ist*), она остается удостоверимым в трансцендировании бесконечным истоком всякой определенной целостности и схематизма, как формы ее явления в отдельных случаях. Особенности и истинные, неслучайные систематики научного ориентирования в мире всегда означают поэтому трансцендирование за пределы того, что становится в них систематическим. Если их ошибочно сделают предметом, фиксируют как окончательное знание о вещи, они становятся отбросом (*Abfall*) прошлого трансцендирования, понимавшего само себя в систематиках, которые теперь, лишенные своего истока, сделались пустыми схемами, не имеющими иного смысла, кроме некоторого произвольного порядка.

Путь идеи в ориентировании в мире показывают примеры, в которых каждое замкнутое и завершенное единство может быть лишь шагом на пути, но не может само быть идеей:

а) Все возможные цвета можно вполне обозримо представить в их феноменологическом порядке в *цветовом восьмиугольнике* (*Farbenoktaeder*)<sup>1</sup>. Цветовой восьмиугольник – это конечное завер-

---

<sup>1</sup> В оптике цветовой октаэдр – способ графического изображения системы хроматических цветов, учитывающего как тон цвета, так и его насы-



шение, как единство всех оптических качеств. Наряду с ним стоят, несовместимые с ним, другие доступные нам миры чувств: слух, обоняние и т.д., будучи каждый более или менее отчетливо обозрим сам по себе. Отдельные целости (*Ganzheiten*) побуждают выдвинуть идею тотальности чувств (*Sinnestotalität*), которая бы сделала обозримой всякое вообще только возможное чувственное созерцание живых существ во всей его полноте. Но эта тотальность есть недоступное для нас целое, сравнительно с которым конечные целости отдельных миров чувств суть только фрагменты некоторой относительной замкнутости. К этому целому подталкивают нас генетически спекуляции исследователей, например, спекуляции о происхождении всех чувств из одного-единственного органа чувств, или порядка известных нам миров чувств, по их ступеням и внутренним взаимосвязям. Идея влечет вперед, достигнутые единства представляют шаги на пути: вместо единства идеи – только ее продукт.

Химия, в одном из самых величественных своих открытий, обнаружила *периодическую систему элементов*. Порядок, ручающийся за полноту и позволявший успешно предсказывать открытие донине неизвестных элементов в местах пробелов, производит впечатление завершенности. Но ведь это был только один шаг. Полнота системы, то есть ее завершение самым тяжелым из элементов – ураном, не была постигнута в своей внутренней необходимости. Если бы система была некоторым целым, то ряд элементов, там, где он завершался бы, приходил бы к концу по известной понятной причине. Допустим, когда-нибудь мы сможем постичь понятием это завершение ряда – быть может, такое понимание будет досягаемо для возможного познания на основании современной теории строения атома, – но в ней, помимо этого, есть и новые неадекватности: гетерогенность качественных признаков в рядах элементов, и лишь частичная периодичность подобных качеств, образующих ряды взаимосвязанных элементов, совершенно выделяющаяся особенность углерода (как основания органических соединений), – понять их исходя из системы невозможно. Эта система есть шаг на пути исследования, руководящегося идеей материи как объемлющим основанием, из которого пробивается на свет всякое

---

щенность и светлоту. Получается из плоскостного четырехугольника цветового спектра путем соединения его концов с крайними точками перпендикуляра к этой плоскости, проведенного в обе стороны от плоскости и выражающего светлоту цвета – точками белого и черного, в замкнутую фигуру – октаэдр, которая передает все возможные различия между цветами. Все тона всех цветов располагаются на поверхности граней этого октаэдра; при этом более светлые цвета располагаются на одной стороне, а более темные – на другой. Октаэдр представляет также насыщенность цвета: на плоскости его основания представлены все тона максимально насыщенных цветов спектра. (*Прим. перев.*)

различие и в котором оно, в свою очередь, снимается, достигая единства. Материя как идея не есть вещество механистической картины мира, но тотальность объективного бытия, становящаяся доступной для методического исследования и для бесконечной проблематики наук физики и химии благодаря тому, что они соглашаются руководиться этой идеей. Исследование в них стало бы безыдейным, как только оно абсолютизировало бы некую схему или некий механизм, как якобы последние. Исследование остается в движении, всякий раз обнаруживая для себя, под водительством все той же, по-прежнему остающейся смутной для него, идеи – признаки неадекватности и непостижимости во всякой новой однажды верифицировавшейся систематике или принципе порядка.

б) В обоих этих примерах в познании природы на пути идеи имелась некоторая прозрачная для мысли или исчислимая схематика и относительная полнота. Иное дело, если в науках о духе *сами идеи* становятся предметом эмпирического исследования. Так история наук отыскивает в фактичности исследований идеи, бывшие целью и водителями в этих исследованиях. Однако эти идеи, как и все прочие духовные идеи, бывают предметом исследования не как они сами, но только в их объективном явлении. Цель исследования здесь схватывают из иного истока, и смысл объективности здесь иной. Дух не изучает здесь, как в естествознании, нечто для него в конечном счете непроницаемое, но остается у себя самого. В эмпирически-историческом исследовании он хочет понять, а не открыть основание чуждого для него мира.

Поэтому и *граница* имеет здесь *иной смысл*. Единства, в котором дух был бы закругленным в себе космосом, здесь не достигают. Правда, форма знания, получаемого в науках о духе, есть некое единство, как если бы в нем мы обретали всю полноту насущности (Gegenwart) исторической идеи. Но эта идея есть всегда, во-первых, лишь одна идея среди прочих, она никогда не есть целый дух, а во-вторых, ее осознание (Vergegenwärtigung), хотя на миг и удовлетворительно, всегда бывает в то же время неадекватно, не становясь ни окончательным, ни полным. Ибо, поскольку всякая действительная идея в ее историческом обличье оказывается для мироориентирующего знания в объективном распространении нескончаемой, единство идеи схватывается лишь в логически выводимой конструкции, на границах которой вновь может возникнуть задача более истинной интерпретации ее действительности. При этом всякий раз чувствуют, что всякая идея указывает на свое основание в экзистенциях. Она не существует сама по себе, да и эмпирический состав ее, как ее историческое явление, ориентирование в мире не может привести к единству некоторого основанного на самом себе и без остатка внутренне взаимосвязанного бытия.

Границы единства в изучении духовных идей обнаруживают себя в том, что действительные идеи существуют как исторические

идеи и развертываются во времени. Порой это историчное развертывание идей во времени, в искусстве, поэзии, философии и в отдельных науках принимает вид некоторого относительно замкнутого внутри себя ряда развития (греческая трагедия от Эсхила до Еврипида; греческая скульптура от VI до IV века до н. э. – Прим. перев.; философия от Канта до Гегеля и Шеллинга; искусство от Возрождения до барокко и рококо). Кажется, будто бы относительно внезапный расцвет переживает определенные фазы, чтобы после этого завершиться. Индивид, обычно предоставленный самому себе и неспособный сам по себе составить некое целое, участвует в развитии, которое несет его с собой, делая его больше, но которому и он сам также дает изначальное определение. Если подобные, обширно простирающиеся во времени единства, как исторично действительные единства, кажутся исследователю также и в предметном отношении чем-то закругленно единым, доступным для научного описания и знания, то все же немедленно обнаруживаются их границы, и вновь делают это единство до бесконечности проблематичным.

Всякая мыслительная конструкция, приводящая предмет к единству идеи, должна предстать фальшивой и односторонней, сравнительно с опирающейся на экзистенцию духовной действительностью; если она становится ясной, плодотворной, поучительной, она лишь с тем большей отчетливостью показывает тогда, что исчерпывающей она не является. – Кроме того, идея, как историчная действительность, остается в то же время фрагментом себя самой. Как опирающаяся на экзистенцию, она становится доступной на основании исследования только экзистирующему духу в его собственной историчности, как идея, пробужденная в нем самом, которая одна лишь может задавать мерку для всего исторично фрагментарного, в то время как последним словом объективного познания остаются нескончаемость и отсутствие единства. – Наконец, замкнутость историчной идеи недостижима также и потому, что она вложена в более обширную взаимосвязь духовно-исторической жизни. Как сама она зависима и не бывает только изначальной, так она пробуждает грядущее и влияет на него. Ее начало и конец сами оказываются под вопросом: существуют ли они вообще, и если существуют, то возможно ли постичь конец как внутренне необходимый, или этот конец был вынужден внешним образом.

Прежде всего, достигнутое единство любого рода вновь утрачивает свою определенность и ясность вследствие того методического факта, что хотя, с одной стороны, всякий подобный ряд развития делается тем убедительнее и действительнее, чем ограниченнее тот предмет, который подлежит определению исходя из этого ряда, но что, с другой стороны, все отдельное, в свою очередь, бывает все же верно понято только в общей жизни (*Wandel*) всеобщего и целого духовного мира, единство которого распространяется над всякой отдельной стороной его действительности. Когда рассмат-

риваешь, скажем, формы орнамента в изменении скандинавских пряжек (*nordische Fibeln*), четко ограниченные рисунки выглядят чем-то похожим на морфологию в ботанике; они отчетливо доступны для конкретного изучения; но чем существеннее в известной эпохе живописи и архитектуры становится содержание произведений, тем меньше удаются аналогии. Целое, как «принцип» духа некоторого мира, как только мы напрямую выразим это целое, становится в эмпирическом смысле намного менее действительным, чем особенное и определенное. Высказывания о подобного рода целом сохраняют истину лишь как выражение экзистенциального усвоения, а не как выражения мироориентирующего знания. Поэтому вопрос о том, где здесь место единству идеи, становится настолько неопределенным, что всё, что только остается на полпути между партикулярным, эмпирическим, абсолютно очевидным в своих результатах предметным исследованием и этим экзистенциальным усвоением истоков, доступных в исторических явлениях, оказывается равно сомнительным.

Итак, идеи – это *духовная действительность*. В ориентировании в мире, поскольку в этом ориентировании изучается иное духа, как природа, идеи были не содержанием, а границей, не предметом, а побуждением, не объектом, а задачей. Но поскольку ориентирование в мире овладевает также и духовной действительностью в ее объективном историческом явлении, сами идеи – только что рассмотренным образом – становятся его содержанием. Они и здесь остаются границей, поскольку в теоретическом ориентировании в мире они становятся предметными лишь в своей являющейся объективности, а не как они сами. Идея адекватно объемлется лишь экзистирующим духом, но в таком случае – уже не только теоретически и для ориентирования в мире. Здесь – корень неустрашимой двусторонности всех наук о духе. Или, как науки ориентирования в мире, они утрачивают чистоту, поскольку идея исследователя созвучит (*zusammenklingt*) с идеей изучаемого им в полярности объективности и субъективности, а тем самым покидает область сугубого ориентирования в мире; на этом основано все личное и неповторимое во всех великих произведениях наук о духе; но в дурном случае происходит – при *предательстве объективности* – вырождение исследования в пустоту субъективности. Или же в этом заложена возможность для этих наук стать все же «чистыми» науками; тогда наука застревает в приготовлениях подлинного отношения одной идеи к другой, занятых собиранием и очисткой документов и памятников; но в дурном случае – *утрачивая всякую субъективность* – она вырождается в нескончаемую пустоту и безразличие объективной вещественности.

В мышлении идей совершается превосходение ориентирования в мире у неопределенного множества различных границ. Поскольку без идеи невозможно систематическое ориентирование в мире, идея

же никогда не встречается как вещь в мире, она всякий раз оказывается границей ориентирования в мире в том двояком смысле, что ориентирование в мире получает благодаря ей содержание и связность, но сама она трансцендирует действительный мир.

Идея находит в мире исполнение (*Erfüllung*) и никогда не находит в нем завершения (*Vollendung*). Если замкнутое, обретающее полноту и прозрачность познание кажется нашему взгляду окончательным исполнением некоторой идеи, то это каждый раз не более чем минутное заблуждение. В таких систематических образах полноты идея всего лишь творит для себя границу как исходный пункт, откуда высвечиваются перед исследованием новые задачи, для которых это временное закругление было только одной ступенью.

**4. Единство мира и трансценденция.** – Если бы мир существовал как единство из самого себя (*aus sich selbst daseiend*), а затем был бы и замкнут в себе самом как познаваемый объект, то познавший мир познавал бы все вообще. Вместо того, чтобы мир становился для нас механизмом, или вечно порождающей себя жизнью, или сознательным бытием духа, из которого бы выводилось все, что есть, – все это существует лишь в мире и нигде не закругляется в окончательное целое для нашего познания. Попытки привести все встречающееся нам в ориентировании в мире, природе и духу, к одному принципу, – это не более чем играющие аналогии мысли (*spielende Analogisierungen*). Для ориентирования в мире мир остается множественным и незамкнутым в себе.

В ориентировании в мире становится поэтом подлинно философской позицией стремление избегать любого конструирования целого мира как абсолютного бытия, не переносить на целое всего партикулярные знания и перспективы, знание того, что «целое вообще» для нас не существует. Мы более не позволяем дурачить себя обобщениями и абсолютизациями, столь часто встречающимся утверждениям о природе целого, в которых не только утверждают больше, чем знают, но высказывая которые, не имеют даже никакого знания о смысле этого утверждения.

Вместо того мы, существуя, остаемся для себя возможными экзистенциями в мире. Знание, как всеобщее знание, есть для нас это ориентирование в мире, нигде и никогда не получающее замкнутости; никакое абсолютное познание мира нам неизвестно. Но там, где встречается действительное познание, – там мы приступаем к делу (*greifen wir zu*) и сохраняем свою свободу, в сознании специфического смысла и границы всякого познания.

### **Границы целесообразной деятельности в мире**

Целесообразная деятельность, обращенная к известному успеху в мире, ориентируется на данное, как наличное и возможное. Ориентирование в мире хочет знать не только то, что есть (*was ist*),

но и то, что возможно сделать иначе (*was anders zu machen möglich ist*). Мир есть не только поприще познания сущего, но и поприще оформления и преобразования (*Gestaltung und Verwandlung*). Границы возможной деятельности и осмысленного планирования состоят в известном отношении к границам теоретического ориентирования в мире. Мы ориентируемся на неизменное, чтобы яснее овладеть возможным.

Целесообразная деятельность в мире индивидуально ограничена ситуацией каждого индивида; граница эта переменна. Но и самое крайнее расширение власти, представляемое в правителе мира, которому бы повиновались люди этой планеты и в распоряжении которого имелись бы самые грандиозные технические открытия, наталкивается на принципиальные границы, стоящие в абсолютной неизменности и останавливающие любую деятельность в мире.

**1. Границы в техническом создании (*Machen*), в опеке и воспитании, в политической деятельности.** – Некогда был выдвинут закон, гласящий, что истина нашего познания подтверждается только плодотворностью изменения мира, или, что любого познания, хотя бы оно было значимо и убедительно само по себе, мы ищем, или даже вправе искать, только как средства для изменения мира ради целей жизни. В этом случае познание в *категории каузальности* представляется единственно имеющим некоторое значение, потому что, казалось бы, нашей деятельности может послужить только то, что оказывает причинное действие по законам природы. Однако деятельность – это не только техническое исполнение, но также и опека и воспитание и политическое действие, как деятельность в общности и в борьбе разумных существ. Изменение мира – это не только техническое произведение, но и изменяющее свой вид самопорождение человека (*die sich verwandelnde Selbsterzeugung des Menschen*). Поэтому деятельность ориентируется не только на то, что мы знаем в категории каузальности, но на всякую форму содержания, какую проясняет для нас ориентирование в мире. То, что реально-предметно для нас, обнаруживается в этом ориентировании привязанным к *категориальным неизбежностям* (*kategoriale Unausweichlichkeiten*) вообще, как к формам явления. Эти последние существуют также, как *законы траекторий* и форм, образов и типов, в которых совершается всякая действительность, хотя она и не происходит через их посредство каузально. Вся совокупность ориентирования в мире создает как бы пространство деятельности в мире, с которым соотнесено своеобразие деятельности как *технического устройства* (*technische Veranstaltung*), как *заботы и воспитания*, как *политической деятельности*. Действие не только обусловлено знанием о вещах, но имеет свой исток в сознании действительности, которая есть оно само.

Следует теперь отдать себе отчет в границах целесообразной деятельности в этих трех направлениях:

*Техническое создание* видит разницу между миром, который не может изменить никакая деятельность (миром как совокупностью законов природы), и миром, находящимся в его теперешнем состоянии, который при знании законов природы может быть в частности (*im Einzelnen*) организуем (*gestaltet*) согласно целям в различных направлениях, определяемых нашим выбором. Я вижу мир, как он есть, и вижу, что я могу изменить в мире, именно потому и настолько, что и насколько я знаю его, как он есть. Я признаю существующее вопреки мне как временную или принципиальную границу моего возможного делания (*meines Machenkönnens*). Возможному деланию соответствует определенная и обоснованная возможность предсказания неизбежных событий, к наступлению которых я в таком случае могу подготовиться.

*Границы техники* – это:

а) То, из чего я что-то делаю, должно быть дано. Производство из ничего и *perpetuum mobile* совершенно невозможны;

б) Есть непреходимые количественные границы, например, скорость света, количество данных веществ и энергии, размер машин, которые можно построить из определенного материала по определенной модели;

в) В своем существовании я связан границами жизни, как биологической действительности, границами температуры, поступления пищи и кислорода, атмосферного давления, возможностями сна. Поэтому при всей своей технической деятельности я должен сохранять для себя все эти условия возможности жизни, или – в мире, который уже не предоставляет мне этих условий естественным образом, – производить их для себя, как неперемное условие существования моего малого мира.

Границы техники часто обсуждали, порой их неверно проводили, иногда же – отрицали. Однако высказывавшиеся прежде мнения, например, о невозможности воздухоплавательного корабля, имеют совершенно иной характер, чем, скажем, утверждение о невозможности *perpetuum mobile*.

Хотя для решения этого вопроса у нас еще и не имеется каких-либо осязаемо надежных оснований, однако не стоило бы все же утверждать, будто корабль для путешествия в космическом пространстве невозможен (*Wenn auch noch gar keine handgreiflichen Anhaltspunkte vorhanden sind, würde doch nicht zu behaupten sein, daß ein Schiff durch den Weltraum unmöglich sei*). – Хотя сегодня это и невообразимо, и все же не исключена возможность, что однажды мы окажемся в состоянии взорвать земной шар и пылью развеять его по вселенной. Далее, мы не знаем, ограничены ли мы доступными нам сегодня запасами энергии; уже только освоение энергии атома могло бы невероятно расширить поступление энергии. То, что кажется невозможным, труднее постичь с решительной определенностью, нежели то, что в принципе возможно. Можно нарисовать

картину фантастического господства человека в космическом пространстве; никто не знает, что еще возможно для него. Ибо там, где мы не постигаем с убедительной ясностью невозможность чего-то, там остается возможность (Denn wo die Unmöglichkeit nicht zwingend faßbar wird, ist Möglichkeit). Поэтому с философской точки зрения всегда сохраняет свое значение вопрос о границах, к которым, как временным или принципиальным границам, всегда остается привязано техническое умение и техническая деятельность, по самому своему существу отличная от магии, которая была лишь мечтой.

Техническое действие в смысле возможности делания имеет свою границу в действительностях жизни, души и духа. Сделать можно только то, что прозрачно для познания, как механизм, и что по самому своему материалу в себе безразлично как нечто абсолютно иное, – в противоположность этому, жизнь, душу и дух хотя и нельзя технически создать, но при известных условиях на них можно технически оказывать влияние. Поэтому существенно удерживать в сознании различие между абсолютным аппаратом (Apparat schlechthin) и тем, для чего аппарат существует. Граница того, что я вообще могу превратить в аппарат и осуществить с его помощью, хотя и составляет границу технического создания, но еще не границу деятельности вообще.

Между техническим владением вещами (technisches Beherrschen der Dinge) и свободной коммуникацией экзистенций лежит еще поприще *заботы* (Pfleger) и *воспитания*: здесь иное хотя и трактуют еще как объект, однако признают в его самосущности (Eigenwesen). В заботе и воспитании мы ожидаем изначальности от иного, вступаем с опекаемым (растение, животное) в своего рода обиход (Umgang), который без языка представляет аналог вопроса и ответа; в отношении к воспитуемому мы образуем цели и методы воспитания, прислушиваясь к нему и позволяя ему направлять наши действия, хотя сам он о том и не знает (dem Erzogenen gegenüber erwachsen Ziele und Methoden durch ein Hinhorchen und Sichleitenlassen von ihm, ohne daß er es weiß).

Граница этой деятельности установлена, в том числе, в самом ее принципе: Условием целенаправленного целеполагания (zweckhaften Zielsetzens) со стороны того, кто заботится или воспитывает, остается самостоятельность (Eigenständigkeit) иного. Вследствие своих действий он может изменить не только метод, но и самую цель их, заново открывая в них для себя самостоятельность своего предмета (durch neues Offenbarwerden der Eigenständigkeit seines Gegenstandes).

Однако остается возможно трактовать как механически используемый материал то, что в себе есть жизнь, душа, дух. Тогда специфическая граница деятельности открывается в силу неадекватности метода материалу в типически обманутых ожиданиях (воспитуемый проявляет возмущение) и в разрушении самостоятельных



единиц (живое гибнет, воспитуемый подвергается простой дрессировке). Правда, можно с ограниченной уверенностью утверждать, что репродуцируемые методики имеют определенный успех, более всего – в биологии; в разведении растений и животных деятельность приближается по характеру к техническому действию, но все же и тогда специфическое дарование заводчика отличает ее от чисто технической; всего меньше эта уверенность там, где речь идет о человеке, который, как существо историческое, меняется и сам со всяким опытом, который он переживает и осознает, а потому и не становится устойчивым объектом сам для себя; в его сущности заложено то, что ее познание меняет ее самое непредсказуемым образом.

*Политической* мы называем *деятельность*, обращенную на волю других людей, поскольку их действия значимым образом участвуют в производстве нашего мира (*Wir nennen politisch das Handeln in bezug auf den Willen anderer Menschen, sofern deren Tun an der Hervorbringung unserer Welt relevant beteiligt ist*). В этой деятельности пробуждается и образуется воля совместно действующих, и противодействуют противнику, т.е. заключающемуся в некоторой воле сопротивлению. *Границы* этой деятельности – это:

а) Необозримость реальных условий и фактического и возможного воления всех вовлеченных в деятельность как ее субъекты и объекты приводит к тому, что возможное и запланированное может всякий раз оказаться бесконечно многосторонним, и что наступающая действительность в целом со всеми ее последствиями всегда оказывается также иной, нежели та, которой кто-нибудь желал достичь;

б) Действительность, с которой мы действуем, сама не является окончательной, как некая прочная база, из которой мы могли бы исходить как из некоторого материала; но эта действительность сама ретроспективно делается иной под воздействием тех целей, которые мы ставим перед нею. В отношении к ней я не могу высказать никакого ожидания, которое бы было объективно устойчиво; ибо уже сообщение этого ожидания, осознание грозящих или желательных возможностей изменяет события – изменяет их, может быть, так, что теперь не происходит то, что произошло бы непременно, если бы все это осталось неосознанным;

в) Помимо мотивов, доступных познанию психологии и социологии, на этот мир воздействует безусловность экзистенции и духовность идей (*die Geistigkeit der Ideen*). На них решительно невозможно полагаться, но можно только *рисковать* в непрерывном, постоянно обновляющемся и изменяющемся соприкосновении (*Fühlung*) с ними. Доступные общему пониманию мотивы и рационально объективируемые смысловые возможности имеют своей границей непонятное (*das Unverstehbare*). Это последнее, как обуславливающий момент, отчасти может быть познаваемо извне в географиче-

ских, технических, метеорологических, психологических факторах и в ограниченном объеме поддается управлению по типу технической деятельности. Но, с другой стороны, это непонятное, как идея и как экзистенция, есть то, чем нужно овладевать в участии и в коммуникации, а не то, что объективно доступно для сугубо пассивного наблюдения. В политической деятельности я, как свободное существо, из некоторой конкретной позитивности вступаю с другими свободными существами в отношении, которое составляет в одно и то же время границу и исток этой деятельности;

г) Политический деятель движется в потоке, который объективно выглядит как последовательность событий, но который в глубине определяется в то же время свободными решениями. Его воля влечет его туда, где *собственно принимают решения*, и развитие ситуаций может на миг поставить его у руля. Там он может получить возможность направлять движение мира, но, может быть, пусть и никогда не бесследно в объективном смысле, растратить эту свою власть впустую. Или же, действуя, он может делать так, что его жизнь как бы срастается воедино с историческим процессом. Даже в самом благоприятном случае остается сопротивление в собственной среде и в противнике, остается краткость индивидуальной жизни и изменчивость всех ситуаций, так что его собственное дело остается незавершенным и, если продолжается силами других, претерпевает также коренное преобразование.

**2. Утопия завершеного устройства мира и трансценденция.** – Утопическая мысль, будто мир есть нечто целое и может быть завершен как целое, обманом напрашивается у нас чаще, чем мы готовы в этом признаться, как самоочевидная предпосылка, так что мы отказываем ей в согласии только там, где эту мысль внятно высказывают вслух. В принципе мир, пусть и не действительно при нынешнем состоянии нашего знания, все же обозрим, как полагают тогда; поэтому необходимо только, насколько это в наших силах, *правильно устроить* мир на основе завершеного познания и на основе всеобщезначимого идеала. Пусть это и бесконечная задача, но это в принципе возможная задача, как *истинная идея*. Мы хотели бы тогда отменить смерть, или сделать ее, по крайней мере, безразличным и безболезненным угасанием в том самом преклонном возрасте, когда даже и воля к существованию уже ничего не волит. Мы хотели бы тогда отменить борьбу и навсегда привести человечество в некоторое окончательное состояние при помощи совершенного порядка устройства его заботы о собственном существовании. Мы хотели бы техническими средствами овладеть миром и осмысленно и однозначно направлять всякое движение вещества в соответствии с волей человека.

Смысл этих мыслей неистинен, поскольку, во-первых, всякая деятельность терпит крах из-за своих границ, а во-вторых, мир не является обозримым не только фактически, но и в принципе. Ибо

всякое познание и действие пребывает в мире, оно никогда не обзревает весь мир и не господствует над ним, разве только в собственном воображении.

Эта мысль, как идея бесконечной задачи правильного устройства мира, бывает каждый раз истинной в отношении к ограниченным явлениям в мире, но не в отношении к миру вообще, которого, как возможного предмета и возможной цели, и не существует.

Если бы совершенное и окончательное устройство мира было осмысленной целью существования, то как имманентное исполнение оно было бы абсолютным бытием. Трансценденция была бы взглядом в абсолютное ничто. В таком случае была бы непостижима, и даже была бы лишь бессмыслицей и обманом, та абсолютная деятельность, которая выступает в явлении как трансцендирование возможной экзистенции в существовании к самой себе в достоверном сознании некоторого бытия. Ибо целесообразная деятельность постижима в своей цели и оправдана своим успехом; конечная цель стабильного и совершенного мироустройства, как знаемая цель, могла бы поэтому дать достаточный объективный масштаб и смысл всякой деятельности. Но безусловная деятельность совершается только в среде целесообразной деятельности, не будучи достаточно определена и обоснована самим целями этой последней; в успехе или неудаче она не находит окончательного критерия своей истины, но предстоит своей трансценденции, как подлинному бытию.

У границ целесообразной деятельности в мире открывается возможность такого бытия, которое как являющееся существование в мире удостоверяется в самом себе через трансцендирование по ту сторону всякой цели как конечной цели.

**3. Пример: терапия в медицине.** На примере обращения врача с больным можно прояснить теоретические и практические границы ориентирования в мире, которые показывает нам всякая деятельность в обращении с людьми. Терапия включает в себе обширную сферу от технического оказания помощи путем наложения повязки вплоть до так называемой психотерапии. Под общим названием «терапии» оказывается соединено разнородное, где одно служит границей для другого.

а) Больное тело, как и все живое, существует благодаря многосложному механизму, функцию которого можно раскрыть методами физиологии, а его субстрат – физическими и химическими методами, однако всегда лишь отчасти. Поскольку в этом механизме случаются нарушения, в ряде случаев удается технически вновь привести его в движение, подобно некоторой машине, – хотя каждый раз лишь при содействии жизни. Хирургические операции устраняют механические препятствия, создают новые механические возможности, удаляют субстанции, выделяющие опасные вещества, или оказывают уничтожающее действие вследствие своего роста.

Потерю жизненно необходимых веществ восполняет поступление этих веществ в организм в форме препаратов и т.д.;

б) Но только тело, как жизнь, впервые порождает свои механизмы. Хотя жизнь как таковую нигде не удастся постичь вполне, однако способы проявления ее закономерностей отчасти доступны наблюдению настолько, что определенные ожидания оказываются в частном случае обоснованными. За этой жизнью мы ухаживаем, лечим ее, раздражаем ее физическими и химическими воздействиями, представляющими собою в то же время планомерное изменение условий окружающей ее среды, – в ожидании, что жизнь будет изменяться в желательном для нас направлении. Таким образом, на основании общих эмпирических познаний, мы лечим тело как жизнь известными нам средствами согласно объективным целям. Но при технических операциях с ним остается риск, обусловленный тем, что в то же время мы имеем здесь дело со всегда отчасти непредсказуемой жизнью (*um das nie ganz berechenbare Leben*). В любом лечении, обращаемом на самую жизнь, всякое наше действие будет и останется попыткой – в том принципиальнейшем смысле слова, что его приходится изменять с минуты на минуту, смотря по его действию. Уже в той технической деятельности, которая держится пределов неорганического мира, необходимо не только мышление и расчет, но наряду с ними – и искусство, проявляющееся в синтетическом планировании на основе предсказуемостей (*Berechenbarkeiten*); в специфически биологической деятельности получает значение другое искусство, которое со своим, никогда до конца не рационализируемым, зорким пониманием живого, основывается на инстинкте чуткости к самой жизни (*die mit einem nie restlos rationalisierbaren Blick für das Lebendige sich auf einen Instinkt des Erfühlens des Lebens selbst gründet*). Эта способность, развитая у разных людей в чрезвычайно различной степени, лишь изредка достигает исконной уверенности у прирожденного врача.

Кроме того, жизнь человека не является чисто объективной, как жизнь животного, – но составляет одно с доступной пониманию душой, которая так же точно зависит от тела, как и сама, со своей стороны, определяет его. Но постижение души – это опять принципиально новый род деятельности, пользующейся коммуникацией врача с больным и принимающей многие формы, требующие принципиального различия:

в) Больного совершенно безличным образом признают в качестве самостоятельного разумного существа, желающего знать о том, что происходит (*im Gange ist*) с его телом. Врач, на основе своих знаний, дает рациональное сообщение о результатах своих обследований и их значении в применении общего знания к телу больного как частному случаю. Это знание он представляет без каких-либо оговорок, таким, как оно представляется ему самому, предоставляя

его самостоятельному и свободному другому для применения и внутренней переработки.

Здесь, однако, возникают трудности. Другой человек не пребывает в отвлеченности от своего телесно-витального существования; он воспринимает то, что услышал, соответственно своим собственным мыслительным навыкам и привычкам, а кроме того, присущему ему способу пугаться. Понимание им своей болезни оказывается небезразличным для самого телесного существования. Знание и настроение, ожидание и опасение, наблюдение и мнение человека оказывают необозримо разнообразное влияние на жизнь его тела. Врач только предполагает, будто обращается к некоторой отвлеченно для себя существующей личности, свободно противостоящей своему собственному телу, которое, в свою очередь, функционирует само по себе как здоровое или больное тело. Своими сообщениями врач воздействует на само это тело; и только в идеальном предельном случае бывает так, что свободная личность может, несмотря на делаемые ей сообщения и на основании поступающих к ней знаний, невозмутимо и по собственной воле оказывать исключительно благоприятное витальное воздействие на собственное тело.

К этому присоединяется, во-вторых, то, что способы знания в большинстве случаев остаются неизвестны ни врачу, ни больному. Что является лишь вероятным; каковы основания знания, какие существуют возможности; недостоверность и относительность общего представления о жизни, которым человек располагает как чем-то самоочевидным; – всего этого ни тот, ни другой не различают. Они принимают за мнимое знание и за нечто неизбежное то, что еще заключает в себе, однако, совершенно определенные аспекты относительности.

Только тот, чья душа способна критически удерживать в витании нерешенности объективное знание, при всей однозначной вере в подлинную науку не впадать однако в суеверное поклонение науке, может остаться господином своего знания. Только тот, кто, вместо того чтобы хвататься за соломинку, видит еще в мнимо неизбежном присущий всему эмпирическому остаток проблематичности, кто привык смотреть в лицо опасностям как возможностям, в состоянии будет, несмотря на эти опасности, сделать планируя для будущего то, что разумно обосновано, и жить в настоящем перед лицом возможной или наверное грозящей гибели (*planend für die Zukunft zu tun, was sinnvoll begründet ist, und angesichts des möglichen oder sicheren Untergangs gegenwärtig zu leben*).

Страх болезни и нередко трудно преодолимая потребность врача видеть объективной также и свою нужность и важность, соединяясь, приводят к нескончаемым тратам времени и сил на терапевтические меры, которые, будучи сами по себе безразличны или даже вредны, оказывают благоприятное действие на больного только

в суггестивном смысле, или потому, что создают у него удовлетворение от того, что вообще что-то делается. Это – порочный круг между врачом и пациентом: Врач ограничивает свое сообщение в одобренной больным авторитетной форме. Предпосылкой этого негласно выраженного врачу одобрения служит оглядка на страх больного, а также негласное смешение совершенства предметного знания и умения со слепым доверием этим знанию и умению, желательным для обоих партнеров. Страх и авторитет врача взаимно порождают друг друга. Если страх остается не укрощенным, от этого страдает авторитет; врач, при том же уровне объективного предметного знания, теряет уверенность. Но если из-за этой неуверенности он позволит себе уронить маску своего авторитета, страх возрастает вновь – может быть, до огромной силы, – и врач в подобной ситуации становится невозможен. Щепетильность авторитетного врача, в случае если его указаниям не следуют вполне и во всем, и чувствительность больного, в случае если врач бывает не уверен в своих суждениях, взаимно обуславливают друг друга. И тогда в этом порочном кругу может произойти даже такое обращение, при котором больному приходится лечить щепетильность или глупость своего врача, или врачу приходится бороться с принятыми им же самим мерами, чтобы избавить больного от его страхов. Вследствие этого круга оказывается возможно, что один врач склонен сделать болезнь содержанием жизни своего больного, а другому всего важнее то, как сделать самого себя ненужным для больного и тем самым разорвать этот круг. Невероятно разнообразное по формам развитие, все абсурдности в действительной терапевтической практике, в которой истинная и обоснованная рациональная помощь больному составляет при всем величии только незначительный анклав, оказывающий, впрочем, поразительно сильное действие, издавна приводили к тому, что врач начинает воздерживаться от того, чтобы открыто говорить о своих находках и мнениях, и начинает положительно «лечить» душу больного:

г) Теперь с точки зрения медицинского знания будто бы оказывается возможно увидеть больного как целое из тела и души. Душевное лечение становится элементом терапии. Больному не только не говорят более начистоту о том, что знает и что думает врач, но каждое слово, каждая мера, каждое действие должно быть отныне в принципе рассчитано на то, чтобы оказать психическое действие на больного. Соответственно известным фундаментальным представлениям о человеке – остающимся большей частью непроясненными, – соответственно условным правилам, традиционным представлениям о желательном, пригодном и о счастье человека, этот человек становится теперь, казалось бы, как некоторое целое объектом врачебного воздействия, в том смысле, что всякий поступок врача должен быть соразмерен как средство для цели. Врач и пациент на самом деле совершенно друг от друга далеки, причем

пациенту кажется, будто он чувствует человеческую близость, а врач довел отстранение (*Distanzierung*) до внутреннего прекращения коммуникации с больным. Ибо врач уже не говорит от своего лица как он сам, но делает себя простой функцией в процессе лечения. Фактически исполнить этого невозможно, поскольку в дело всегда вмешивается субъективность человеческих симпатий и антипатий, и поскольку, прежде всего, сам врач, чтобы оказывать душевное воздействие, должен предстать естественным и витально-присутствующим, что могло бы удаться ему только при исключительном даре жестикуляции и притворства.

Объективирование приводит к созданию правил, которые врач использует, как всякие другие правила лечения, хотя они совершенно инородны по смыслу. Так называемая «ошеломляющая терапия (*Übergumpelungstherapie*)»<sup>1</sup>, электрический фокус-покус – впечатление от которого при суеверной вере в науку или при суеверии, обращенном против науки, позволяет достигать суггестивного эффекта, – принудительная смена жизненной обстановки, – таковы рецепты этой методики попыток, проб и случайных удач. Эти процедуры, как таковые, имеют ограниченную практическую полезность, хотя здесь и невозможно совершенствующееся развитие и новый опыт.

Даже если эти объективации и правила становятся, по видимости, свободнее, проникая, казалось бы, в качестве богато разработанной понимающей психологии во внутренний мир и его подлинные основания, здесь всегда остается та неадекватность, что человека принимают как объект, правда, по видимости в стихии коммуникации, но человек считается здесь не самим собою, а только случаем правила. Здесь складывается современный аналог старинной камеры пыток, подвергают ли при этом людей, как во время войны, против их воли фактическому сочетанию невыносимых болевых ощущений от электрического тока, принудительных строевых занятий и гипноза, чтобы излечить их от нарушений нервной системы, или же им – по их собственной или почти собственной воле – навязывают переживания из детства, дикие сексуальные вождедения и тому подобное, утверждая при этом, что отчетливое воспоминание обо всем этом сможет излечить их.

Здесь врач снова сознает, что наткнулся на границу и на мгновение в несведущей наивности переступил эту границу. Человек как целое не допускает объективации. Поскольку он объективируем, он

---

<sup>1</sup> Под «ошеломляющей терапией» может иметься в виду либо психотерапевтическое воздействие на пациента, застающее его «врасплох» и оказывающее желательный эффект при различных психогенных нарушениях систем организма, либо вошедшая в употребление в 1920-е–1940-е годы электрошоковая терапия в психиатрической и невропатологической практике, применяемая для лечения депрессий и до сих пор вызывающая ожесточенные дискуссии среди специалистов, как очевидное насилие над пациентом («электрический фокус-покус»). (Прим. перев.).

есть предмет в ориентировании в мире, но как таковой он также никогда не есть он сам. В отношении к нему как объекту можно действовать путем рассудочного внешнего устройства (*Arrangieren*) соответственно правилам и опыту. В отношении к нему самому – т.е. к нему как возможной экзистенции – я могу действовать лишь в историчной конкретности, в которой никто не является уже «случаем», но в которой совершается судьба и просветление судьбы. Теперь уже недопустимо более смешивать объективно-предметное в человеке как действительном в эмпирическом смысле, и его самого, как являющуюся в коммуникации экзистенцию. Первое поддается изучению, может быть универсализовано, подведено под правила; но вторая всегда лишь исторична и не знает универсализаций. С первым возможно обращение средствами техники, ухода и искусства, вторую можно разворачивать только в общности экзистенциальной судьбы;

д) Поэтому последним средством для врача и больного остается экзистенциальная коммуникация: врач принимает и на себя судьбу своего больного. Теперь он занял новую позицию: релятивизируя все свои прежние методы, он знает экзистенциально изначальное, не допускающее обоснования и сообщения по правилу, умолчание и слово (*Verschweigen und Sagen*). Больной для него теперь уже и не доступен познанию и лечению, как целое, и не может быть совершенно безлично и безразлично признан отвлеченным для себя существующим лицом и предоставлен затем самому себе. Теперь врач ищет и вопрошает от свободы к свободе, но не стремится ни опекать, ни выдвигать абстрактные требования. Врач ответственно сознает в себе, что он в ответе за умолчание и за слово, – тогда как прежде он или полагал себя имеющим право на безграничную откровенность, когда предоставлял другому ему самому, и перекладывал на другого всю ответственность за воздействие своих слов, совершенно устраняя свою собственную ответственность, – или же, наоборот, полагал себя в полном праве в каждом случае умолчания, поскольку-де больному не нужно знать ничего, кроме того, что непременно необходимо ему для выздоровления, причем свободы другого уже не признавали, более того, врач исходил из предположения, что вполне постигает его. Теперь же умолчание оказывается столь же виновным, как и слово, если умалчивают или говорят просто рассудочно, не зная общности судьбы и историчного сознания. Не только умолчание и слово, но и каждое требование и негласное вменение, всякий вопрос и целеполагание попадает в этот историчный процесс коммуникации двух экзистенций, противостоящих друг другу как врач и больной. Деятельность на основе взаимоотношения цели и средств становится основой и средой. То, что объективно есть лишь попытка, экзистенциально становится риском в процессе общности существования (*Was objektiv ein Versuch ist, wird existentiell zum Wagnis im gemeinschaftlichen Prozeß des Daseins*).



Здесь есть историчное мгновение и созревание. Врач – не техник и не спаситель, но экзистенция для экзистенции, бранный человек рядом с другим человеком, вносящий достоинство и свободу в другом и в самом себе в действительное бытие и признающий их мерилом. Здесь уже нет более окончательных решений, и нет ничего правильного, а есть любовь к благородным существам в нас, которая не есть однако лишь сострадательная любовь к Божьей твари, творящая дела милосердия, не вкладывая в них своей самости, при недостатке подлинного участия – а потому унижая и оскорбляя другого человека (Es gibt keine endgültigen Lösungen mehr, und nicht mehr das Richtige, aber die Liebe zum adligen Wesen in uns, nicht als die nur mitleidende Liebe zur Kreatur, die sich ohne Einsatz des eigenen Selbst karitativ bei Mangel wahrhafter Beteiligung – darum den Anderen herabsetzend und kränkend – betätigt).

Если мы окинем взглядом эти направления деятельности врача, которые словно бы случайно оказались собранными вместе под общим именем «терапии», то увидим, как каждое направление наталкивается на свою границу там, где испытывает нарушения оттого, что поперек дороги встает что-то другое, что, в свою очередь, делает возможной некоторую новую деятельность: в сугубо технически-механическом это жизнь, в области жизни – душа, в области души – возможная экзистенция. Но эта последняя ни в какой форме не становится предметом ориентирования в мире, которое в понимающем рассмотрении души достигает крайнего возможного своего предела, однако не замыкаясь; ибо это рассмотрение не исчерпывает человека.

Но для деятельности терапевта к этому присоединяется и общая граница: ни один врач физически и экзистенциально не в состоянии постигнуть своих пациентов во всей целокупности этих ясно различающихся направлений. Правда, в своей чисто технически-механической деятельности он вынужден думать о жизни, которая должна помочь ему добиться нужного результата. Достичь этого он может. Но в области жизни он должен думать о душе, которую всегда также затрагивает каждое его действие, каждое его вмешательство. Это уже труднее. Но совершенно невозможно – вступить со всеми своими больными в экзистенциальную коммуникацию. Поэтому деятельность терапевта постоянно принуждена идти на практические компромиссы: «экранируя» все более поздние направления работы, более или менее ограничиваться в мысли и действии только технической и биологической областью. Если речь не идет о таких нарушениях телесной жизни, которые фактически и по мнению пациента мелки и несущественны, но болезнь затрагивает человека как целое, врачу на каждом шагу придется мириться с неадекватностями и страдать от неизбежной неправильности своих действий: он оставляет в неприкосновенности душу – и все же, сам не зная того, воздействует на нее. Он лечит душу и делает фор-

мально-предметным то, что, как экзистенция, никогда не может стать предметом. И он видит, что в человеке существенно и даже составляет его подлинное существо то, что пребывает по ту сторону всякого ориентирования в мире: возможная экзистенция. Только при ясном знании и различении он может сохранить искренность и быть готовым к экзистенциальной коммуникации там, где она возможна и необходима ему; тогда он может соблюсти свои границы и не прибегать к мучениям больного, если он не в силах добиться окончательного результата.

Для больного же врач – это не машина, которая приносит здоровье и которой за это платят. Каково внутреннее отношение больного к врачу, и чего больной от него ожидает, – это определяет характер развивающейся здесь коммуникации. Воля к авторитету и убедительной достоверности, слепое стремление помочь и слепая вера в окончательную возможность этой помощи, становящийся абсолютным страх принуждают врача к тому, чтобы в любом случае что-то предпринимать терапевтически, чтобы «лечить» больного, не думая о его экзистенции, чтобы сжалиться над больным в простом сострадании милосердия, – и при этом неизбежно презирать его. Но ясность и обдуманность сознания пациента, и его оправданное желание, чтобы его лечили рационально, без опоры на теорию и предрассудки и на простые привычки, принуждают врача к тому, чтобы дать ответ и обосновать свои действия, а нередко и даже большей частью к тому, чтобы вовсе ничего не делать и ограничиться одним наблюдением. Анекдот об Аристотеле, который ответил своему врачу на его предписания: «я так и сделаю, если ты сообщишь мне основания своих предложений, и я пойму их»<sup>1</sup>, характеризует эту позицию так же точно, как обоснованное, отнюдь не только спонтанное желание врача и больных обращаться в неясных ситуациях за консультацией к другому врачу и свободно обсуждать положение дел. Здесь врач так же перестает быть авторитетом для больного, как там он должен был оставаться авторитетом против своей воли. Только в этом случае утраты авторитета открывается возможность для экзистенциальной коммуникации.

Действительность показывает нам намного более разнообразные отношения между врачом и пациентом, но немногого сказанного выше достаточно, чтобы сделать понятным читателю утверждение, что сам врач является судьбой для своего больного в том смысле, что больной отчасти сам собою вызывает эту судьбу, отчасти же преднаходит ее как встречающееся ему бытие врача.

---

<sup>1</sup> Об Аристотеле рассказывали, что, когда он однажды был болен и врач прописал ему какие-то лекарства, философ сказал ему: «Не обращай со мной как с простым пастухом или землепашцем. Объясни сначала, почему ты мне их даешь. Тогда я готов тебя слушать». (*Прим. перев.*)

## Смысл науки

Ориентирование в мире есть наука, поскольку познанное в нем убедительно по замыслу и по критическому методу. Убедительно правильного как такового существует сколько угодно и нескончаемо много; для науки эта правильность еще безразлична; нет смысла желать узнать это правильное как таковое. Но сам смысл науки, коль скоро этот смысл должен непременно иметься там, где страстно занимаются исследованиями, уже не может быть научно доказан. Кто хочет получить ответ на вопрос о смысле науки, и за отсутствием доказуемого ответа отвергнет этот смысл и не станет более заботиться о науке, – опровергнуть того невозможно. Прояснение смысла в фактически совершаемой науке – это только философская возможность. Как объективный мир не закругляется в самом себе и не имеет понятного бытования через самого себя, так и знание о нем не имеет опоры в самом себе; оно указывает за свои пределы. Правда, наука простирается не дальше, чем само убедительное знание, но в то же время наука есть нечто большее. Выяснение этого «больше» приводит не к доказательствам, но к призыву: постичь смысл науки.

**1. Науки связаны друг с другом в единство знания** (Daß Wissenschaften zusammengehören zur Einheit des Wissens). – В древности из целительской практики возникла медицина, из строительства – техника и математика, из мореходства – география. В эпоху перехода от средневековья к Возрождению мастерские и шахты были местом приобретения знаний и открытий. Из общественной жизни античности кристаллизовалось прагматическое знание в виде риторики, политики, юриспруденции. Здесь, как и в задачах современного общества, лежат корни государственных наук нашего времени. Из мировоззренчески обусловленных импульсов возникают особые науки: из гуманизма – филология, из церковной религии – богословие.

Так всякое знание возникло из практики особенного существования. Первично здесь желание знать и определенная цель. То же, что науки связаны друг с другом в единство, не составляет первоначальной мысли; только после того как было накоплено знание, *философский вопрос* объемлет взаимную связанность всякого знания. Тогда знание становится целым в философском космосе, из которого затем вновь отщепляются одна наука за другой, чтобы, наконец, пойти каждая своим собственным путем, по видимости без помощи философии. Последующие частные науки исторически коренятся как в практике, так и в мыслительном конституировании и обособлении из философского мироздания.

Знание, – там, где оно остается привязанным к цели и тесноте особенного существования, – не имеет причин задавать вопроса о своем смысле, поскольку этот смысл уже получает практиче-

ское исполнение. Знание как знание приобретает значение только благодаря философии и дает себе ответ на вопрос о своем собственном смысле, сознавая свою универсальную взаимную связанность.

Знание в практике ищет *надежности*, чтобы, полагаясь на объективное, фактическое, суметь устроить деятельность согласно рассчитанным ожиданиям. Знание, как *удостоверение* моего бытия, бытия вообще, отыскивает себя на пути, ведущем за пределы всего действительного и особенного. *Надежность* всегда бывает лишь партикулярной, ограниченной; в конце концов она подводит нас; кто верит, что в ней есть бытие, того разочарование повергает в отчаяние. *Удостоверение* же ищет целокупности (Totalität), которая ничего не исключает, но и никогда не может быть с окончательностью охвачена мыслью. Только из подлинного желания удостовериться происходит воля ко *всякому* знанию, потому что от удостоверения не должна ускользнуть ни одна существенная черта бытия, и из него происходит идея единства наук. Из воли к надежности возникает интерес к знанию, поскольку оно дает эту всегда ограниченную надежность; для философствования надежность есть только ступень.

Таким образом, смысл науки связан с *единством* наук. Без этого единства смысл может быть получен лишь в отношении к партикулярным и техническим аспектам некоторой цели. Поэтому вопрос о единстве – это основной вопрос философствования о смысле науки. На первый взгляд, это единство получают, указывая *общие* черты *всякого* знания. Если знание необходимо связано со своим выражением в *суждениях*, подчиненных законам формальной логики, то это значит, правда, что эти законы, как логическая форма, составляют неотъемлемое условие всякого знания, но склоняет также к ошибочной мысли, видящей истину в суждении, а наконец, и к тому, чтобы характеризовать единство наук формальными, логическими рассуждениями. Это общее еще не есть единство. Этот могучий импульс, влекущий к знанию *как знанию*, в отличие от овладения отдельными знаниями для особенных целей, из этого общего постичь в понятии невозможно. Он не может возникать из формальных всеобщностей, но может возникнуть только из субстанциального содержания.

Другая общая черта – это критическое *различение факта и сновидения*. Но это различение, прежде всего, не относится ко всему знанию, а помимо того, несмотря на свое фундаментальное значение для эмпирического познания, оно все-таки не составляет сущности единства этого знания. Факт, как таковой, еще не имеет значимости для науки. Но он при любых обстоятельствах может оказаться значимым для метафизического удостоверения бытия. Ибо смысл эмпирического знания получает единство только из постановки вопроса, удостоверяющегося в бытии, каждый раз констати-

руя: это бытие *таково*, что этот факт *возможен и действителен* в нем.

Если во всем особенном имеется в виду *бытие*, если я хочу все знать не из любопытства знать многое, но ради удостоверения бытия в постижении *единого*, то науки подлинно связаны друг с другом в единстве. В них я желаю знать существование, таким путем, что я совершаю универсальное ориентирование в мире, чтобы приблизиться к бытию. Это означает, что ориентирование в мире имеет свой смысл в единстве наук вследствие того, что приготовляет путь *для метафизики*. Только метафизика дает знанию, как знанию, опору в некотором объемлющем его смысле.

Нельзя отрицать, что отдельные науки процветают именно в технических аспектах, и что некоторые из них конституировались как ограниченный мир науки. В таком случае единство *этой* науки ошибочно ставится *на место* единства наук, как, например, в утверждении изолирующихся естественных наук, будто науки о духе – это, собственно, не науки вообще. Здесь абсолютизация ограниченного метода и отдельных предметов совершает узурпацию прав; ибо с такой абсолютизацией негласно и некритически сопряжена наивная метафизика, как мнимое знание о подлинном бытии.

Жизнь наук всегда *подвижна*. Она может сосредоточиться на тех особенностях, которые в данное время считаются существенными; в этом случае оформляются господствующие науки известной эпохи. Она может распасться на бессвязную сумму многих наук. Она может, наконец, слиться и сплавиться в философии, которая отныне одна лишь считается важной. Но науки имеют действительность лишь там, где они стоят автономно в напряженном отношении к философствованию, от которого получают импульс движения. Они живы сознанием смысла, которое может быть подлинным только в отношении к целому знания; иначе это сознание было бы лишь внешним образом соотнесено с целью, и должно бы было рассыпаться.

**2. Наука и метафизика.** – Исторически метафизика, как набросок бытия, неоднократно становилась *повитухой* при рождении мироориентирующей науки. Атомизм Демокрита стал теоретическим орудием для новейшего естествознания, диалектика Гегеля – для исторической науки; представления Кеплера о космически-метафизической гармонии послужили истоком для его астрономических открытий; метафизика Фехнера заложила основу постановки проблем в его психофизике<sup>1</sup>. Всякий раз научная мысль отделялась от

---

<sup>1</sup> *Фехнер Густав Теодор* (1801–1887) – немецкий физик, психолог, натурфилософ, основоположник психофизиологии. Учился в Лейпцигском университете; с 1834 года профессор физики, с 1843 – натурфилософии и антропологии там же. Основоположник психофизики, устанавливающей математически выразимое отношение между физическим раздражителем

своего метафизического корня. То, что в качестве объективной метафизики было наброском подлинного бытия и во что верили как в подобный набросок, падает затем на уровень простой гипотезы, как мыслительной возможности, и при растущей опытной верификации возвышается, будучи очищено от всякой метафизики, до степени плодотворной теории. Из метафизического побуждения были созданы категории и мыслительные средства, которые поначалу звучали как словно бы метафизическая музыка понятий (*metaphysische Musik der Begriffe*), но которые затем были секуляризированы до метафизически бессодержательных мыслей в мире, и испробовали применить их как эффективное средство научного исследования.

Это исторически ограниченное и предметно *случайное* отношение метафизики к науке не составляет подлинного и потому постоянного движения научного исследования под воздействием метафизических побуждений. Именно *преодоление этой зависимости* в чистоте научного ориентирования в мире сделало по-новому очевидной неизменную и *подлинную обоснованность* (*Fundierung*) *смысла науки в метафизике*.

Вот уже несколько веков, как настало время (*die Zeit ist reif geworden*) для сознательного и строгого *отделения* убедительного знания как объективного состава ориентирования в мире от метафизических аспектов. Содержание теоретических представлений эмпирического исследователя имеет методическую функцию разве что в качестве гипотезы и отделяется от своего метафизического смысла. Психологически может случиться так, что исследователь верит в объективную реальность этих представлений не в относительном, а в абсолютном смысле, но предметно это безразлично или даже оказывается помехой. Метафизическое побуждение отделилось от предметных содержаний, которые с чистой теорией сделали также возможными чистую технику, освобожденную теперь от всякой недействительной магии. Если первоначальная практика (например, в медицине) составляла целое из технически-целесообразных и магических действий, достигавшее понимания себя в мифических представлениях, – причем объективный успех так часто должен был оставаться недоступным для практики, а метафизика

---

и чувственным восприятием человека («Элементы психофизики» (*Elemente der Psychophysik*. Leipzig, 1860, 2 Bd.). Психофизическая теория, на что и обращает здесь внимание Ясперс, выросла у Фехнера из убеждения во всеобщей одушевленности космоса (панпсихизм) (см., напр.: «Нанна или О душевной жизни растений» (*Nanna oder vom Sellenleben der Pflanzen*. Leipzig, 1848), «К вопросу о душе. Путешествие по видимому миру, дабы найти невидимый» (*Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden*. Leipzig, 1861). Создал также индуктивную, экспериментальную эстетику («Прогимназия эстетики» (*Vorschule der Ästhetik* (Leipzig, 1876, 2 Bd.). (*Прим. перев.*).

в то же самое время оставалась в плену самого внешнего и конечного, – сегодня достоинство человека как разумного существа видят в способности, во всем, что доступно знанию и планомерному умению человека, вплоть до повседневной жизни, ясно и целесообразно постигать, каково оно само по себе (*sachgemäß*). Впрочем, и сегодня индивид только благодаря усваиваемому процессу образования делается способным чисто постигать убедительное и фактическое, обладая критическим знанием о способах и границах этого знания. То, что и современная жизнь пронизана суевериями, нервозными страхами, политическими утопиями, слепотой к действительному и нецелесообразным поведением, – показывает нам только, с каким трудом осуществляется научная объективность в личной практике каждого человека.

Но там, где осуществилось чистое, научное ориентирование в мире, там выступают *следствия*, находящие свою истину в том, что они делают возможной экзистенцию, взирающую к трансценденции (*Existenz im Blick auf Transzendenz*), и без нее оказывающиеся поддельными. Эти следствия таковы:

а) *Целость (Totalität) картины мира разрушилась*. Нет более целого, в котором всему находилось бы свое место, – ни онтологического целого схоластики, ни абсолютизированного целого механистических, органологических и иных особенных категорий и методов, ни гегелева диалектического целого;

б) Вместо *системы* целого остается истинной только лишь *систематика*, относительные категориальные и методологические порядки. В этом заключается истина как идея. Но есть много идей, и нигде нет идеи вообще, как идеи идей. Идеи есть в нашем мироориентирующем существовании, но нет никакой идеи существования вообще. Как отдельная идея, так и сам мир идей не знает завершения. Все объемлющие порядки, которые, казалось бы, достигают последних границ, опускаются до значения порядков вещей в мире. Система наук и система сфер духа, как наиболее объемлющие порядки, сами суть нечто наименее достоверное и крайне относительное.

Это очистившееся ориентирование в мире сохраняет, однако, свое *философское основание*, как смысл науки, в *метафизическом побуждении*, не угасающем с этой очисткой науки от метафизики, но только становящимся еще более истинным в своей самодостоверности. Оно скрывается за желанием знать, для которого знание, как знание связано с другими знаниями в единстве наук, потому что во всяком знании оно желает пробиться к границам, на которых затем специфически осуществимо знание незнания (*Wissen des Nichtwissens*). Тем самым оно, некоторым нарастающе содержательным способом, достигает трансцендирования. В нем экзистенция пытается на пути безграничного ориентирования в мире прийти через сущее к бытию (*auf dem Wege über grenzenlose Weltorien-*

tierung durch das Daseiende zum Sein zu kommen), движимая вечно неутоленным желанием читать сущее как *шифры бытия*. Наука, поскольку это слово имеет философский смысл знания в единстве знания, исполняется и совершается не сама собою, но только в том, что экзистенция в ориентировании в мире, будучи отброшена этим ориентированием к самой себе, делается открытой для трансценденции.

А потому это ориентирование в мире не остается просто знанием *о чем-то*, но становится *нахождением себя самого в мире* (ein *Sichselbstfinden in der Welt*). Но это означает: в то время как сознание вообще со своими категориями исполняется в соответствующем порядке мира относительно познаваемым (durch die relativen Erkennbarkeiten), экзистенция постигает себя в своей абсолютной историчности в историческом мировом целом (erfaßt sich Existenz in ihrer absoluten Geschichtlichkeit im Geschichtlichen des Weltganzen). Через ориентирование в мире сознания вообще экзистенция обретает пространство для своего метафизического самопросветления.

Правда, во всех науках есть чудесный флюид философской значительности, состоящий в том, что исследователя в его исследованиях фактически движет как бы некий *миф в действительности*: так в биологии, в истории, даже в математике. В наибольшей мере это случается там, где он всецело предается убедительному и эмпирическому исследованию. Но это исследование немедленно переживает срыв и утрачивает сразу и подлинную метафизику, и науку там, где сам этот миф начинают трактовать как предмет рефлексии, и исследование понимают как исследование ради этого мифа – например, как объективное учение о шифрах существования, которые, как тогда кажется, должны стать здесь доступными для сознания вообще. Хотя исследующее ориентирование в мире может возникнуть из метафизики и длительное время поддерживаться в своем движении ею, но оно может стать и остаться исследованием только при условии предметного исключения метафизики из своей сферы. Поэтому возможно, что работы, посвященные историческим, биологическим предметам, предметам точных наук, могут обращаться к нам как философия, хотя сами они не желают ничего и непосредственно не дают ничего, кроме исследования. Это – не смешение, а исполненная смысла действительность науки, сознающей свою принадлежность к единству всякого знания.

После этих размышлений имеют силу положения, по видимости противоречащие друг другу: «*Осмысленная наука существует благодаря метафизике*» (а именно, метафизика отделяет существенное от несущественного, благодаря ей имеется побуждение и цель; она составляет основу науки, не будучи самой наукой), и имеет силу другое положение: «*Подлинная наука существует без метафизики*» (а именно: наука логически убедительна и остается



значимой в своих доказательствах, методах, результатах, как правильное знание, независимо от всякой метафизики). Чем более чисто конституируется ориентирование в мире как наука и чем более чисто оно предметно исключает из своего состава метафизику, тем яснее становится ее релевантность как науки, и в то же время – ее метафизическое значение. То, что ее мифическое значение никогда не может быть доказано объективным образом, – это обосновано в сущности ориентирования в мире, которое остается единственно значимым для сознания вообще, тогда как миф в ней доступен только для экзистенции. Известная всем тайна (*das offenbare Geheimnis*) – это одна из существенных черт мироориентирующей науки, которая поэтому, будучи пустой и безразличной как безэкзистенциальность одного лишь сознания, может стать готовностью к прыжку для возможной экзистенции. Именно по этой причине сильная и сознательная *экзистенция решительнее всего настаивает на чистоте науки как убедительного знания*. Как эту свободную от ценностей науку требует и осуществляет как раз наиболее решительно оценивающая экзистенция, так науки, независимой от метафизики, требует экзистенция, исполненная своей трансценденцией. И то, что экзистенция совпадает в этом отношении с требованиями предоставленного самому себе убедительного *ratio* и его критических притязаний, делает возможным *надежный союз* с этим последним, но порождает также и замечательную *двусмысленность* науки: а именно то, что она по масштабам этого *ratio* может оставаться на одном-единственном уровне в нескончаемом ряду своих сопологаемых достижений, тогда как для экзистенции она оказывается то пустой, а то содержательным незнанием. Поэтому идеал чистой науки хотя и имеет смысл, как идеал арбитра с инстанцией убедительного знания, но он теряет всякий смысл, если этот идеал науки представляется существующим в себе самом по собственному полномочию. Он не может тогда ни создать содержания, ни побуждать к чему-нибудь. Без метафизики остается только произвольность правильного. Неистинный идеал чистой науки, утверждающий замкнутый в себе покой убедительного знания, приводит ко многим *смещениям*, и прежде всего к тому, что люди принимают вид борцов за общезначимые убедительные правильности, там, где в действительности противостоят друг другу различные убеждения. Эти смещения приводят к тому, что от отчаяния начинают утверждать, что наука готова служить чему угодно, потому что по надобности она все может доказать или опровергнуть. Но это она делает не для критической мысли и не для содержательного исследования, но лишь в бездонном (*bodenlosen*) софистическом самодвижении пустой рефлексии.

**3. Смысл науки в специфическом удовлетворении исследующего человека.** – Между метафизическим побуждением и особенным научным знанием и исследованием имеются промежу-

точные звенья, представление которых дает нам осознать те способности, которыми наука дает удовлетворение. Смысл науки осознается в классификации, ведущей от самого примитивного практического удовлетворения к той метафизической подготовительной работе, которую мы имели в виду до сих пор.

а) *Прагматическое удовлетворение.* – Удовлетворение заключается не в знании как таковом, а в отдельной от знания цели. Знания ищут не ради него самого, но ради того, что можно с ним предпринять. Не только в воле к технической реализации (воле к господству над вещами, чтобы сделать их полезными), но и в риторической воле к властвованию над людьми благодаря владению аргументами, средствами убеждения и эффективным знанием дела, и наконец, в чисто интеллектуальном разрежении, в простой воле к охвату и знанию вещей в единой системе знания, проявляется воля к власти, находящая удовлетворение себе не в знании, но в *применении* знания.

Вместо этого разделения знания и его применения в более глубоко прагматическом удовлетворении налицо неразрывное *единство познания и действия* (Einheit von Erkennen und Handeln). Мышление в активности жизни, благодаря которому человек всякий раз понимает себя самого в своей ситуации, но так, что это мышление придает новый вид самой ситуации, имеет ту особенность, что оно не познает некий существующий предмет, а лишь затем использует свое знание, но в теоретической необозримости наличного всякий раз *отчасти творит тот предмет*, который познает (in einer theoretischen Unübersehbarkeit des Bestehenden jeweils *den Gegenstand, den es erkennt, mit schafft*). Это так уже во внешней практике жизни, но еще глубже это бывает так во внутреннем развитии индивида. Ни то, ни другое не являются ни чистой деятельностью, ни созерцанием, но при всех отступлениях от вещей, имеющих целью понять их такими, как они есть, и при всей напорающей активности, еще не знающей, куда она ведет, они суть просветляющийся в деятельности, которая есть познание, идеал деятельности (ein im Tun, das Erkennen ist, sich erhellendes Wirkensideal). Как та, так и другое преобразуют свой мир своим познанием, и при величайшей возможной объективности напряженность в глубине их делается лишь еще более истинной. *Истинно то, что плодотворно*, – таков здесь прагматический закон; он сомнителен, если желает выразить всякую вообще истину, но вполне пригоден для характеристики того специфически содержательного удовлетворения, которое мы получаем в знании;

б) *Привлекательность убедительного.* – В противоположность применимости и плодотворности знания, в которых оно одинаково имеется в виду не как знание, исторически и для всякого индивида в его развитии постижение убедительной объективности некоторого содержания знания составляет некоторый рывок в движении созна-

ния. В сравнении с погруженностью в субъективность практики теперь все достоверное, неизбежное, которое, поскольку оно постигнуто в понятии, должно быть признано как значимое всяким другим человеком, проступает перед нами как чистое знание. Критические методы его самопроверки, знание о предпосылках и границах всякого такого рода знания, и даже о степени его недостоверности и вероятности, – все это постепенно становится все более отчетливым исторически и в самообразовании индивида. Эта объективная достоверность, существующая без моего содействия и соучастия, перед которой в принципе угашается всякая форма моей субъективности, составляет, как прообраз всего прочного, один из великих основных фактов человеческого существования. Постигание ее дает всякий раз ничем не заменимое и ни с чем не сравнимое удовлетворение.

Убедительное познание, открытое первоначально в среде формальной логичности и математики, было осуществлено в эмпирическом исследовании и привело здесь к появлению знания о законах природы. Вначале эти законы, с большим трудом и удостаиваясь презрения от всех тех, кто полагал себя обладающим всеобъемлющей картиной мира, изучали на предметах, которые не имели никакого значения для нужд существования. В сравнении с этой достоверностью прежнее знание представлялось подобным сну и произвольной фантазии. Преследуя нечто действительно значимое, ученый думал, что только теперь он познает мысли Бога, которые лишь обманчиво являлись в прежних назидательных истинах и недоказуемых видениях.

Изучение законов природы само по себе не движется в первую очередь прагматическим мотивом: *savoir pour prévoir pour pouvoir*<sup>1</sup> (Конт), но результаты этого изучения сразу же оказались практически применимыми так, как никто не предвидел. Надежная применимость и убедительное знание стали отныне взаимосвязаны. Без прагматических мотивов не началось бы развитие техники, которое хотя и преуспевало на основании некоторого исследования, но которое само лишь благодаря социологическим возможностям в их специфически пригодной для этого констелляции приобрело приходящее ему сегодня гигантские масштабы в сотрудничестве бесчисленного множества открывателей и изобретателей. Они могли работать только потому, что прежде огромное колесо этого развития

---

<sup>1</sup> Знать, чтобы предвидеть, чтобы мочь (*франц.*). Выражение *Огюста Конта* (1798–1857), французского философа, основоположника «позитивизма» или «позитивной философии», из его сочинения «Система положительной политики» (*Système de politique positive*, 1851–1854). Более точно формулируется: «*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*», т.е. «Знать, чтобы предвидеть, предвидеть, чтобы мочь». Афоризм выражал намерение философа на основе своей «положительной социологии» решать социальные проблемы средствами общественной организации. (*Прим. перев.*)

науки было – всегда удивительным образом – по совершенно иным мотивам приведено в движение ее подлинными творцами.

Удовлетворение, доставляемое убедительным в известного рода объективности, повело к недоразумению (*Mißverstehen*): к смешению истины вообще с убедительной правильностью, а потому к тенденции, силой которой признание убедительного поглощало в себе всякое удовлетворение от знания. Но хотя убедительное есть, бесспорно, неопровержимый краеугольный камень ориентирования в мире, столь же бесспорно то, что оно имеет и свои границы. Дело не только в том, что нам доступен только некий мир в мире, но не сам этот мир как целое убедительного знания; но и убедительное знание как таковое могло впоследствии принести разочарование. То, что восхищало в первом открытии, становится нескончаемой возможностью все новых правильностей. Оказывается, что уже в самых простых познаниях, если они доставляют подлинное удовлетворение, присоединяется нечто большее (*ein Mehr hinzukommt*). Все это отыскание и открытие и узнавание столь удовлетворяет нас не одним только убедительным знанием, хотя и никогда не бывает удовлетворительным без него, – но благодаря объемлющему целому, в котором имеет свой содержательный смысл отдельное открытие. Но само это объемлющее, которое как таковое мы не знаем ни убедительно, ни предметно, но которое проявляется лишь во всякого рода порядках, началах, единствах и систематиках, остается идеей;

в) *Удовлетворение от идеи*. – Прозрение необозримого до сих пор множества феноменов в их принципе или правиле подчинено некоторой идее единства. Знание прирастает не только благодаря внешнему накоплению, но оно также упрощает. Это упрощение не знает конца. Самые всеобъемлющие теории, – всего замечательнее это в физике и химии, – никогда все-таки не превращают свой предмет, как целое, в некий прозрачный для мысли механизм, но остаются шагами на пути, направляемом бесконечной идеей единства, и через обнаруживающиеся всякий раз несогласованности вызывают следующие шаги. Но то, что в этом движении совершается прогресс, указывает на то, что эта идея единства есть не только методически действенный инструмент исследования, но что в самой природе вещей заложено то, чего мы в бесконечном приближении ищем при посредстве этой идеи, «как если бы», говорит Кант, «повсюду до бесконечности обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при величайшем многообразии»<sup>1</sup>. Единство всякой идеи действительно не как объективно наличное

---

<sup>1</sup> «В самом деле, регулятивный закон систематического единства требует, чтобы мы изучали природу так, как если бы в ней повсюду до бесконечности обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при величайшем многообразии» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 530 (B728)). (*Прим. перев.*).

или тем более убедительное, но как искомое единство. Она есть не единство, которое подвергается раздвоению, но множество, влекущееся к единству. Это единство идеи никогда не есть лишь формальное единство, но всегда содержательно. Причастность идеям означает новое удовлетворение, составляющее смысл науки, и служит истоком для различения существенного и несущественного в пределах убедительного вообще. Идея, как субъективность, есть побуждение, в силу которого приступают к поиску, и которое знает известное удовлетворение в каждое мгновение, когда что-то находят. Это последнее удовлетворение больше того, которое находят в играющем разгадывании загадок, потому что идее присуща специфическая объективность, придающая пробу подлинности (Gehalt) всякой находке;

г) *Созерцательное удовлетворение.* – Присутствие при вещах мира, как желание знать фактическое в исполняющем восприятии – это путь к специфическому удовлетворению (Das Dabeisein bei den Dingen der Welt ist als Wissenwollen des Tatsächlichen in der erfüllenden Anschauung der Weg zu einer spezifischen Befriedigung). Правда, охота созерцать (Schaulust) и охота мыслить (Denklust), как простое любопытство, может впасть в ненасытимое беспокойство, но самому присутствовать в вещах, вместо того чтобы просто абстрактно знать о фактах, все равно что впервые найти себя в мире. Мир расширяется и углубляется, он словно бы распадается, и мир говорит на своем загадочном языке, отдельные звуки которого – факты.

Правда, сам факт не есть без труда достающееся, как бы мертво лежащее перед нами нечто. Я могу очень долго смотреть и все же иметь в сознании лишь расплывающиеся содержания, не умея довести до сознания ни одного факта. Факт открывается для меня только во взаимосвязи артикулированного мышления в созерцании. Простое название внешнего факта еще не становится элементом действительного ориентирования в мире. Ибо факты сами по себе не доставляют удовлетворения, если они не являются ни доводами в познании, ни шифрами бытия, но остаются немymi для нас. Это бессмысленные в своей изолированности факты, с которыми я ничего не могу сделать. Только факт, постигнутый во взаимосвязи познания, открывает некий мир; только факт, говорящий со мною как выражение подлинного бытия, приковывает меня в такой же мере, в какой я сознаю, что этот факт расширяет мое собственное существование. Однако же факты уже и как таковые заключают в себе некий элемент непреходящего: они *есть*, даже если они и не истолкованы, но только возможность истолкования делает их стоящими фиксации фактами. Они сами, в своей нескончаемости, обладают все же собственным бытием для себя. Я противостою им в своей позиции, желающей эмпирически знать существование как простое так-бытие, потому, что оно есть. Ибо все данные познания становятся в своей фактичности возможными *отправными точка-*

ми для скачка к трансцендированию, поскольку они предстают сознанию как существенные в некоторой пограничной ситуации. То, что действительность как действительность касается меня, – это почтение к действительному (*Respekt vor dem Wirklichen*) имеет основание единственно лишь в метафизической интенции, для которой все действительное, – и, возможно, только оно, – может быть шифрописью подлинного бытия. Есть любовь к бытию, направляющая движение познания действительности в природе и истории. Есть боязнь, отыскивающая границы действительного, аномальное, далекое, болезненное, потому что оно действительно и как такое должно быть знакомо нам.

Эта тяга к созерцательному удовлетворению от фактичности как таковой называется эмпиризмом. Однако чаще, чем эта открытая готовность видеть, осуществляющаяся в удивленном примечании все нового и нового, которое сопоставляют и сводят воедино с уже полученным прежде, встречается видение вещей по привнесенной схеме, сжатие мира в ничтожный агрегат знаков-примет полезных действительностей. Способность овладевать фактическим в преданности каждой отдельной действительности сопряжена с живым присутствием здравого сознания, но ей всегда угрожает опасность от склонности интеллекта подводить факты под имеющиеся понятия.

Эмпиризм кажется чем-то самоочевидным, но он отнюдь не так легко доступен. Его распространенность обманчива. Ибо, как популярная установка, эмпиризм есть лишь догматический эмпиризм, не свобода взгляда, но застывание положительной науки, превращающейся в непонятый и подавляющий авторитет. Это суеверие фактичности не видит факты как полноту действительности. Оно есть бедный содержанием способ утверждающего изречения (*gehaltarme Weise behauptenden Sagens*), а не достижение сознания фактического; оно закрывает нам кругозор, не будучи открыто вещам. Знание о фактах лишь тогда бывает знанием, когда его получают на основе собственного созерцания истоков; знание хочет, чтобы знающий отвечал за него сам. Вместо этого догматический эмпиризм нарушает границы знания, замыкаясь в то же время от фактически доступного знанию. В пустой вере в техническое всемогущество он обыкновенно связывает себя с техническими целями. Вместо удовлетворения сознания в открытости его для полноты фактического, сознанию грозит опасность отчаяться найти смысл науки. От этого отчаяния, приходящего вслед за тупой созерцательностью, которая в порядке возмещения движет в себе лишенное опоры интеллектуальное знание понятий, возникают враждебные фактам и науке мечтания (*Schwärmen*) и готовность принять любое суеверие.

Поэтому всегда остается задача: вновь обрести то, что было утрачено в ходе популяризации эмпиризма, – синтез эмпирической

науки с трансцендирующей ее философией, осуществляющийся не как умственная комбинация научных результатов, но как философия в науке;

д) *Граница удовлетворения.* – Все виды удовлетворения от науки, представляющие собою промежуточные звенья между особенным знанием и метафизическим исполнением, остаются преходящими, поскольку они все могут замкнуться в самих себе, лишь утрачивая действительное, которое им приходится забыть. Тогда они на мгновение кажутся покоящимися в себе самих, но как только дает себя знать их относительность, они вновь оказываются перед вопросом о смысле науки, как вопросом о ценности истины.

Чем более выражено в них достигает насущной действительности некоторое знание, тем решительнее они, как ступени, оказываются возможностями, которые могут быть трансцендированы.

**4. Ценность истины.** – Вопрос о том, имеет ли истина ценность, или же знание в конечном счете оказывает разрушительное действие, – очень старый вопрос. Кто умножает познание, умножает скорбь; знание расслабляет деятельность; сознание повергает в страх и препятствует естественному ходу процесса жизни; овладение познанием есть грехопадение. Так или подобно этому говорили нередко. Здесь утверждают уже не бессмысленность науки, выдвигая просто положение: не стоит знать, – но само знание видится как некий рок. При этом имеют в виду убедительное знание, неотклонимо существующее как нечто чуждое мне; я должен признать его, потому что не могу уклониться от него; оно кажется одновременно и самой прочной, объективной опорой, и неустранимым, уничтожающим меня своей необходимостью бременем; в силу первого оно кажется заманчивым, в силу второго – подавляющим меня своей тяжестью.

Это сомнение в ценности всякого знания разворачивается и далее: во-первых, оно ставит под сомнение прочность знания и отрицает его возможность; затем, оно усматривает в знании основание безрадостности человеческого существования; и наконец оно утверждает, что знание разрушает то, что оно познает.

Первое обвинение гласит: знание обманывает, ибо ведь на самом деле мы ничего не знаем. *Всякое знание сомнительно.* А потому результатом желания знать бывает отчаяние, признающее, что мы ведь ничего знать не можем. Мы исследовали, чтобы знать достоверно. Но в конце исследования мы стоим перед пропастью, лишились наивного обладания своим бытием и не имеем достоверного знания. Желание знать, говорят тогда, ведет к тому, что характеризуют как скептицизм и нигилизм.

Это обвинение возникает из ложной предпосылки, а именно, из смешения понятий об истине: мы желаем иметь всю истину в форме объективного убедительного знания, и тогда мы в самом деле вынуждены отчаяться в знании, ибо никакое убедительное знание

не бывает безусловным, но каждое знание вместе со своими предпосылками относится в каждом случае к чему-то конечному в мире. Однако с точки зрения экзистенциально обоснованных понятий об истине убедительное знание есть только путь. Если мы превращаем убедительное знание в цель, чтобы иметь в нем свою опору, если, тем более, мы желаем, чтобы это знание давало нам мирозерцание, то мы должны испытать отчаяние, ибо отчаяние это заключалось уже в ложных требованиях к убедительному знанию. Знание, как предполагают здесь, должно дать то, чего в нем не заключается, и в то же время мы уклоняемся от тех требований, которые оно предъявляет.

Второе обвинение, гласящее, что *знание есть основание безрадостности и безнадежности жизни*, видит в знании источник разрушения для естественной установки человека в его чувстве существования. Стремление все знать, которое считается обычно чертой достоинства человека, считается здесь высокомерием, губящим всякую радость жизни. Как человек порою может думать о постигающих его действительностях: «О, если бы я этого все-таки не знал», – так же здесь оценивают знание вообще. Только забывая, можно радоваться, жить можно только, если предаваться иллюзиям. Как индивиду нужна его частная ложь о жизни, так же, говорят в этом случае, духовные движения, в которых мы живем, нуждаются в своих иллюзиях. То, чтобы человек отставлял в сторону неудобные факты и все обременяющее его знание, и чтобы в случае опасности он крепко держался за некое мнимое знание, считают здесь условием жизни. Индивидам нужна ложь об их жизни, духовным движениям масс нужны их иллюзии.

Это обвинение справедливо, поскольку оно утверждает, что знание затрудняет жизнь (*das Wissen das Leben schwer mache*). Для отдельного человека определенное знание может стать невыносимым и может фактически погубить его. Но само это обвинение предполагает суеверие знания (*Wissensaberglauben*), для которого знание получает абсолютный характер, неподвижно наличествует как простой результат и, в принципе, распространяется на все. Однако убедительное знание всегда партикулярно и относительно. Не может быть, например, абсолютно достоверных прогнозов. Но если прогноз относится к событиям, зависящим в том числе и от человеческой деятельности, то само мышление и высказывание прогноза становится фактором, который, смотря по конкретной ситуации, может даже вызвать это событие или воспрепятствовать его наступлению. Кто имеет претензию, что желает знать то, что доступно знанию, тот может делать это, в действительности, лишь если он желает знания методически (*mit Methode*), со знанием источников возможных ошибок, и если он, при неизменно присутствующем факторе недостоверности, может сказать перед лицом грозящих



прогнозов: «Водружу у могилы надежды стяг»<sup>1</sup>; пока, наконец, для обреченности на смерть не улетучивается всякое решение, оставляя окончательное бессилие, которое неизбежно не может уже оставаться в объективной надежде, но взрывает ее в экзистенциальном принятии-на-себя (im existentiellen Aufsichnehmen). И все-таки в еще сохраняющем жизненную силу существовании знание редко оказывается поставлено перед альтернативой: знать или не иметь возможности знать; скорее, имеющее значение для существования знание обыкновенно бывает лишь более или менее вероятным знанием. Само знание всегда находится в движении, и вместо того чтобы застывать в покое, остается в вечном вопрошании к самому себе. И в этой своей критической форме знание тоже затрудняет жизнь, делает ее в крайних случаях даже невыносимо трудной. И уже экзистенция решает, чего она хочет: сохранить ли покой в отсутствие знания или рискнуть на самые крайние пограничные ситуации. Этого ни от кого нельзя требовать, никому нельзя и запретить этого. Но знание может не только разрушать, оно так же точно может привести экзистенцию к ее собственной глубине, приводя ее к ее истинной трансценденции.

Ибо настоящий порок этого обвинения заключается в том, что оно выдвигает против знания, как знания, утверждение, которое, как таковое, отнюдь не является убедительным знанием. Это утверждение имеет абсолютизирующую форму, утверждающую в общем и в целом то, что может быть значимо в единичном случае и в пространстве на все случаи имело бы только относительную значимость.

И наконец, то, что знание будто бы разрушает, – счастье непосредственного существования, – само столь многозначно и сомнительно, что это обвинение, чтобы оно могло устоять как познание, должно было бы знать, что же именно оно желает защитить под именем этого счастья. Скорее, после того как мы решимся испытать тяготы знания, начинается такое бытие, которое в смысле действительно бывшего мы только по ошибке можем помыслить как утраченное.

Третье обвинение гласит: *анализ (das Analysieren) жизни и переживания, мотивов и целей уничтожает само анализируемое.*

---

<sup>1</sup> В оригинале: «am Grabe noch pflanz' ich die Hoffnung auf». Это (неточная) цитата из стихотворения Ф.Шиллера «Надежда». В русском переводе (А.А. Фета) соответствующая строфа стихотворения выглядит так:

«Надежда ведет на путь жизни людей;  
Дитя уже ей веселится;  
Манит она юношу блеском лучей  
И с старцем во гроб не ложится;  
Пусть нас утомленье в могилу сведет –

Надежда для нас и за гробом цветет» (Шиллер Ф. Надежда // Шиллер Ф. Собрание сочинений. Т. 1. Стихотворения. Драмы в прозе. М.: ГИХЛ, 1955. С. 279–280). (Прим. перев.).

В конце концов верно, прежде всего, что жизнь есть «не что иное, как» – и далее, кому как больше нравится: воля к власти, половое влечение, жажда существования и т.д. А потому требуют сохранения здоровых инстинктов, желают прекратить анализ, особенно психологический и социологический анализ. Рефлексия, говорят тогда, превращает все, к чему прикасается, в нечто такое, ради чего не стоит стараться. Она подрывает основы подлинного самосознания, обнаруживая за каждым сознанием нечто иное и никогда не достигая сути вещей.

Это обвинение относится к особому способу знания; утверждение, что анализ уничтожает анализируемое, справедливо только по отношению к иллюзиям. Это обвинение слишком много ждет от знания, получаемого путем анализа, и с ложной верой смотрит на его результаты; анализ всегда строит лишь набросок возможностей и типов, с которыми мы приступаем к действительностям, никогда, однако, ими не исчерпываемся. Таким образом, обвинение предполагает нечто невозможное; поскольку анализ вовсе не достигает того, что он якобы уничтожает, он не может быть убедительным знанием о некотором существе, которое подлинно есть. Есть такая в самом замысле неправдивая аналитика, которая на самом деле есть лишь уклонение от свободы; человек хотел бы удостовериться на пути, лежащем через некоторое знание, в том, что действительно только через свободу из собственной вовлеченности как экзистенции, но никогда не как то, что мы можем найти в данном. Анализ не проникает до меня самого. Разочарование несправедливо выдвигает упреки в адрес знания. Просветляющий анализ имеет экзистенциальное значение, но он не может ни создать, ни разрушить бытие как возможную экзистенцию. Он остается в стихии явлений как подлежащих объективации.

Сомнению в ценности знания нельзя просто противопоставить утверждение о его положительной ценности. Там, где воля к знанию безусловна, там в ее оправдание ничего говорить не нужно. В самом деле, нет нужды знать, куда еще поведет нас знание. Возможность знать и знание – это наша судьба. Отменить ее мы не можем. Мы можем только выбирать: исполнить ее или уклониться от нее.

Возможно ли уклонение при подлинности экзистенции – это еще один вопрос. Есть ли смысл соединять убедительное знание с понятиями об истине «идея», «экзистенция», «трансценденция» под общим именем «истины»? Доказать это невозможно, ибо такое доказательство оставалось бы лишь в рамках убедительного; но идея, экзистенция и трансценденция не являются сущими предметами в мире. Я достигаю их только в просветлениях косвенного осознания.

Однако то, что в языках мира слово «истина» тысячелетиями употребляется в столь различных смыслах, служит нам указанием на внутреннюю взаимосвязь. Истина экзистенции становится неуверенной в себе, если она обходит убедительное знание или по-

грешает против него. Есть своеобразный пафос в словах: *sapere aude*<sup>1</sup>, безусловность желания знать, которая однако не может быть выведена из достоинства простой правильности. Первоначальное желание знать есть риск, потому что за ним следует опасность отчаяния. В неограниченном знании я смотрю в лицо действительности, перед которым могу окаменеть. То, что просветляется в пограничных ситуациях, только познанием постигается во всей полноте его действительности. Великий и страстный исследователь – если бы его спросили, какой смысл имеет для него наука, – мог бы, вероятно, ответить, что нужно посмотреть, что может выдержать человек. Обходить убедительное знание – это предательство по отношению к истине, лежащей еще глубже. Убедительное знание – это форма, в которой наше существо осознает налично существующее во всяком его виде. Без сопротивления этого знания свобода не может обрести существование и принуждена бывает оставаться бессодержательной.

Не только из закона противоречия, не только из желания признать убедительно верное проистекают слова, которые, как некую тайну, произнес, умирая, Макс Вебер: «Истинное – это истина». В них точно выражено целое истины, в котором это убедительное знание заключено как путь к ней. Только с истиной я стою и падаю, как экзистенция, и только из нее может получить свой производный и вторичный пафос убедительное знание науки.

Тот колышек, к которому можно прикрепить науку, чтобы она наверняка получила возможный для нее смысл, невозможно отыскать в мире посредством ориентирования в мире. Экзистенциальная значимость ориентирования в мире заключается в том, чтобы знание прекратилось и чтобы, перед бездной ничто, для экзистенции открылась возможность трансцендирования. Знание не дает окончательного удовлетворения. Но знание – это путь, по которому экзистенция может прийти к самой себе: между тем как в ориентировании в мире она стремится к знанию, смысл науки в конечном счете зависит от того, из чего экзистенция приготовляет для себя возможность трансцендировать мир.

### **Трансцендирование по ту сторону мира** *(Transzendieren über die Welt)*

Никакое знание не существует законченным само по себе. Повсюду есть некий остаток как граница. То, что я мыслю и познаю,

---

<sup>1</sup> «решишься быть мудрым» (лат.). Изречение Горация:  
«Тот уж полдела свершил, кто начал; Осмелься быть мудрым  
И начинай...» (Квинт Гораций Флакк. Послания, I, 2, 40–41 // Квинт Гораций Флакк. Полн. собр. соч.. М.; Л.: Academia, 1936. С. 290) (пер. Н. Гинцбурга). (Прим. перев.).

заключено в специфических категориях, но оно не абсолютно. Ничто не есть первое, и ничто – последнее и предельное. Все в мире находится между этими воображаемыми полюсами. Что бы в мире я ни постигал – механически пронцаемое или интуитивно наличное, аппарат или жизнь, рациональную идею цели или бессознательную мотивацию, предсказуемое или неопределенное и возможное, все есть нечто особенное, ничто не имеет основания в самом себе.

Если я хочу знать что-то о мире как целом, то я должен высказывать суждения, в которых я высказываю нечто обо всем или о бесконечном как о реальном существовании. Но этого существования для меня нет, потому что я никогда не могу привести его, как предмет, в исполненное сознание. Высказывания о нем запутываются в неразрешимые противоречия.

Во всех своих исследованиях я обращен к миру. Мир есть объемлющее в осязаемом настоящем, и то, что налично для меня в частности. Но мир не есть абсолют. То, что являет мне себя в мире, хотя и не есть сам мир, но есть в мире, которым я овладеваю во всяком особенном. Бытие мира может быть действительно для меня как бытие этой познавательной идеи. Однако и эта идея вновь конкретизируется, становясь лишь неким миром в мире. Мне кажется, что я приближаюсь к целому, когда изучаю сущее в этом целом, и все же я всякий раз переживаю лишь некое целое среди прочих.

Поэтому *целое мира* не есть подлинное целое, поскольку и как идея оно не получает действительной конкретизации, но есть лишь *пограничная идея* (Grenzgedanke).

Но если бы пограничная идея также была идеей о некотором действительно наличном существовании, к которому бы приближалось наше познание, то цель, как лежащая в бесконечности, была бы все же *недостижима*. Познание – дело всякий раз ограниченной индивидуальной жизни и ограниченной в ее совокупности жизни человеческой истории.

Но то, что фактически недоступно, не имеет и доказуемого существования само по себе. Мир *не замкнут* в себе, сколько бы мы некогда ни продвинулись в нем как познающие существа. Об этом свидетельствуют относительность убедительного знания, непреодоленная нескончаемость, недостижимость единства картины мира. Границы целесообразной деятельности в мире дают нам пережить это в практическом опыте.

Если реальный существующий мир рухнул для нашего сознания, в пользу сугубо партикулярной объективности и универсальных чистых идей, это могло бы ослабить нашу жажду исследования; но эта жажда не ослабевает, если исследование исполнено одушевляющего его смысла, пытающегося *проникнуть к границам*. Если этот смысл исследования желает, чтобы в нем раскрылось перед нами нечто от *бытия в себе*, то исследование хотя и постигает не-

*зависимое существование*, насколько таковое себя показывает, но само это существование есть сразу же лишь *возможный шифр* бытия для метафизически-трансцендирующего чтения его экзистенцией. Исследование удостоверяется в чем-то убедительном, которое учит господствовать над нескончаемостями и позволяет постигать отдельные единства. Как становящееся исследование, оно совершает неограниченное расширение познавательного пространства для сознания. Самокритика в этом становлении никогда не дает исследователю окончательно потерять прочное в непрочном, но лишь позволяет ему более четко определить это прочное. Исследование живет тогда в сознании наличия пока еще невообразимых возможностей. Правда, оно знает, что никогда не постигнет мира, как подлинного и абсолютного бытия, однако знает также, что существование в мире таково, что в нем встречается доступное убедительному знанию, как познаваемость многообразного смысла. Идти по этим путям, чтобы найти непреложно истинное, – это как бы самое величественное приключение человечества. Оно *решается* на что-то, цели и смысла чего оно *не знает*, хотя оно *вдохновляется и движется вперед именно им*.

Всякая граница, которую осознает исследование в мире, есть возможность для трансцендирования. *Границы* пролегают с *двух сторон*. Отрицательная граница – это иррациональность непредсказуемого, непостижимое, являющееся в физических «константах», в движениях атомов, во всяческой «случайности» законов природы. Это иное, не проникнутое Логосом – *материя*. Но положительная граница заключается в *свободе*. Здесь я уверенно сознаю некоторое бытие само по себе, которое прежде было определено лишь отрицательно и которое действительно для нас лишь как сопротивление. Естественные науки пытаются уловить непроницаемое в своих закономерностях и теориях; науки о духе конструируют деяния и явления свободы для сознательного представления ее в ее закономерности и ее нормативном значении. Но абсолютную границу для естествознания составляет *темное абсолютно иное*, для науки о духе – *свобода экзистенции*, как исток коммуникации.

Эта граница приводит меня ко мне самому. Я бываю самым собою там, где я уже не скрываюсь за некоторой объективной точкой зрения, которую я лишь представляю (*vertrete*), и где ни я сам, ни другая экзистенция уже не могут стать для меня объектом. Здесь имеется присутствие, которое, правда, было названо «непосредственностью», но которое не составляет природовидно-пассивного первого, но есть *насущенное* (*Gegenwärtigsein*), как необъективируемая действительность. Можно сказать: не достигнуть подлинного присутствия – идентично простому бытию-объектом и видению всякого бытия как лишь объекта; но подлинное присутствие есть экзистирование. Это способность к мгновению не просто переживания, но воления, решения и исполнения.

Перейти эту границу – значит совершить скачок от *ориентирования в мире к свободе*. Свобода никогда не бывает доступной для ориентирования как нечто доступное эмпирическому знанию. Скорее, в *мыслящем познании* для экзистенции есть два взаимно определяющих друг друга *возможных пути* к себе самой:

Первый путь – это рассмотренное выше чистое ориентирование в мире без иллюзий, в критическом отделении доступного нашему знанию от недоступного ему, как путь бесконечного прогресса. Мир постигается в понятии в своей независимости, и однако, в то же время на его границах – как нечто не существующее из себя самого, а в частности всякий раз относительное и зависимое от перспективы взгляда.

Вторым путем идет возможность мышления, которое ничего не значит для ориентирования в мире, потому что ни в каком предмете это мышление не находит себе адекватного исполнения: мышление, для которого мир становится образом, а всякий образ некогда вновь исчезает; которое превращает мир в свободу и видит мир так, как если бы оно состояло с ним в коммуникации и получало от него ответы. Просветляя свободу, это мышление взывает к возможной экзистенции. Читая шифры существования, оно заклинает трансценденцию. То, что оно делает, не является ни убедительно логичным, ни гипотетичным, ни приемлемо верным, ни вероятным, но действительно как *историческое* исполнение в некоторой *объективности*, которая в самом своем образовании (*Gestaltung*) вновь *преодолеывает* себя. Это мышление не движется в прогрессирующем процессе, но в процессе преобразования (*Dieses Denken geht keinen Fortschrittsprozeß, aber einen Wandlungsprozeß*). Если оно есть, то оно всецело присутствует в настоящем, а не есть только виды на будущее исполнение.

Еще до того, как мы обратимся к возможному содержанию этого трансцендирующего мышления, – вступив в просветление экзистенции и метафизику, – перед нами лежит кантовское трансцендирование по ту сторону всякого мира: мир есть явление, которое не может быть бытием в себе. Это трансцендирование, представшее нам в конкретных, видоизменяющихся формах на границах научного ориентирования в мире, составляет идейную основу всякого философского ориентирования в мире.

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ

## *Систематика наук*

### *Наиболее первоначальные деления наук*

1. Задача; 2. Наука и догматика; 3. Частная наука и универсальная наука; 4. Науки о действительности и конструирующие науки; 5. Разделения и переплетения наук.

### *Принципы подразделения действительности*

1. Природа и дух; 2. Границы недоступного; 3. Четвероякая действительность; 4. Три скачка; 5. Скачок и переход; 6. Отрицание, абсолютизация и упрощение этих действительностей.

### *Сферы духа*

1. Возможные классификации сфер; 2. Борьба между сферами; 3. Снятие сфер.

### *Подразделение наук о действительности*

1. Общая классификация наук о действительности; 2. Естественные науки; 3. Науки о духе: а) Понимание и экзистенция; б) Понимание и действительность; 4. Классификация естественных наук и наук о духе; 5. Эмпирические универсальные науки: психология и социология

### *Иерархия наук*

*Знание понимает себя в своей истории*

Границы ориентирования в мире показали, что завершённое мировое бытие было бы иллюзией. Перед нами снова встает вопрос о мировом целом в следующей форме: существует ли, вместо значимой системы существования, система наук, как единая всеобъемлющая система знания. С тех пор как оказалось невозможным объять мир в одной картине, завершённая система существования была постигнута как противоречащая в одно и то же время и познанию, и экзистенции, на место замкнутой картины мира встает система ориентирования в мире в явлении наук.

Каталог лекций какого-нибудь университета представляет нам, казалось бы, науки подразделенными в одной системе. Мы находим здесь распределение по факультетам, а внутри факультетов, в свою очередь, находим особенные группы, и наконец – находим перечень тематики лекций, в которых перед нами разворачивается, казалось бы, весь материал наук. Но если мы захотим постичь лежащую в основании этого каталога классификацию, то напрасно

станем искать единого сквозного принципа, делающего такую классификацию возможной. Скорее, эта классификация есть исторически *ставшая* в практике научной работы, а не теоретически выдуманная из целого наук классификация.

Прежде всего, существование богословского, юридического и медицинского факультетов объясняется применением науки в практических профессиях священника, чиновника и врача. Один только философский факультет, казалось бы, объемлет в себе целое теоретического знания по его подлинному смыслу, без всякого непосредственного предназначения для особенных целей жизни общества. Теоретическое содержание трех других факультетов также находит себе в нем место. То, что дают в научном отношении представители этих факультетов, принадлежащие к философскому факультету рассматривают как также принадлежащее к их области. Правда, сегодня и философский факультет отчасти подпал воздействию задач практического образования (учителя, экономиста, заводского лаборанта-химика), решение которых должно удовлетворить потребности передать учащимся определенные знания. Поэтому сегодня и философский факультет в значительной мере осуществляет учебный процесс, не выполняя одновременно соответствующих, поддерживающих этот процесс, исследований. Ибо университет, как институт, может быть через посредство дидактических задач и технико-практических задач использован для поддержания научных областей, уже получивших относительную завершенность как сферы исследования (например, анатомия человека), или таких, которые, собственно говоря, не заключают никакой собственной теоретической идеи (например, гигиена) и для создания кафедр выдуманных наук, ставших модными на службе политическим целям и вовсе не способных существовать собственными силами (какова социология). Далее, разделение наук на сферы компетенции отдельных университетских преподавателей возникает вследствие существования реальных объектов (больных, объектов собирания и т.д.) или необходимых технических исследовательских мероприятий (экспериментальные, статистические предприятия), каждое из которых требует себе отдельного института; или существования особенных масс научного материала, как например, в кругах историков: Восточная Азия, Индия, Ближний Восток, античность, вплоть до произвольных областей специализации, коль скоро даже относительно небольшой объект благодаря сопровождающей его документальной традиции может стать предметом работы на целую жизнь для многих поколений ученых; или оно объясняется отдельными сферами деятельности, такими, как воспитание, администрация, уголовный процесс и т.д. Эти специальности, стало быть, не рядом положены и не находятся в каком-либо иерархическом отношении между собой, в котором бы каждая специальность могла иметь свое определенное и единое место.



В том виде, как они существуют, они представляют собою, скорее, некий агрегат, различные части которого являются, каждая, отдельной специальностью в совершенно неодинаковом смысле. Ибо они вовсе не отделены друг от друга ясными отличиями, но одно и то же содержание может быть предметом учебных занятий для представителей различных университетских специальностей.

Впрочем, тот, кто предметно работает в какой-нибудь области знания, сознает принадлежность своего знания и своей исследовательской работы к совокупности знания вообще и его места в некотором целом. Это сознание есть минимальная мера философского содержания в науках, которые без него превращаются в чистую технику и рутину. Однако обладание таким сознанием принадлежности к целому и осуществление ее отнюдь не есть что-то само собою разумеющееся. Существует опасность – поставить на место философской принадлежности к идеальному целому знания институциональную и общественную принадлежность к университету. Положение в структуре этого общественного института, место в кругу коллег по специальности, зримые формы института и учебного процесса непроизвольно выдвигаются на первый план. Но в зримом множестве наук и в их исторически-социологических обликах перед нами стоит незримо единое и многое, в которых индивид может удостовериться не по каким-нибудь внешним чертам, но только на пути философского ориентирования в мире. Этого многого и единого, как взаимной связи наук, ищут в подразделении наук, побуждаемые к тому философским мотивом ориентирования в мире. При исторически случайно данном делении наук их живой центр в отдельном исследователе, как предметное внутреннее сознание местоположения в целом, остается в каждом случае лишенным определенности. Но подлинное подразделение наук, показывающее нам их духовный организм, в котором оно доводит до определенности это сознание местоположения, всегда было задачей философии. Характер получаемой классификации связан с характером той философии, которая ее производит. Эта классификация желает довести до сознания взаимное отношение наук в знании, как единство всего знания. В истории философии классификации наук типически выражались в трех видах:

*Античные подразделения*, самое известное из которых – это подразделение на диалектику, физику и богословие, делят, по существу, только философию, и этим оказывают побуждающее действие вплоть до нашего времени; однако они не охватывают мироориентирующих наук как таковых, в которых, согласно нашим понятиям о науке, мы фактически познаем.

*Системы группировки от Бэкона до Конта*, желающие представить положительное знание в обозримом виде согласно психологическим или методологическим принципам, ориентируются, в противоположность первым, на эмпирические науки, которые они

хотели бы упорядочить, чтобы набросать программу исследований также и для тех наук, которые могли бы прибавиться к этой системе. Но во всех своих разновидностях эти группировки дают только некую сетку (Fachwerk) или линейную структуру. Их схематизм (например, ряд, состоящий из математики, физики, биологии, психологии, социологии), собственно говоря, не соответствовал предмету уже тогда, когда он был придуман, и оставляет читателя философски безразличным.

*Энциклопедии наук немецкого идеализма*, запланированные романтиками, впервые набросанные Шеллингом в «Лекциях об академическом образовании» (Vorlesungen über das akademische Studium)<sup>1</sup>, исполненные и доведенные до совершенства Гегелем в его «Энциклопедии»<sup>2</sup>, вновь конструктивным способом изнутри

---

<sup>1</sup> «Лекции о методе академических занятий» (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1803) – произведение Фридриха Вильгельма Йозефа фон Шеллинга (1775–1854), представляющее собой лекции философа, прочитанные им в 1802 году и ставящие общую задачу постановки отдельных отраслей научного исследования на общую философскую основу (шеллинговой философии тождества). Примечательно, что этот энциклопедический проект системы наук относится ко времени сотрудничества Шеллинга с Гегелем, который впоследствии представил свой вариант систематики наук на философской основе (см. следующую сноску). (Прим. перев.).

Издания: Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, Hamburg: Meiner, 1974; Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Hrsg.v. Walter E. Erhardt. Hamburg: Meiner, 1990. Есть русский перевод: Шеллинг Ф.В.И. Лекции о методе университетского образования. СПб.: Мирь, 2009.

<sup>2</sup> «Энциклопедия философских наук» – сочинение Г.В.Ф. Гегеля (1817), представляющее собою изложение его философской системы, в 3 частях: «Логика», «Философия природы», «Философия духа», и в то же время энциклопедический свод всего научного знания, охватываемого философией в его единстве, методических и содержательных началах. Идеал универсально-философского знания предполагает единство всех отраслей науки как всеобщего круга кругов, в котором каждая наука представляет относительно самостоятельное целое. Философия природы видит природу как целое, противостоя в этом отношении самоуверенному анализу специальных наук, – как органическое единство, – но все же и как инобытия духа, проявления идеи. В угоду идеалистической метафизике Гегель вносит в свою натурфилософию искусственные связи и переходы, отвергает ряд существенных учений естествознания. Философия духа имеет содержанием возвращение духа из природного инобытия к самому себе по ступеням субъективного духа (душа, сознание, личность), объективного духа (право, мораль и нравственность, – в последнюю включаются семья, гражданское общество и государство) и абсолютного духа (искусство, религия и философия). На русский язык «Энциклопедия» впервые переведена В. Чижовым (ч. 1–3, 1861–1868). Затем перевод Б.Г. Столпнера (в: Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т.1–2. М.; Л.: ГИЗ, 1929, 1956); переиздан: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М.: Мысль, 1974–1976. (Прим. перев.).

развертывали все знание, как знание существенно философское, в некотором закругленном целом. Они представляют собою самое величественное и до наших дней явление единообразно мыслимого космоса всякого знания, но для нас они уже распались, поскольку эмпирические исследования подлинных наук не получили в них достаточного значения, и поскольку этот космос хотя и говорит как шифр совершенства, но не говорит нам, как верующим в этот шифр.

Во всех этих трех формах достоверность систематического целого знания была настолько окончательной, что мы наталкиваемся на них как на прочные постройки, которым мы изумляемся, но которые уже не могут более послужить нам для жилья.

Для ориентирования в мире есть *конкретные* систематики, – будь то внешние порядки, технически удобные для того, чтобы окинуть взором некоторый материал, будь то систематики, обоснованные в существе вещей, осуществляющиеся в познании всякий раз под руководством известных идей, как ступени, через каждую из которых хотя и можно переступить на пути, но по каждой из которых мы взбираемся вверх, к пониманию сущности дела.

Нам следует овладеть систематическими аспектами науки там, где они представляются нам. В каждом случае нашей задачей должна быть попытка взаимно ограничить их по смыслу, объединить их или, во всяком случае, поставить их в отношении друг к другу, исходя из идеи знания, если знание не должно безразлично рассеяться на не связанные между собою части. Наша попытка даст нам систематику наук, в которой достигает сознания понимание их незамкнутой тотальности как самого по себе исторического процесса познания.

## Наиболее первоначальные разделения наук

**1. Задача.** – Если я верю в существование замкнутого в себе, единого, бесконечного мира как объекта, то науки привходят в мир для того, чтобы овладеть этим миром, и их следует подразделять соответственно его строению. Науки делятся по отдельным частям мира: по *предметам*. Классификация наук словно начертывает предо мной карту мира, на которой у каждой науки (а в ней – у каждого предмета) есть свое место.

Но если единство мира распалось для меня, то науки уже не конституируются для меня более в объективно отграниченные друг от друга предметные области, но разве что в априорно данные мыслительные формы сознания вообще, которые, возможно, могут быть развернуты в формальной полноте в некоторой конструкции из категорий и методов, как тотальность возможного познания. Науки делятся по своим *методам*. Классификация наук развертывает программу возможных методов, при помощи которых мы создаем предметы познания.

В обоих этих случаях науки связаны с некоторым данным в знании *единством*, – единым объектом мира или единым сознанием вообще.

Несмотря, однако, на то, что *единый объективный мир* не удалось представить взгляду даже только как идею, и что всякая идея улавливает лишь некий мир в мире, идея единого мира не вовсе ничтожна. Ибо есть только одна-единственная эмпирическая действительность, в которой, в возможности, все может вступить в отношения со всем, а не множество миров, вовсе друг с другом не соприкасающихся. Если бы существовали такие миры, то мы не могли бы получить о них никакого известия, поскольку в нашем знании встречается только то, что – именно благодаря знанию – пришло в соприкосновение между собою. Есть разумный смысл в требовании эмпирического исследования: быть готовым соотнести между собою то, что на первый взгляд совершенно разнородно. Но эта, нигде не встречающая себе границы, возможность осуществляется не в одной содержательной и плодотворной идее целого, как мира, но всякий раз в неких особенных идеях. Подлинная причина того, почему не может быть истинной идеи единого мира, заключается в непостоянстве (*Bestandslosigkeit*) мира в себе. Идея целого должна была бы охватывать также свободу, экзистенцию и трансценденцию, а они никогда не встречаются в мире как такого рода объекты.

Правда, *сознание вообще* составляет *единство* благодаря «я мыслю», которое «должно иметь возможность сопровождать все наши представления»<sup>1</sup>. Это – единство в формальной структуре предметного вообще и его сетки (*Netzwerk*). Но от этого единства никакой путь не приведет нас к многообразию знания. Самое большее, что здесь возможно – но и до сих пор не достигнуто в действительности, – это составить внутренне полную систему категорий и методов. Но эти последние фактически можно только собирать и упорядочивать, но не дедуцировать один из другого, разве что в некотором логическом мифе, который мог бы иметь только символическое значение и не имел бы силы для ориентирования в мире.

Таким образом, у ориентирования в мире есть две в различном смысле воображаемые точки наводки (*Richtpunkte*): единый мир как объект и единое сознание вообще; первый не имеет в себе постоянства (*Bestand*), второе есть формальный момент без всякого действительного содержания. Ориентирование в мире не привязано к этим точкам, оно разворачивается между ними, непосредственно

---

<sup>1</sup> «Должна [существовать] возможность того, чтобы «Я мыслю» сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе не может быть мыслимым, иными словами, нечто такое, что как представление или невозможно, или, по крайней мере для меня, вовсе не существует» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 149 (В131–132)). (*Прим. перев.*).

не касаясь ни одной из них, будучи как целое неопределенно и многомерно (violdimensional). Все научно убедительное познание остается в этой середине, не достигает ни абсолютных первоисточков, на которых покоится все строение, ни закругленности в некотором целом, которое бы завершило это строение, пусть даже только в идее.

А потому задача подразделения системы наук изначально *ограничена*: Науки не представляют собой поля, на котором бы они, спокойно владея каждой своим делом, имели бы каждая свое строго определенное местоположение и были однозначно соотнесены между собою. Науки, каждая из которых соседствует с другими науками, не образуют сообща сферического космоса познания, который бы был отображением единого мира. Все они встречают границы, у которых исследователь осознает, что его наука не может быть завершена в самой себе, хотя он и не знает при этом целого всех наук, как завершено безопасного укрытия, в котором бы всякое знание могло получить оправдание, основание и смысл.

Проводить строгие границы между науками – значит, с известных точек зрения, различать и распределять предметы, или совершать методические и категориальные различения; но это не значит разделять сам мир, или исходя из единого принципа познания постигать все познавательные возможности в их изначальном разветвлении из одного корня.

Запутанная, многомерная взаимная соотнесенность и взаимное наложение всех действительных наук приводит к тому, что всякая классификация их, выдвигаемая как принципиальная классификация, сама, в свою очередь, может сделаться частью в другой выступающей с принципиальным притязанием классификации, или в такой классификации, которая делает принципом то, что прежде было частным подразделом. Например, первоначальное подразделение духовного существования на сферы, одну из которых составляет научное познание как ориентирование в мире, само есть принцип, позволяющий подразделить внутри сферы наук особенную область наук о духе.

То, что само по себе не составляет целого, казалось бы, невозможно и делить. Целое должно быть известно нам, чтобы мы могли получить его наиболее изначальные деления. Но наше движение скорее направляется к некоторому целому, нежели исходит из него. Поэтому *самые изначальные деления* представляют собою для нас только *первые развилки на пути, еще выдерживающие как предпосылку неопределенную идею некоторого целого*. Размышление о систематике наук подвержено, стало быть, двоякому напряжению: противостоит затвердеванию знания в мнимо знакомом целом и рассеянию его в бессвязном множестве.

Поэтому набросок подразделения наук, при незавершимости мира и ориентирования в мире в их предельных принципах, как и в

их особенных возможностях, должен быть в каждом случае конкретным наброском. Он старается уловить наиболее фундаментальные в наше время разделения, чтобы в разделении всегда сохранить тот остаток взаимной связанности знания вообще, которого не было в начале знания и который, если даже и казалось, будто он был всегда, грозит все-таки оказаться снова утраченным. Этот набросок видит себя в историческом движении совершившегося до сих пор ориентирования в мире. Находиться с историческим сознанием в изначальной позиции каждого отдельно взятого ориентирования в мире и постигать смысл достигнутого ориентирования в мире – а не всю полноту особенного – в целом, – таков идеал подразделения наук.

**2. Наука и догматика.** – Убедительному предметному познанию противостоит догматика, рационализирующая содержание некоторой веры. Первое есть ориентирование в мире, как значимая для каждого человека наука, вторая же – мыслящее истолкование исторических сил жизни для самих этих сил. На вопрос, является ли наукой все то, что включает в своем объеме это деление, следует ответить: Общий признак науки, действительный здесь в обоих случаях, это момент рационально убедительного при меняющихся в различных условиях предпосылках, безразлично, являются ли сами по себе эти предпосылки очевидными для всех истинами или историческими объективациями веры. Таким образом, общей является здесь претензия на рациональную значимость, а кроме того, методическая и систематическая форма, означающая возможность проверки и критики в ходе дискуссии и готовность к такой проверке и критике. Разумеется, по этой причине две эти группы наук не составляют объективного единства, скорее напротив, науки ориентирования в мире коренным образом отличаются от догматических наук. Однако их общность действительна в экзистенции, дающей из идей импульсы одновременно для мироориентирующего исследования и для исторического самопросветления, и эта общность ощущима в фактическом движении наук: Наука возникает или из чистой воли ко всеобщезначимому, наиболее совершенный пример чему мы находим в математике и точном естествознании, или же из воли к присвоению и к жизни в борьбе и действительности из любви и ненависти к живо осознаваемому присутствию нашей собственной экзистенции (*aus dem Willen zur Aneignung und zum Leben in Kampf und Wirkung aus der Liebe und dem Haß des gegenwärtigen Dabeiseins eigener Existenz*), пример чему представляет историческая наука, которая в качестве исследования и рассмотрения становится в то же самое время в своих великих деятелях намеренным воздействием на самосознание людей. В действенном элементе наук о духе всегда живо присутствует констатация фактов и убедительная объективность, и наоборот, в точных науках всегда остается экзистенциально значимый момент невысказанной явно мифологии приро-

ды или, в удовлетворении от созерцания необходимости – невозмутимая преданность неизбежно предстоящему. В мироориентирующих науках против их воли сохраняет силу некоторый минимум веры, который только в догматике может прояснить сам себя как смысл науки. И напротив – самоистолкование веры связывается в мышлении с логически убедительными взаимосвязями, осуществляется исключительно лишь в материале ориентирования в мире, само вступает в это последнее и содействует ему. Как мир не имеет в себе никакого замкнутого содержания, так не имеет его и ориентирование в мире в ряду своих наук. Как вера в своем корне и основании, когда содержательно понимает сама себя, становится предметной в формах, свойственных мировому (*in Formen der Weltlichkeit*), так и всякая догматика привязана в своем развитии к этому материалу мира. Науки связаны между собою, как они же указывают за свои собственные пределы, если видят себя в своих истоках и границах.

Творения духа во всех науках отличаются тем (хотя для этого и не существует объективного критерия), что одни возникают в силу более или менее партикулярных или даже поначалу просто игровых интересов, например, из удовольствия от умственных операций и от решения произвольной, до сих пор еще не решенной задачи, а другие проистекают в пограничных ситуациях из субстанции самой жизни. В естественных науках это различие не столь заметно, и только в принципиальных идеях оно открывается во время кризисов науки в натурфилософских рассуждениях естествоиспытателя, например, в вопросе о конечности астрономического мира, в проблемах витализма, отношения между телом и душой. Поэтому, в то время как в естественных науках чаще всего имеется общий, в целом, уровень самопонимания ученых в их целеполаганиях, в науках о духе совершается потаенная борьба мирозерцаний, которые, лишь изредка делаясь ясными для самих себя, проявляются более косвенно.

Несмотря на это, наука, как ориентирование в мире, не зависит в отношении значимости того, что каждая наука изучает, и в отношении своих непосредственных намерений, от этой своей, постоянно трансцендирующей ее самой стороны, от которой она получала импульсы движения и которая, в свою очередь, могла рационализировать сама себя только в некотором догматическом мышлении. Граница науки, как ориентирования в мире, проходит там, где исчезает предметность, как возможность ориентирования. За этой границей остается только возможным просветление в исчезающей предметности. Такое просветление, зафиксированное в рациональной форме и, – несмотря на то, что граница ориентирования в мире, как предметного знания, перейдена, – излагаемое в виде утверждений и требований, есть догматика. Эта догматика в своем положительном виде всегда бывает историчной; она никогда не может

стать вневременно всеобщезначимой. Как историчная, догматика в богословии или в философии всегда бывает конкретным явлением экзистенции. В этих областях она не может быть познанием действительности путем исследования, но может быть только просветлением истоков в рациональной формулировке и образной предметности. Если эту предметность по недоразумению принимают за наличное бытие, то на ее основе оказывается необходимо возводить систематические здания догматической науки путем умозаключений, применений, исключения противоречий, сопряжения с другим знанием. Догматики, бывшие изначально подлинными в качестве богословской или философской догматики, выросли из этого же корня: из экзистенции в ее соотнесенности с трансценденцией. Но только философия постоянно стремится вновь вернуться из созданных ею самой кристаллизаций к их истоку, стремится снять свою собственную догматику. Тогда она в своих рациональных формах желает обрести лишь возможность, а не устойчивое знание о некотором бытии, которое по своему особенному виду ограничено ориентированием в мире. Действительностью этой возможности недогматическая философия обладает не в знании, а только в экзистенции, из которой она происходит и к которой она призывает (*appelliert*).

*Подлинная догматика* устремлена к целому существованию и экзистенции с ее трансценденцией. *Наименование «догматики»* присваивают также в силу рационально аналогичной формы, при совершенно отличном содержании, относительным или касающимся партикулярных жизненных отношений положительным констатациям (*positive Festsetzungen*). Такие определения есть в самых разнородных областях: в правилах спортивных игр; в нормах ведения хозяйства; в нормах академически правильного языка, и в опытах, утверждающих для искусства нечто правильное или классическое как меру.

Догматика, таким образом, составляет всегда *границу* исследующих наук о духе, или как фиксированное мыслительное образование, или как философски свободная изначальность. В то же время она есть предмет наук о духе, которые исторически прослеживают ее в ее возникновении, знакомятся с нею в ее внешнем содержании и эмпирически наблюдают ее в ее некогда бывшей значимости. Но свой смысл она открывает только тому, кто в свою очередь приступит к ней изначальным образом; ибо в самой фиксации этой догматики был утрачен ее корень. И, стало быть, догматика, как таковая, никогда не бывает частью эмпирических наук о духе, но составляет или их предмет, или их границу. Ясное понимание ее возможностей – это условие познания в науках о духе и условие исторически обоснованного философствования.

Формальная *логика* не принадлежит к догматике: ни к абсолютной, ни к относительной догматике. Ибо логика хочет избежать всякой положительности, всякого содержания, которое она получает



только от материала и опыта в науках и в философствовании. По смыслу своему она пуста и вневременна. Поэтому логика может, чтобы сделать возможной догматическую картину мира, перейти положенную ей границу и подвести мысль к объективной метафизике, представляющей взгляду систему мира, подобная которой долгое время догматически господствовала в истории. Сегодня мы недогматически совершаем ориентирование в мире, сознавая, что круг этого ориентирования не замыкается в себе, поскольку то, от чего зависит оно само в своем существовании: экзистенция и трансценденция, доступно для него лишь в явлении, неотличимом для него от другой объективности.

Таким образом, науки, как ориентирование в мире, и наука, как догматика, остаются принципиально противоположными друг другу. Проведение различия между ними – это условие чистоты ориентирования в мире, но это различие никогда не бывает *абсолютным*, и оно может остаться отчетливым лишь там, где живо сознаются и равно известны оба способа мыслящего познания. Каждый из них становится тем яснее, чем более обособляется от другого способа. Поэтому первое фундаментальное различие, проводимое при классификации наук ориентирования в мире, означает некоторое *исключение*, которое, однако, всегда бывает в то же время лишь относительным и никогда не может стать окончательным исключением.

**3. Частная наука и универсальная наука.** – Если все знание внутренне взаимосвязано и постольку есть единое знание, сама собою напрашивается неопределенная мысль об одной-единственной универсальной науке. В таком случае, насколько вообще возможно деление, имело бы силу некое изначальное деление этой универсальной науки на множество частных наук, а эти последние вливались бы в универсальную науку.

Однако *подлинное знание всегда* выступает как *отдельное знание*. Тот, кто действительно знает, владеет посредством знаний и умений *некоторой специальностью* (Fach). Благодаря знаниям он охватывает мысленным взором то, что видят, мыслят, чего достигли в известной области; благодаря умению он владеет средствами понимания, применения, движения вперед (например, благодаря упражнению в языках, в технических навыках, в способности осмысленно видеть, наблюдать, уверенно пользоваться сложными формами мышления). – Результаты знания и умения возникают из всякий раз *специфических методов*. Хотя эти методы коренятся в фактической жизни, но в ней еще несистематически и, при всевозможной точности в деталях, в целом все же лишь весьма неясно делается то, что методически развивается и доводится до чрезвычайно совершенного умения только в науках. – Этому есть немало примеров: *чтение* и *понимание* становятся *филологией*, как критическим постижением языковых документов; ибо обращение с книгами – от справок и отыскания слов вплоть до уверенного понима-

ния каждого слова и литературного создания в его целостности, – хотя и бывает поначалу чем-то вполне самоочевидным, что может делать каждый, но только в сознательном методическом развитии становится возможно такое проникновение в творения языка, которое, рассеяв сугубо приблизительные мнения, осязаемо показывает нам в непосредственной близости самую вещь. – *Опрос свидетелей* во всякой ситуации, когда необходимо установить нечто прежде случившееся, – в наиболее развитой форме – в судебном процессе, – отделяется от своих ограничивающих форм и становится методом *исторической науки*. Кого опрашивать, что спрашивать, как следует оценивать ответ, как этот ответ становится основанием для новых вопросов, – все это хотя и можно, при соответствующей сноровке и удаче, исчерпывающе понять в конкретном частном случае, но только тренировка и критическое сознание возводят все это на статус метода. – *Установление мнений воли, их выражений и обстоятельств в человеческих отношениях*, в отношениях между людьми и отношениях к вещам, – это конструкция истолкования, характер которой всюду, где только люди вступают в соглашения друг с другом о взаимных услугах, решающим образом определяет действительность. Но только в *юридической конструкции вещей* эта конструкция становится просветляющим, одновременно упрощающим и, в самой ясности, все же вновь усложненным мышлением, которое, казалось бы, вновь порождает дела человеческие из их действительности. – *Счет и вычисление*, измерение и сравнение становятся истоком *математического мышления*. Это последнее, в сочетании с наблюдением, становится в свою очередь истоком *точного, экспериментального естествознания*. – *Непосредственное видение вещей* в их внешних очертаниях получает подлинное развитие только в методах *морфологии*, как, например, в морфологии минералов, растений и животных, и в анализе зримой формы (*Sichtbarkeit*) произведений искусства. – Во всех этих примерах методы познания дают осознать, что ничто не предстает человеку с первого же взгляда, но что только метод приносит нам познание того, что этот метод обуславливает и что, однако, не просто порождается этим методом, но открывается с его помощью. Каждый подлинный метод – более всякого отдельного знания – рождает энтузиазм всюду, где его узнают и применяют в первый раз. Он кажется тогда ключом, с помощью которого можно открыть двери бесконечного множества еще скрытых от нас познавательных возможностей. Во всех методах есть нечто родственное. Хотя все они столь разнородны по характеру, они взаимно поясняют друг друга. Рассказывают, что на семинары филолога Ричля<sup>1</sup> приходили

---

<sup>1</sup> *Ричль Фридрих Вильгельм* (1806–1876) – немецкий филолог, профессор классической филологии в Галле, Бреслау, Бонне и Лейпциге. Основоположник боннской школы классиков-филологов. Именно в Бонне приобрел

медики и естествоиспытатели, «чтобы научиться методу». В содержании метода, если только под методом понимается не просто игра формального мышления, есть нечто привлекательное, одинаково впечатляющее повсюду, где только решительно применяется к действительности некоторый метод.

Однако один метод еще не составляет науки. Частная наука конституируется благодаря *идее, которая, как неопределимая объективность*, косвенно проявляется в развитии (*Entfaltung*) науки. Она не есть исходящий от мирового целого аналог этого целого, рождающий себя как некий мир в мире. *Идея* дает науке систематику, в которую она уловляет свое содержание. *Действительность* эта наука имеет лишь благодаря методу как специфическому *ремеслу*, благодаря которому для науки при близости к вещи пробивается источник содержаний знания. *Артикуляцию* наука получает в категориальном мышлении, делающем возможным для нее отличие от другой науки и различения в ее собственной области. *Движима* же наука идеей об *экзистенциальном интересе*, прикасающемся в познанном ею к бытию трансценденции.

Почти все частные науки некогда считали себя универсальными науками. Юриспруденцию называли наукой обо всех вещах, божественных и человеческих<sup>1</sup>. Математика хотела стать *mathesis universalis*<sup>2</sup>. Естествознание считало себя единственным действительным познанием, которому делается доступным всякое бытие. Филология, как понимание понятого, захотела овладеть всем миром, когда ослабело изначальное понимание и творчество.

В этой форме частные науки абсолютизируют сами себя под действием *философского побуждения*. С самого же начала, прежде чем скромно удовольствоваться значением истинной научности, считали возможным знание о целом и пытались осуществить это знание в форме известной науки. Это исходное побуждение не желает возделывать партикулярные области знания, но хочет в каче-

---

известность своими семинарами. Учитель Фридриха Ницше (в Бонне и в Лейпциге); помог Ницше получить кафедру в Базеле. Исследовал древний период развития латыни. Автор многих трудов по языку, культуре Древней Греции и Рима, по грамматике и истории языка; сторонник целостного подхода к языку и культуре античности. (*Прим. перев.*).

<sup>1</sup> «Юриспруденция есть познание божественных и человеческих дел, наука о справедливом и несправедливом», – утверждал римский юрист Ульпиан (Дигесты Юстиниана. Т. 1. М.: Статут, 2002. С. 87). Что это не было личным мнением теоретика или школы, но выражало мнение эпохи, свидетельствуют слова преамбулы («конституции») к кодексу Юстиниана: «Среди всех дел нельзя найти ничего столь важного, как власть законов, которая должным образом приводит в порядок божественные и человеческие дела и изгоняет всяческую несправедливость» (Там же. С.27). (*Прим. перев.*).

<sup>2</sup> универсальное исчисление (*лат.*).

стве конкретной философии стать универсальной наукой о тотальности бытия.

Это, однако, *невозможно*. Методы, взаимно просветляющие друг друга, остаются все же раздельны друг от друга. Там, где их испробуют ясно и без результата, там они специфичны и соответствуют каждый своему предмету, но при переносе на другие предметы всегда оказываются игривыми и фальшивыми. *Универсального метода содержательного познания не существует*. Скорее, ошибочность этой абсолютизации признается там, где различные методы встречаются друг с другом и отличают себя друг от друга. – Кроме того, каждая наука, желавшая постигнуть целое, если не была абсолютно ничтожной, оставалась *только неким особенным познанием в мире*. – И наконец, границы ориентирования в мире являются негативным указанием на невозможность универсальной науки, тогда как просветление экзистенции и метафизическое трансцендирование становятся положительным подтверждением этой невозможности. Благодаря убедительному мышлению эта невозможность становится, правда, объективно вероятной, благодаря призыву к экзистенции она становится достоверностью свободы. – Ясное научное мышление *устраняет универсальную науку*, чтобы всегда осуществляться в качестве науки только в особенном. *Есть только частные науки*.

Несмотря на это проблема универсальной науки снова и снова напрашивается философскому мышлению. Если не существует универсальной науки, то ведь в могущественных *мотивах*, ведущих мысль к блужданиям в поисках такой науки, может быть *нечто истинное*, что следует сохранить, даже если не впадать в уклонение к универсальной науке:

Это, прежде всего, то, что не позволяет частным наукам превращаться в произвольный агрегат, части которого не имеют между собою ничего общего, но побуждает *ставить их в некоторое отношение друг к другу*. Если единство знания может существенным образом заключаться для нас лишь в трансценденции, а в ориентировании в мире действительно лишь как незнание, то ведь это единство все-таки проявляется в универсальной взаимной соотносимости знаемого (*universale Beiebarkeit des Wißbaren aufeinander*). Однако желание сделать эту соотносимость в свою очередь предметом некоторой универсальной науки осталось бы только пустой попыткой, в которой утратилась бы как субстанция соотносенного, так и то в науках, что обладает содержанием лишь как беспокойство в направлении к единству всего знаемого. *Целым* невозможно овладеть в конце частных наук, в виде некоторой новой науки. Оно есть в частных науках, которые смотрят друг на друга, возбуждают движение друг друга и во взаимном обмене изменяют свой собственный фундамент.

Кроме того, в самом деле есть такие *среды существования* (Daseinsmedien), в которых возможна *универсальная соотнесенность* (universale Bezogenheit). Науки, овладевающие существованием как находящимся в этих средах, конституируются как универсальные в некотором ином смысле, не в смысле универсальной науки, но как *множество универсальных наук*. Среды, как таковые – это: *Формы мыслимости вообще*, как условия всякой предметности для нашего сознания: в этих формах желает удостовериться *логика*. – Во внешнем существовании это – пространственность, конституирующая для нас единый мир, в котором непрерывно возможен переход со всякого места на всякое другое место, всякое место есть лишь одно, и способ явления всякого существования определен пространственной ситуацией и пространственной формой. Этой пространственностью науки овладевают как действительностью всего – от астрономического мироздания до *географии* человеческого существования. – Наконец, *человеческое существование* есть такое явление, в котором единственно есть для нас все, что есть. То, что мы познаем о природе, есть предмет знания, которое, как знание, должно быть психической действительностью, а эта последняя, в свою очередь, определена социологически-историческими условиями. Душа человека есть словно бы всё: *психология* и *социология* хотели бы овладеть ею на пути знания.

Науки, производящие себя от действительности этих сред универсальной соотнесенности и обращающиеся на них, как на свои предметы, оказываются в совершенно необычной степени сомнительными науками. В то время как математика, физика, биология представляют собою решительно развивающиеся, методически преуспевающие в ясном сотрудничестве между собою, подлинные науки, *логика, география, психология и социология* имеют между собою нечто общее, отделяющее их от других наук. Методическое развитие из поколения в поколение может быть сконструировано в них лишь искусственно. В каждом индивидуальном научном достижении эти науки являются на свет как нечто уже готовое. В них не осуществляется методически, при взаимном понимании и общем сотрудничестве всех служащих этой науке, и с неким передаваемым в наследство содержанием, подлинное влечение к научному исследованию, но проявляется только то тут, то там деловитое усердие, собирание материала, или все кончается разговорами (Auflösung in Gerede). Эти науки захватывают нас величию своих отдельных достижений, и они же разочаровывают нескончаемой чередой ничтожных мелочей. Они привлекают своим универсальным характером: мы думаем, что получим в них окончательное познание того, от чего поистине зависит все, – и они же разочаровывают своими банальностями. Кажется, будто они черпают свой материал из всех других наук; но то, что фактически изучают под именем этих наук, всякий раз есть нечто партикулярное и бессвяз-

ное, а не основание единства данной науки. Там, где они не становятся философией, они остаются агрегатами. Им не хватает действительно конституирующей систематики. Учебники этих наук неспособны представить свод области их работы, чтобы адекватно передать их результаты, так, как это умеют делать учебники особенных наук. Поскольку среда, в которой они видят все, универсальна, они превращают все в предмет своих собственных занятий. Хотя и не существует универсального предмета, но все-таки возможно вовлечь все каким-нибудь способом в границы областей этих наук.

**4. Науки о действительности и конструирующие науки.** Наука имеет дело с действительностью. Однако условием познания действительности является знание о недействительном. Доступное пониманию действительное – дух – мы понимаем в каждом случае при помощи очевидной конструкции смысла, который сам по себе еще не действителен; недоступное пониманию действительное – природу – мы объясняем при помощи математических конструкций, которые, как таковые, относятся к еще не действительным предметам. Хотя в сравнении с действительным недействительный смысл и математический предмет суть только возможности, ясное представление (*Gegenwart*) которых составляет предпосылку подлинного познания действительности. Эти недействительные предметы не являются произвольными, хотя и существуют в нескончаемой необозримости. Они представляют собою конструктивные образования не как некие произвольные фантазии, но при некоторых, всякий раз обязательных к принятию, предпосылках в них обнаруживается необходимая структура. Они могут быть открыты в своей специфической очевидности, и, поскольку их открывают, выясняется, что они отнюдь не самоочевидны; они абсолютно достоверны, правда, не в силу какого-либо частного опыта о действительном, но в осуществлении конструкции опыта. Однако ни понимающая психология, ни конструкции смысла, ни типологии не получили значения обоснованных в себе наук. Они остаются частными набросками в отношении к предполагаемому нами познанию действительности. Мерилом их ценности служит плодотворность в применении.

*Только математика* развилась в полноте свободы и самостоятельности как самостоятельная наука об идеальных предметах, чистых и отделенных от всякой действительности. Математика – это уникал, загадка среди прочих наук. Как мало понятно нашему уму то, что из всех элементов один только углерод способен стать основой органических соединений и тем самым основой всего живого, так мало постижимо и то, что из всех категорий одна только категория количества доставляет материал для столь уникальной и до бесконечности разветвленной в себе науки, непрерывно существующей в течение тысячелетий, как единственная абсолютно неоспоримая наука. Хотя высказывается сомнение в том, что эта категория количества одна может иметь решающее значение; в мате-

матике тоже говорят о кризисе оснований; но это сомнение и этот кризис не побуждают отрицать ее существования и не представляют угрозы для ее истинности, а только ставят под вопрос характер ее истины и способ ее существования.

Математика – это прообраз убедительного знания. По своей прозрачности она превосходит всякое иное познание, потому что она всецело опирается на свою конструкцию в активно совершаемых операциях, исполнение которых обуславливает ее прозрачность, ибо я вполне понимаю только то, что я сам делаю. Тем не менее, в своих отдельных шагах она бывает поразительна и отнюдь не тривиальна. Она приводила в восторг самых замечательных людей. Но за эти недостижимые высоты она платит нам совершенной бессодержательностью. Там, где философия хотела сама сделаться убедительным знанием, там она, правда, чувствовала свое родство с математикой. Тогда она пыталась математизировать себя самое, или отказывалась от подобной попытки только в заносчивом убеждении, будто она даже превосходит математику своей достоверностью, поскольку, как она полагала, математика означает только первую конкретизацию из более глубоко лежащего философского истока. Но там, где философия постигала себя мыслью в своей экзистенциальной функции, она становилась противоположным полюсом математики, которая среди всех наук имеет менее всего экзистенциального значения. Поэтому только в ней возможны величайшие открытия еще в самой ранней юности, еще прежде, чем человек собственно войдет в опыт существования и обретет сознание возможной экзистенции. Она отнюдь не враг философствования, но она его контрастная противоположность, и в силу этого – его союзница.

**5. Разделения и переплетения наук.** – Внутренняя взаимосвязанность всякого знания, последний исток которой нам неизвестен, хотя только в силу этого истока мы ищем знания, как знания, обнаруживается в том, что все способы предметности в особенных науках, отделившись друг от друга, вновь тесно переплетаются. Именно их ясное различие показывает нам их необходимую сопряженность. Это выяснилось для нас во всех трех изначальных делениях наук. Неразрывная взаимосвязь познания действительности с познанием недействительных, но очевидных возможностей служит тому самым наглядным свидетельством. На это же единство указывают составляющие его причину тенденции в направлении универсальной науки в пределах частных наук. К догматике, однажды устраненной в качестве объективной фиксации, прибегают вновь как к предмету исследования, и усваивают ее, как исток. – Наконец, все научное познание, как действительная в истории деятельность, само есть область доступного пониманию духа и, в свою очередь, является предметом эмпирического изучения в истории науки и философии: в логическом анализе оно же

есть предмет самопросветления духа. Так многообразно сплетается вновь воедино то, что раздваивается в познании, хотя единое целое в этом переплетении и не обнаруживается.

## Принципы подразделения действительности

**1. Природа и дух.** – Действительность в мире предстает мне в полярности природы и духа. Действительность, как природа, есть непроницаемое, абсолютно иное и чуждое, как дух она есть доступное изнутри, в котором, как ином себя самого, я остаюсь у себя самого. *Существование природы* пребывает в своем простом бытии-объектом, которое хотя и есть объект для меня, но в-себе-бытие которого всегда останется недоступным для меня. *Существование духа* пребывает в среде предметных интенций субъектов, которые я понимаю и которые тем самым превращаю в объект для себя, однако так, что это бытие-объектом, как и в-себе-бытие духа доступны, – его бытие-объектом – в мироориентирующем исследовании, его в-себе-бытие – через меня самого в моем действительном становлении, – и я могу соотнести их друг с другом. К существованию природы я привхожу для того, чтобы *постичь* ее в понятии при помощи причинных объяснений, с которыми я веду себя в природе так, как если бы я мог сделать ее, тогда как ведь на самом деле я только, всегда по-новому, *извне орудую* с нею. К существованию духа, как встречающего меня в истории, я привхожу, чтобы *понять* его, так что в нем я *прихожу в себя* в усвоениях и отторжениях, и даже будучи влеком своей собственной идеей, *участвую* в жизни идеи, мне просто встречающейся. В природе я познаю нечто чуждое, которое само *не* есть *для себя*, в духе же – родственное себе, которое *познается мною, будучи само познающим*. Идея для познания природы заключается во мне, как познающем, тогда как в природе имеются только те непостижимые коррелаты, благодаря которым делается возможным то, что она познаваема для нас под идеями в плодотворном движении знания вперед. Идея для познания духа заключена в самом познанном, как духовная сила, которой я бываю причастен в процессе познания и которую я могу осмысленно преобразовывать на пути своего познания.

**2. Границы недоступного.** – Поскольку ориентирование в мире не имеет дела с в-себе-бытием, мы видели, как оно, проходя природу и дух, наталкивается на свои границы. *Познание природы* видело перед собою нескончаемость, которой овладеть оно не умеет. Непроницаемое и хаотическое может предстать для него как некоторый порядок разве что в виде статистической закономерности. То же, что есть в самой этой нескончаемости и в самом этом хаосе, остается для него полным загадок. – *Наука о духе* сталкивается с границами недоступного пониманию, которое, как абсолютно историческое, ускользает для нее от всякой объективации, но кото-



рое, за границами всего доступного для ориентирования в мире, и даже изначально в свободе и коммуникации, есмь – я сам. – Ни нескончаемость, ни экзистенция не входят в состав доступного изучению и известного. Всякое объективное знание осуществляется в преодолении и исключении нескончаемости и в исключении экзистенции. Первое происходит в последовательности методических шагов, которые в каждом случае ставят перед нами определенный, ограниченный предмет, второе – посредством сдерживания всех тех импульсов жизни, которые замутняют видение предметности, как всеобщего и общезначимого. Это методическое самоограничение выражается в требовании: обратить свой взгляд на вещь как таковую, без каких-либо оценочных суждений и предвзятых оценок.

Границы ориентирования в мире означают, как мы видели, что познаваемое в нем не основано в самом себе. *Природа*, как действительное, всегда есть нечто большее, нежели то, что было познано; в ней есть темная основа, в которую словно светит наше познание, не будучи в состоянии осветить своим лучом никакого объекта; непостижимо-безосновное действительно в ней не как что-то такое, к чему можно осмысленно адресовать наши вопросы; смотря по конкретной ситуации, оно пробуждает темный ужас или не допускающее обоснований доверие. *Жизнь духа* действительна лишь на основании экзистенции, которая не является объективно познаваемой даже в науке о духе; правда, сам дух, соскальзывая в мнимой ясности со своей темной основы, может стать пустым механизмом без остатка доступных для понимания движений; так в правильном, в правилах, манерах. Непознаваемое остается для познания природы и духа неким магнитом, привлекающим к себе все усилия мысли, стремящейся до конца проникнуть познаваемое. Но в то время как на границе познания природы разверзается бездна абсолютно непостижимого, – на границе наук о духе совершается, давая живительные побуждения самим этим наукам, коммуникация от экзистенции к экзистенции.

**3. Четвероякая действительность.** – Природы и духа, как простой противоположности, недостаточно для того, чтобы увидеть подразделение действительности; действительность оказывается неоднократно расколотой. Это ее подразделение можно только обнаружить, но не дедуцировать логически. Нужно поставить вопрос: где в действительности имеют место самые высокие скачки (*die tiefsten Sprünge*); те скачки, которые снова и снова хотели скрыть за постепенными переходами, и которые, однако, вновь раскрывались каждый раз все с новой изначальностью. Они делают невозможным сведение действительности к одному-единственному принципу, познание ее из идеи одной всеобъемлющей теории, но в то же время они и разграничивают те миры в мире, охватить которые при помощи внутренне связанных методов и категорий представляется все же возможным. Поскольку эти скачки, хотя о них уже давно думали,

до сих пор еще не получили всеобщего признания, и поскольку их также и по существу дела не удастся прояснить во всей полноте, описывающий их очерк есть лишь возможный в достигнутом ориентировании в мире очерк о них; он не есть окончательное постижение того, что существует таким-то образом раз навсегда.

Действительность, становящаяся объектом в ориентировании в мире, четверояка. *Материя, жизнь, душа и дух* – таковы различные способы действительной предметности. Как таковые, они сами действительны не как предметы, но как внутренне связанные миры в мире. Тенденция к тому, чтобы затушевывать скачки и считать одну из этих действительностей подлинной действительностью, сравнительно с которой все прочие недействительны или представляют продукт и комбинацию ее элементов, терпит крах, сталкиваясь с самой действительностью.

*Материя* – это мертвая природа. Она постижима лишь количественно. Порядок ее процессов улавливается мыслью посредством математической формы в механизмах, будь то при помощи механических представлений о моделях, будь то в структурах поля (Feldstrukturen). Объективно действительно то, что измеримо. Мертвое существование действительно в текучем рассеянии, подчиняющемся внешним для него законам.

Всякая жизнь существует как поддерживающееся в изменении целое, которое рождается и умирает (*Leben ist als ein jeweils in Verwandlung sich erhaltende Ganze, das geboren wird und stirbt*). Жизнь имеет в своем составе физико-химические процессы, как аналог материи. Математически понимаемому порядку соответствует оформляемая и оформляющая тотальность существования поддерживающего себя для-себя-бытия (*die gestaltete und gestaltende Daseinstotalität eines sich erhaltenden Fürsichseins*). Жизнь, как действительность, объективно существует благодаря критериям жизни: самостоятельному движению, обмену веществ, развитию, размножению. Живое существование – это развертывающееся в отношении к своей окружающей среде целобытие (Ganzsein) по своему собственному закону.

*Душа* есть внутренняя жизнь (Innerlichkeit), или сознание, как существование переживания. Это сознание, как аналог материи, упорядочено в субъективной тотальности существования, как удовлетворение или неудовлетворение в напряжениях и разрешениях (Befriedigung oder Unbefriedigung in Spannungen und Lösungen). Душа имеет объективную действительность в выражении. Душевное существование, как чувство существования, приводит свой окружающий мир (Umwelt) к осознанности некоторого внутреннего.

*Дух* есть самосознательное предметное мнение и полагание цели (*selbstbewußtes gegenständliches Meinen und Bezwecken*). Это последнее существует как аналог материи в изолированных, рассеянных, не соотнесенных между собою актах; только будучи упоря-

дочен, дух есть как он сам посредством *идей*; его действительность объективна благодаря выражению, как *сообщению* в языке, творениях и деяниях. Духовное существование находит себя в некотором *мире*, который оно само порождает.

Каждая из этих действительностей имеет предшествующую действительность *условием собственного существования*. Все в пространстве и времени есть материя, лишь некоторые объекты являются жизнью, из них, опять-таки, лишь некоторые объекты доступны, как душа, через посредство выражения, и, в свою очередь, лишь некоторые из этих последних способны вступать в духовную коммуникацию посредством сообщения. Никакой дух не имеет действительности без души, никакая душа не действительна без жизни, никакая жизнь – без материи.

Соответственно этому, и познание каждого рода действительности, смотря по конкретному предмету и в неодинаковой мере, имеет *предпосылкой познание* предшествующего рода действительности. Это не означает, что более ранний род, как всеобъемлющий, включает в себя познание всего позднейшего. У этого последнего, скорее, и как у особой действительности, и для познания, есть свой собственный исток.

**4. Три скачка.** – Каждый скачок от одной действительности к соседней с нею – специфический скачок. Каждый раз вместо регулярно правильного движения по ряду ступеней происходит уяснение (*Hellwerden*) совершенно нового измерения. Действительности, к которым ведет каждый скачок, являются действительностями не в одинаковом смысле. Правда, им всем присуще то, что есть общего у всего действительного в ориентировании о мире – бытие в пространстве и времени. Но их объективность, как измеримость, как жизнь, как выражение и как сообщение, есть всякий раз самобытная объективность, невыводимая ни из какой комбинации элементов, ни из какого медленно совершающегося развития.

Скачок *между материей и жизнью* еще возможно показать посредством различения осязаемых объектов в пространстве. Правда, организм, как вещный объект, включает в свой состав материю и в аспекте материальной действительности есть только материя в особенной форме. Тем не менее этот скачок абсолютен. Жизнь, как особую, несводимую к другим действительность отрицает тот, кто в то же время рассматривает как единственную действительность – действительность физико-химических предметов, поскольку они составляют материал всего случающегося. По его мнению, только уровень наших сегодняшних познаний не позволяет нам производить живое из неорганического материала, без остатка разложить процессы живого на физико-химические процессы. Почему бы, думает он, это не должно было удаться нам так же точно, как уже удается искусственно изготавливать химические продукты, возникающие в природе благодаря работе организмов? И все же тот, кто

однажды увидел жизнь как именно жизнь, для того она действительна хотя и не в том же смысле, как вещества природы, и однако как особая действительность. Положение об изначальной организации как предпосылке всего живого, как невыводимое ни из чего другого, представляется ему само собою разумеющимся. Научному исследованию остается проникать все далее в эту предпосылку, но ему не дано выйти за ее пределы.

Скачок *между жизнью и душой* оставляет в силе пространственное измерение. Можно, правда, – поскольку ни в каком существующем мы не умеем отделиться мыслью от условия пространства, – с некоторым правом сказать, что есть только две действительности: неорганический и органический мир. Ибо жизнь, душа и дух как действительности существуют пространственно вместе (*sind als Wirklichkeiten räumlich in einem*). Понятно, что душу и жизнь долгое время отождествляли: в теориях параллелизма организация, с ее целенаправленной, осуществляющейся во времени последовательностью форм, и субъективные способы существования внутреннего мира (*des Inneren*) могли представляться как, в принципе, одно и то же. Однако скачок здесь есть скачок от объективной, внешней действительности живой организации к внутренней жизни переживающего *сознания*. Существование, как жизнь, и существование, как сознание не могут быть выведены одно из другого.

Скачок *между душой и духом* – это скачок от переживающего к интенциональному (направленному на предметы) сознанию, которое благодаря языку пребывает в *непрерывности артикулированного мышления* и сопряжено с *самосознанием*. Неопределенная, поскольку непонятная и неотрефлектированная, деятельность представления свойственна уже и сознательной душе.

Скачок от души к духу требует такого рассмотрения, в котором бы с большей определенностью выступал контраст между ними: душа, как переживание, есть ощущение, чувство, влечение, вождение; дух, как свободное исполнение в оглядке и планировании, есть *рассудок* и *воля*. Так же, как душа как действительность имеет самобытное единство, поддерживающее и наполняющее собою существование, так и дух имеет объединяющей субстанцией *идеи*, действительность которых есть лишь в среде рассудка и воли, а не есть уже как рассудок и воля.

Душа существует также и в изолированно мыслимом индивиду, неисторически; дух же – лишь в индивиду, поскольку он вступает в *общество* и в *историю*. Душу следует мыслить как передающуюся по наследству, дух же, как происходящий из *традиции* – только в процессе исторического самопорождения. Правда, дух, как и душа, действителен только в индивидах, однако лишь поскольку они *документально выражают* свой смысл в объективных образованиях, как некотором всеобщем. Дух, как субъективность индивида, действителен лишь через причастность к некоторому объективному духу,

которого индивид породить не может, хотя он, как звено во взаимосвязи, становится со-истокком (Mitursprung) объективного духа. Он обращается ко мне, как духовному существу, как некое всеобщее, имеющее свое единство каждый раз лишь в *исторично обращенных ко мне идеях*. В сравнении с духом душевная действительность подобна природе: она лишь сбывается, неисторична, подвержена вневременным закономерностям. Но она готова принять в себя содержания, и, как субстрат духа, способна осуществить эти содержания.

Чтобы понять скачок между душой и духом, необходимо строго различить *выражение*, в узком смысле слова, и *сообщение*. И то и другое представляют собою телесность, зримость и слышимость, эмпирическую действительность души и духа. Но выражение души просто существует, даже если не подразумевается и никому не желанно; дух же следует вопрошать, и он дает ответ. Душа вступает в коммуникацию только в непосредственных, неопределенных лишенных самосознания чувствованиях (Fühlungen), в симпатиях и антипатиях; дух сообщает себя в коммуникации некоторого всеобщего и объективного<sup>1</sup>. Правда, во всяком сообщении есть в то же время выражение, потому что дух действителен только в душе; но выражение – это еще не сообщение. Оно не создано, его не имеют целью (intendiert) как таковое. Мнить его самое может вторичным образом только дух; тогда выражение, как деланное, может быть неподлинным, быть подделкой души средствами духа (dann kann Ausdruck als gemachter unechte Vorspiegelung der Seele durch den Geist sein). Однако выражение, проникнутое силой духовного мнения, есть зримая действительность возможного лишь благодаря духовности душевного существования, которое в свою очередь оказывается основой и результатом бесконечного богатства духовной ясности.

**5. Скачок и переход.** – Объективные границы в действительном имеют резкий и скачкообразный характер только как границы между мертвой материей и жизнью, последующие скачки обманчиво прикрыты переходами. Есть объективно-нечеткие границы, где мы не

---

<sup>1</sup> Напротив, коммуникация *экзистенции* не есть ни инстинктивно-душевная, ни всеобще-духовная коммуникация, но совершающееся в среде обеих исконное просветление в живо насущном событии (ursprüngliches Erhellen im gegenwärtigen Miteinander). Душа отныне уже не пассивна, но, как душа, охваченная экзистенцией, свободно принята ею на себя и формируется ею. Историчность духа не есть уже отныне объективная и всеобщая историчность, но действительна как экзистенция, которая в себе самой вместе с другой экзистенцией остается ее темной основой, объемлющей поверх всякой ясности, и в свою очередь становится объективной только в явлении духа (als Existenz, die in sich selbst mit der anderen Existenz ihr über alle Helle übergreifender dunkler Grund bleibt, und ihrerseits objektiv nur wird in der Erscheinung des Geistes).

знаем, наличествует ли здесь уже наряду с жизнью и душой, а наряду с душой – дух. Если, скажем, мы видим в растениях жизнь в смысле телесной организации, в животных – жизнь и душу, в человеке же – жизнь, душу и дух, то следует заметить, что в доступной нашему изучению действительности радикально понимаемые скачки кажутся, скорее, имеющими вид постепенных переходов. *Граница, отделяющая выражение психического от простой жизни, проводится не с помощью какого-либо строгого объективного критерия. Уже достаточно большое расстояние отделяет человека от собаки, которая пугливо и с сознанием своей вины приближается к наказывающему ее хозяину, и неизмеримо далеко от нее до изгибающегося в земле червя, а от него, в свою очередь – до того живого, движения которого уже вовсе не ощущаются нами как выражение. В отношении к животным объективное исследование, вместо того чтобы пытаться понять выражение психического, должно безусловно довольствоваться описанием поведения, внутренней жизни которого мы совершенно не можем задавать вопросов, и не можем ни утверждать, ни опровергнуть ее существования. Имеет ли, или не имеет также и всякая вообще жизнь некоторое душевное средоточие, – этого мы вовсе не можем исследовать. В любом случае между внешне постижимым биологическим существованием и этим внутренним миром пришлось бы признать некий скачок.*

*Граница духовного существования совпадает со скачком между животным и человеком. Однако в объективном исследовании интеллектуальные операции шимпанзе в инсайтах и изобретении, ввиду различия успехов при различной индивидуальной одаренности, и вследствие возможности для других индивидов подражать тому, что было таким образом найдено одним индивидом, выглядят как переход от сугубо душевного существования к духовной активности. Правда, это только первый, всякий раз скоро исчезающий, моментальный проблеск комбинирующих актов, которым недостает непрерывной действительности, привносимой языком, и развития мышления в языке, но взгляд ученого видит здесь черзвычайное отдаление от чисто животного существования и приближение к существованию человека, которое может предстать как некий переход.*

Однако мыслить этот *переход* как действительный здесь решительно невозможно (*unvollziehbar*). Скачок в действительности скрывают от себя оборотами речи, вводящими промежуточные звенья в тот длительный процесс, в котором путем естественной эволюции (*in natürlicher Deszendenz*) из простой жизни будто бы развивается дух, так же как и телесно человек происходит от животного и носит на себе все признаки своего происхождения, несмотря на все радикальные новшества даже и в своем телесном облике. Скачка мы таким путем никогда постигнуть не сможем.

Идея эволюции в ее самой общей форме есть *для мироориентирующего исследования* нечто само собою разумеющееся; но она

составляет антиномию с сознанием духа как *поприща исконного самобытия*. В то время как научное исследование ищет переходов и находит великое разнообразие удивительных отношений форм живого, но легко уклоняется в иллюзии, если полагает, будто знает больше того, что убедительно говорят ему факты, самобытие, не только в силу объективного познания, должно настаивать на фактической действительности скачков; это самобытие, уже как душа человека, знает себя в пространстве духовной действительности целой пропастью отделенным от животного, и оно вплоть до самого плотского состава сохраняет в себе уверенность в действительности скачка, которое может скрывать от себя всегда лишь туманное естественное чувство нашего единства со всем живым. Мир животных невозможно наделить ни человеческой душой, ни человеческой плотью, как будто бы в нем происходит то же самое, только в другой форме. Фальшивая близость к жизни животного бывает обыкновенно выражением предательства человека или отчаяния в нем, если она не становится подлинной установкой в отношении к существу природы, в котором также и неразумное существование в ответственном ему виде составляет предмет нашей любви или страха и является языком бытия, который следует читать лишь в акте трансцендирования.

Вместо того чтобы сводить все воедино посредством переходов, не основанных ни на каком познании, мироориентирующее исследование может избирать своим предметом лишь *отношения между сферами действительности*. В то время как всякая следующая сфера каждый раз имеет условие своего собственного существования в предшествующей сфере, результаты позднейшей могут сохраняться также и в способах существования предшествующих сфер. Так мертвые продукты органической жизни остаются в виде геологических отложений. Душевные процессы оставляют по себе остаточные явления телесного порядка, как, например, те, которые находит осмотр врача по нервным болезням. Духовные приобретения продолжают существовать в душевной форме, так что то, что впервые обрело действительность в светлом духовном сознании, становится бессознательной привычкой; свобода превращается в инстинктивную работу души. Дух становится душой, душа – органической жизнью, а эта последняя – мертвой материей. Но дух во всякое мгновение действителен лишь в некоторой душе, душа – только в жизни, жизнь – только благодаря материи.

Познание каждой более ранней действительности может поэтому *антиципировать* позднейшую форму. Это не приводит к неясностям, например, при изучении мертвых веществ, производимых жизнью, при изучении истории земли, для которой жизнь представляет определяющий каузальный фактор; ибо граница между живым и мертвым повсюду осознана вполне ясно, хотя это и произошло только, начиная с прошлого столетия. Так же, как уже биологиче-

ские исследования сталкиваются с факторами психологии при изучении поведения животных, так соматическая патология сталкивается с тем, что психические факторы могут быть причинами болезней; вследствие этого и та, и другая впадают в совершенно неизбежные неясности. Эмпирическое изучение души, как психология человека, не может обойтись без того, чтобы в самой радикальной мере антиципировать явления духовной жизни, но так, что дух рассматривается в нем не как он сам, но в своей душевной форме, как несвободный, подчиненный душе дух.

**6. Отрицание, абсолютизация и упрощение этих действительностей.** – Существует тенденция считать дух чем-то недействительным, лишь смысловым и ценностным (*nur Sinn- und Werthafte*), чем-то таким, что крепко держится за действительности (*an Wirklichkeiten hafte*), однако само по себе не действительно. В самом деле, действительность духа – действительность такого рода, которую мы можем видеть, только если мыслим ее не только как пространственно неизмеримую, но и как резко отличающуюся от душевной действительности. Дух есть действительность, противостоящая сугубо идеальным и вневременным значимостям, которые он мнит и которые составляют среду, в которой он и формирует себя самого. Он есть существование и движение во времени и в пространственно сущих индивидах, некое у-себя-бытие, а тем самым он, хотя и действителен, в то же время свободен и историчен. Другие способы действительности, правда, пассивно историчны, как последовательности событий во времени, но все же они существенно познаются в присущих им вневременных законах и порядках. Хотя момент исторического становится более значимым в области жизни, и еще более того – в области души, но он и здесь остается объективной стороной этого существования. Только дух существенным образом историчен, потому что он, для возможной экзистенции, отнесен к самому себе в традиции и преобразовании (*Nur der Geist ist wesentlich geschichtlich, weil für mögliche Existenz auf sich selbst bezogen in Tradition und Verwandlung*); в нем вневременное, закономерное, поскольку оно познано, есть момент исторического существования, а не его ядро и существо<sup>1</sup>.

Отрицанию действительности духа соответствует *тенденция считать природу чем-то окончательным, пребывающим, замкнутым*: подлинной действительностью. Тогда забывают, что наше познание всегда остается между границами недоступного ему; оно

---

<sup>1</sup> Корень историчности духа – в несущей его экзистенции. Эта экзистенция, для которой свобода духа есть лишь пространство, недоступна для ориентирования в мире и может достичь самоуверения лишь в философском просветлении экзистенции. В объективности духа, на пути последнего через ориентирование в мире, она может быть уловлена всякий раз лишь от экзистенции к экзистенции.



проникает в некоторое пространство, которое всякий раз есть бытие *между* иным бытием. И так, отнюдь не проникая через дух в экзистенцию, не проникает оно и в предельные основания природы, но, останавливаясь перед ними, постигает лишь те начала регулярности и законы, в которых эти основания являются для ориентирования в мире.

Подобные и другие неистинные тенденции выдают за *выражение сознания бытия известного жизненного умонастроения* то, что на деле означает лишь различие в рамках ориентирования в мире. Тогда они настаивают на бытии только одного вида действительности, принуждают все другие действительности принять форму этой одной, которую они, абсолютизируя ее, делают бытием в себе, – или они держатся за мнимо предельные дихотомии: действительного и недействительного, природы и духа и т.д.

Вместо этого *благоразумное ориентирование в мире* направлено к восприятию фактического состава действительности в многообразии ее различий. Но для него, несмотря на четвероякое деление, всякого рода дихотомии сохраняют силу всякий раз в неких ограниченных аспектах. Таким образом различают: либо природу мертвой материи от жизни, объединяя с этой последней душу и дух; или принимают материю и жизнь, как физическую природу, в отличие от души и духа, как психического мира; или дух отделяют от души, жизни и материальной природы, контрастно противопоставляя все эти сферы, как пассивное сбывание, активной и свободной духовности. Каждое подобное разделение бывает относительно оправданно, однако не более того. В объективно-вещном плане решающее значение имеет первое различие неорганической природы и жизни, только в нем различенные содержания остаются рядом положены, как тела в пространстве. Различение физического, как доступного для внешнего восприятия, и психического как внутреннего, внешнему восприятию недоступного, извещающему себя только в выражении, выражает скачок от жизни к душе, но и ограничено только этим скачком. Основание различения духа и трех других областей действительности заключается в уникальности свободы, являющейся в рассудке, воле и пронизывающей их идее.

Промежуточное бытие всякого мироориентирующего познания открывается в действительности духа в том, что свобода духа, поскольку она становится предметом понимающего исследования науки, составляет лишь первую ступень экзистенциальной свободы, а именно, есть только свобода самосознания как знания и идеальной закономерности. Но *экзистенция*, пребывающая вне всякого ориентирования в мире, и однако приводящая его в движение силою исходящего от нее побуждения, сама, даже если бывает носителем духовной идеи, движется все-таки *как в духе, так и в душе, и в жизни*. Она не есть новая действительность или другое измерение для познания, она не есть иной мир, но она есть тот исток и ос-

нование, которое всякий раз просветляют само себя на пути, лежащем через ориентирование в мире, и только в своем явлении как душа и дух позволяет вовлечь себя самое в зримые формы ориентирования в мире (*jener Ursprung und Grund, der sich jeweils selbst erhellt auf dem Wege über die Weltorientierung, und sich selbst nur in der Erscheinung als Seele und Geist in die Sichtbarkeit der Weltorientierung hineinreißen läßt*). А потому, в то время как каждая отдельная сфера действительности наталкивается на своей границе на соседнюю сферу, отделенную от нее скачком, предельные сферы – природа и дух – наталкиваются на такие границы, за которыми для ориентирования в мире не открывается никакая новая действительность, но – там непостижимая темнота, а здесь недоступная пониманию, но сама по себе насущно действительная (*gegenwärtige*) экзистенция.

### Сферы духа

Проблема *подразделения действительности* получает новый вид в вопросе о *подразделении самого духа в его объективности*.

В философии логику, эстетику, философию религии, этику и т.д. трактовали как дисциплины, исследующие, соответственно, знание, искусство, религию, деятельность и т.д., как сферы духовной жизни; в них предполагали охватить и подтвердить некоторое наличное целое. Или же эти сферы, в противоречие подобной философии, признавали только систематикой для мироориентирующей науки, и, в свою очередь, отсылали ее в область этой науки.

Дух, как открытость (*Offenbarkeit*), в которой осуществляется экзистенция, может рассматриваться в своей *всеобщности, как если бы он имел некое самодовлеющее в самом себе существование*. В таком случае деление на сферы имеет то самобытное значение, что оно есть не рассечение (*Trennung*) наблюдателем чуждого ему предмета, но *самопонимание себя в себе различающего духа*. Дух, зная, схватывает в своей действительности это свое знание, как сферу своего делания (*seines Tuns*), с которой он вполне объемлет (*umgreift*) себя, тем, что артикулирует свое саморазличение на сферы. Это выражение изначального отношения духа к самому себе. Я изучаю не только историю, но также и историю науки о духе. Однако в этом самопонимании взору предстоит не покоящийся состав духа, но самопонимание, как фактор в историчном процессе становления духа, преобразует его собственное бытие.

Поэтому, во-первых, самоподразделение духа *не есть окончательное подразделение в его систематической неподвижности*; скорее, классификация сфер, которая, как фиксированная классификация, сама напрашивается как удобное средство для систематической группировки всего вообще, может быть осуществлена различными, взаимно пересекающимися, способами. Во-вторых,

существенный исток этого подразделения есть *борьба духа с самим собой*, которую, ориентируясь в мире, понимают в соположенности (Gegeneinander) сфер.

**1. Возможные классификации сфер.** – Подразделение духа может производиться с известных, удерживаемых мыслью, точек зрения, как относительная, ограниченно значимая схема, но никогда не может иметь значения правильной и окончательной классификации. Даже попытка комбинации всех точек зрения осуществилась бы только в виде некоторой нескончаемости. Ибо замкнуться в самом себе противно самому смыслу духа. Напротив, он знает себя в непрестанном беспокойстве, правда, бесконечным в каждом определенном своем явлении, и однако – как непостоянное целое в возможности новых подразделений. Он мыслит себя только в них, как своих относительных и подвижных различениях, каждое из которых как мироориентирующий обзор сразу же оказываются для мысли соблазном к фиксации.

Приведем здесь для примера в схематической краткости некоторые из подобного рода возможностей, однако с целью лишь взаимно релятивизировать их друг другом: это подразделения духа с точки зрения форм его сознания, затем – способов его удовлетворения собственной действительностью, затем – способов его существования в его покоящихся и подвижных формах:

А. Можно задать вопрос о *формах духа в сознании раскола на субъект и объект*. В них он совершает себя посредством актов, направленных на предметы. Поэтому мы можем формально противопоставить друг другу *предмет* и *активность*. Затем же следовало бы подразделить далее сферу предмета и сферу активности.

**1. Предметные сферы:**

а) *Мыслимый предмет*, как схваченное в логических категориях понятие, состоящее в неопределенном множестве отношений, в мире неограниченных взаимосвязей;

б) *Эстетический предмет*, как заверченный в себе, как особенный мир для себя;

в) *Мифический предмет* как символ, настоящий и исполняющий, но в то же время незавершенный и исчезающий.

В предметных сферах соответственные различения правильно-неправильного, прекрасного-безобразного, священного-мирского.

**2. Сферы активности:**

а) *Деятельность* с целями в мире человеческого общества;

б) *Созерцание*, как усмотрение, присвоение, самоуверенное, внутреннее делание (inneres Tun);

в) *Образование* (Bilden), как создание произведений (Werken).

В сферах активности имеют силу различения доброго и злого, истинного и ложного, подлинного и неподлинного. Активность может сбиться от субстанциального к формализованному: деятельность становится деланием без идеи, созерцание – пассивным, не-

обязательным рассмотрением, порождение творений – простым изготовлением и результатом (zum bloßen Machen und Leisten).

Б. Если мы будем смотреть на *удовлетворение или неудовлетворение духа в его действительности*, то здесь возможно трихотомическое деление, смотря по тому, имеет ли дух свое исполнение во всегда остающемся будущем (*нескончаемость*), в настоящем (*совершенство*), или в исполненном процессе (*бесконечность*). На нескончаемом пути он бывает по преимуществу в убедительном исследовании частных наук, далее, в целесообразной деятельности (*Zweckhandeln*), в стремлении к власти. Совершенство он имеет в возможном эстетическом завершении, в созидании произведения искусства и наслаждении им, в прекрасном мгновении (*schönen Augenblick*), как и во всяком закруглении настоящего (*Rundung des Gegenwärtigen*). Бесконечность дух имеет в исполненном процессе, как пути, который, достигая завершенности во всяком действительном мгновении, не знает неподвижности и покоя (*Stillstand*); таким дух бывает в нравственной деятельности, в подлинном философствовании, в явлениях идеи и экзистенции; исходя отсюда, он воодушевляет свою нескончаемость и свое совершенство, как для себя уже уклоняющиеся (*abgleitende*) формы своей действительности.

В. Можно задать вопрос об *областях существования духа*, и различить, прежде всего, его существование, как *сферу лиц*, от существования чуждого ему как от *вещных сфер*.

Сфера лиц подразделяется на существование в качестве отдельной личности и существование в качестве общности. Будучи связаны и друг от друга зависимы, эти сферы различны, однако же, по способу бытия свойственной им действительности. В подлинной действительности личностей духовное существование является одновременно самосознательным и очевидно предстоящим другим. В действительности общности духовное существование действительно как то, что порождают, мнят, во что верят, что чувствуют, делают, не будучи соотнесено с неотделимым от индивидуальной личности самосознанием, скорее, общность, как самосознание, действительна всегда только в индивидуе. *Сфера личности и сфера общности* – это два способа, какими лица имеют действительность в существовании.

Но поскольку дух овладевает природой, как иным, и использует ее либо для целей своего существования, или как выражение и для сообщения своей сущности, он утверждает в *вещных сферах* как бы вторую природу, становящуюся отныне данностью для всей последующей жизни духа. Сфера природы есть одновременно духовная сфера, поскольку она подвластна мышлению или, будучи познана мышлением как иное духа, становится для него границей и стимулом (*Anstoß*). Коль скоро таким образом недуховное обретает существование для духа, дух видит дальше своих пределов (*sieht der Geist über sich hinaus*); но то, чем он овладевает, он постигает как

уже духовно определенное. Непроницаемое, вечно иное есть лишь сопротивление и материал. Как просто известное оно есть *сфера природы* (Natursphäre), как производное – *сфера действия* (Werk-sphäre).

Г. Если мы смотрим на *развитие духа*, то *области его существования* необходимо различать еще не только в покоящейся, но также в подвижной его форме.

Дух имеет существование, как *нерефлектированная форма жизни*; он действителен, даже и не задавая вопросов своей действительности; он творит, не делая этого преднамеренно; покоясь, он безопасно существует в себе, не примечая беспокойства своих беспрестанных превращений. В подобной форме *нерефлектированной действительности* дух становится предметом истории языка, истории нравов, истории религии.

С другой стороны, дух имеет существование, как *материальную действительность своего мира*, имеющую свою объективность в общности людей через посредство порядков производства, социологических отношений зависимости и фиксации общего делания (Fixierung eines gemeinschaftlichen Tuns). В этой форме своей материальной действительности дух становится предметом истории хозяйства, истории права, истории церкви, политической истории.

В соотношении с этими двумя корнями своего существования дух приходит к себе в *самопросветлении*, совершающемся в никогда не завершимо процессе. Он раскрывает для себя свое темное бытие в предметном созидании (in gegenständlicher Schöpfung), он рефлектирует о себе, вопрошает каждую форму своей действительности. Он делает это каждый раз через отдельные личности, которые своими видениями и своим знанием просветляют то пространство, в котором узнают себя другие люди. В этой форме своего самопонимания дух становится предметом истории искусства, истории литературы, истории философии, истории науки. –

Подобные подразделения можно *распространять* и *умножать*, можно ставить в частичные *параллели* друг к другу, а кроме того, их можно *комбинировать*, а затем производить в них *перестановки*, находя вышестоящие и нижестоящие порядки. Каждый раз в них раскрывается только *один* смысл и *никогда* не открывается *целое*. Всякий раз наше подразделение может быть только логически полным, но не может охватить замкнутой в себе субстанции.

Традиционные сферы духа: познание, этос, искусство и религия, – в сопоставлении с описанными только что различиями оказались бы весьма сложными образованиями. В этике, например, имеются все определенные таким образом сферы духовного существования, как среда действительной активности. Нескончаемость, совершение и бесконечность мы находим во всем духовном, – в науке, искусстве, этосе, пусть даже на первый взгляд или для некоторой удержанной точки зрения в каждом случае и преобладает одна

из этих трех сторон; духовная жизнь представляет собою или их непрерывный синтез, или же опустошение до чего-то лишь нескончаемого или только законченного.

Если четыре традиционные сферы духа не являются окончательными, то это не значит, что их следует просто отменить. Как ставшие, эти сферы историчны. Но ни они, ни их модификации, ни другие схемы порядка не представляют для нас решающей важности. Они всегда остаются лишь в качестве конкретных схем для ориентировки. Всё когда-нибудь становится шатким и непрочным. Если наша схема – фиксируя сферы в их мнимой окончательности – известное время имела, в некотором исторически унаследованном существовании образованности, мировоззренческое значение для известной, существенным образом наблюдающей жизненной позиции, в отсутствие внутренней деятельности уже не достигающей восхождения к подлинному созерцанию, и имеет его, как кажется, еще и сегодня в не сомневающихся речах (*im fraglosen Sprechen*), то все-таки можно сказать с уверенностью: однажды она будет сломлена, пусть не только от одной критики, но благодаря созданиям из идей, которые в своем содержании более удовлетворительным для нас способом выразят насущную действительность истины. Тогда прежние подразделения сохранят свое значение, как форма этой былой духовной образованности, из которой растем и мы сами. Ибо дух невозможно замкнуть даже и в его возможные формы. Его несет и поддерживает экзистенция, которая вновь разбивает всякий раз каждый способ его становления как целого (*jede Weise seines Ganzwerdens wieder durchbricht*).

**2. Борьба между сферами.** – Коренным феноменом духа остается только одно: то, что он вообще *подразделяет себя в себе* (*sich in sich gliedert*) и не есть искони в гармонической тотальности своих возможностей. Он разделяет себя на сферы, *находящиеся в борьбе между собой*. Это проблема мнимо единого духа со множеством сфер, собственная необходимость каждой из которых взаимно исключает необходимость всех прочих. Всякое упорядочивающее рассмотрение и подразделение духовных сфер, предполагающее в идеалистической философии единство и гармонию целого, уверенно побеждается эмпирическим наблюдением взаимного обособления партикулярных сфер духа, обнаружением их протеста против целого, совершающегося в истолковывающем смысле прояснении собственных закономерностей каждой сферы, указанием сначала на конфликт и борьбу между сферами, а затем на фактические и теоретически осознанные опыты синтеза и образования тотальностей.

*Борьба вообще имеет своим основанием необозримое множество реальных исторических конфликтов, которые только отчасти следует понимать как имеющие всеобщий смысл. Религиозные откровения требуют того, что для рассудка абсурдно; рассудок же, со*

своей стороны, требует непротиворечивости и последовательности. Религиозные побуждения хотят уничтожить эротику, которая, со своей стороны, восстает против них. Этические нормы осуждают войну и политические действия, которые, в свою очередь, придают себе смысл указанием на свою самоосновную необходимость. Свою фактическую борьбу человек как духовное существо пытается истолковать и в этом найти себе самому оправдание; он развивает систематические мысли, из которых, как ему кажется, следует требуемое им, как истинное.

Мироориентирующее рассмотрение пытается установить каждую порождающую себя таким образом *смысловую точку зрения* (*sinnhaften Standpunkt*) в *идеально-типической конструкции* и в ее эмпирической действительности. Оно понимает реальную борьбу отчасти из противоположности сфер духа, абсолютизирующих себя и желающих каждая исполнить без ограничения свой собственный закон. Это рассмотрение отыскивает, прежде всего, *собственные закономерности* (*Eigengesetzlichkeiten*) сфер в их *последствиях*. Эти закономерности обнаруживают себя не только как логические следствия, но и как последовательности развития ситуаций, или как психологические необходимости, или как диалектика себя в себе противопологающего и вновь соединяющего осуществления.

Из последствий проистекает борьба против того, что противостоит; компромисс может отменить эту борьбу одновременно с последствиями. Последствие, борьба и компромисс становятся тем яснее, чем далее проникла рационализация. То, что для ясного мышления в известные мгновения становится резко отделено друг от друга, то исторически, однако же, сплошь и рядом бывает тесно переплетено. Порою в борьбе яркой вспышкой высвечивается на время решительная антитеза воспламеняющихся друг от друга и просветляющих друг друга сфер духа; но чаще, на взгляд рационализирующего мышления, они остаются в неясной совместности (*ein unklares Zusammen*). Люди вовсе не замечают, что мыслят, желают, делают нечто несоединимо различное, – как древний грек мог в одно мгновение поклоняться Зевсу как защитнику клятвы и хранителю дома, а в другое мгновение знал в том же Зевсе прелюбодея; или как христианин верует в Иисуса Христа, принимает его этос, в минуты теоретической совести гласно высказывает его, но в фактической ситуации полагает себя вынужденным действовать согласно иным мотивам. Только рациональная ясность действительно разделяет собственные закономерности каждой сферы от другой. Только тот, кто предастся этой ясности и принудительные требования ее признает для себя обязательством, потому что прегрешение против них для него все равно что преступление против достоинства разума, навлечет на себя неизмеримое множество трудностей, которые обнаруживает разделение духа в себе как непрестанное движение борьбы, не знающее развязки.

Если признают сферы по их самобытным закономерностям, то проблемой становится отношение между ними. Ибо дух, разделяющий себя в себе самом, не может разделиться абсолютно; в разделении он остается обязанным себе самому, пусть даже и в борьбе. Для рассмотрения существует много возможностей отношения, и борьба есть только одна из них. Их можно конструктивно представить в следующей схеме:

а) Как простая координация: Сферы соположены друг другу (*liegen nebeneinander*). Имеет силу одно, а также и другое. Это попытка услужить всем, насколько это получается. В случае конфликтов стремятся к мировым соглашениям сторон, при которых стараются избежать как безусловности одной из сфер, так и отмены какой-то из них. Индивид служит то одной, то другой сфере, не осознавая собственных решений и без всякой последовательности. Если все сферы, будучи распределены по отдельным людям, получают равную значимость, однако так, что индивид не имеет возможности служить всем сферам, то возникает порядок, в котором при радикальном неравенстве людей каждый тип оставляет за другим право на существование, признавая свойственный ему закон.

*Компромисс* вступает в силу там, где уже не удастся добиться координации. Он пользуется двумя приемами. В области логической аргументации всегда возможны формулировки и обоснования, позволяющие представить такое соединение, которое представляется приемлемым взглядом, суженному до уровня этих самых обоснований. Подобные формулировки, как всеобщие, имеют хождение там, где требуется устранить трудности в некотором вновь и вновь повторяющемся конфликте. Так, например, Лютер соединил с христианской верой военную службу при помощи формулы о повиновении властям. Другой прием – психологический, а именно, так устранять беспроblemное сосуществование и последование несовместимых, сами по себе, внутренних установок в определенных, ограничивающих их произвольную координацию формах, как будто бы одна из них всякий раз просто забывает о существовании другой;

б) Как борьба последствий: Сферы пребывают в борьбе друг с другом, каждая из них ограничивает и разрушает реальное проявление другой сферы. Один человек не может делать все. Ограниченность его существа исключает иное, если он завладевает чем-то одним. Человек выбирает, истолковывает для себя этот выбор и придерживается его. Он предпочитает последовательность и непрерывность смысла хаотической множественности. Рационально постигая то, что для него подлинно важно, он обретает прямоку объективного смысла. Если он действует исходя из этого осознанного смысла, как рационально сформулированного смысла, то его называют «доктринером»;

в) Как иерархия: Сферы соотносят между собою как высшие и низшие. Все они имеют свою значимость и находят свое осуществ-



вление. Только в случае конфликтов, когда в действительном мире, как в ограниченном пространстве возможностей, необходимо сделать выбор, существуют некоторые правила предпочтения. Но каждая сфера, когда ставит себя самое на вершину, знает, со своей собственной точки зрения, иную иерархию. Таким образом, все может быть подчинено этическим, как и религиозным или эстетическим, абсолютам. В сущности, это – новая борьба между сферами, но с той разницей, что сфера, признаваемая абсолютной, не безусловно исключала другую сферу, но терпела ее на ее законном месте. Этот принцип соединяет иерархию (Rangordnung) с терпением (Geltenlassen);

г) Как *единство сфер*: Этого единства никоим образом не удастся найти или создать в ориентировании в мире. Правда, есть известные указания на взаимосвязь между сферами: например, религиозные мотивы для научного познания, ratio как скачок в область мистики, искусство как религиозное созерцание, религиозный миф как содержание художественного творчества. И все же эти указания не сходятся ни в каком объективном центре, который бы обретал зримые очертания в ходе ориентирования в мире.

Все конструкции отношения между сферами духа, как *средства мироориентирующего исследования*, пригодны для того, чтобы *приблизиться* к пониманию *смысла фактических битв*. Это толкование смысла делает *науку о духе в их действительности фактором самих этих битв*. Каждый из бойцов пытается использовать их для себя, оправдывая и понимая самого себя. Но наука о духе является исследованием именно в той мере, в какой она остается *относительной* и знает, что ее знание есть знание о *возможных* точках зрения. Она не познает *безусловного*, и именно этим самым она открывает путь к подлинной правдивости (Wahrhaftigkeit). Дух постигается ею в своем *самораздвоении* (Selbstentzweiung), чтобы в конце *взглянуть сквозь него в глаза экзистенциям* (um am Ende durch ihn hindurch Existenzen ins Auge zu blicken). Ориентирование в мире может проникнуть до границ смысла, но не может достаточно полно постичь из этого смысла реальную борьбу. Безусловность экзистенции, как исток борьбы между сферами, знанию недоступна.

**3. Снятие сфер.** – Если учения о сферах духа пригодны в научном исследовании как средства относительного проникновения в духовно-действительное, то все же *подведение конкретной духовной действительности* под полученные таким образом рубрики всегда остается *неистинным*. Эта действительность, как действительность, охватывается таким образом всегда только с одной какой-нибудь стороны. К примеру, научные труды имеют такие стороны, которые позволяют рассматривать их как произведения искусства. Произведения искусства, особенно стихотворные, часто непосредственно представляют собою также и познавательные достижения. Известный поступок одной своей стороной подлежит этиче-

скому анализу, и может быть постигнут также как религиозный поступок.

К тому же, не удастся поставить рядом друг с другом познание, этос, искусство и религию таким образом, в *общем виде как сферы*, чтобы в их разделении было в то же время адекватно выражено особенное *существо* каждой из сфер. Каждая сфера оказывается в основе своей целым духа в особенной форме, которую возможно удержать как особенную только в формализованной пустоте, теряющей всякое содержание. Поэтому и философия каждой отдельной из этих столь строго отделенных друг от друга областей фактически становилась целокупностью философии духа. В ответ на вопрос об особенной форме духа дают только описания их *самобытных закономерностей* (Eigengesetzlichkeiten), формальных структур, которые, будучи вполне *правильны* сами по себе, *вводят в заблуждение относительно сущности* являющегося в этой сфере духа. Убедительно-логическое, эстетическая правильность, формально-религиозное, соответствующее долгу поведение в силу признания нравственного закона, – это формы и условия истины, но отнюдь не истина самого духа. Эта последняя, удостоверяясь в себе в идеях, может быть даже при расхождении с перечисленными самобытными закономерностями сфер быть во многих людях тождественной как та истина, которая, собственно, важнее всего.

Столкновения между сферами духа не могли быть прекращены никаким окончательным решением; скорее, истина этих столкновений вела через духовные идеи к экзистенции. Никакое развитие конструктивных возможностей предельных альтернатив смысла не может быть чем-то большим, нежели вполне относительным самопониманием через совершающееся в среде духа прикосновение к экзистенции. Здесь делаются ощутимыми для нас решающие противоположности, и все же в их помысленности они уже положены как неабсолютные. Предельная возможная альтернатива: неустранимая борьба сфер, как множества богов, между собою, или единство в совершенном синтезе духа в его тотальности, не является для нас обязательной, поскольку дух, как таковой, уже изначально не может обрести окончательной замкнутости, и все формы конфликта в его среде суть формы самопонимания экзистенциальной борьбы в историчной ситуации.

Поэтому на пути к единой истине сферы духа вновь снимаются, как лишь относительные, партикулярные формы, борющиеся друг с другом не в собственном своем обличье. В них экзистенция приближается к *единой* для нее истине.

Если, однако, *это единство* есть, то только в качестве узловой точки в некой экзистенции, поддерживающей ее духовное явление. Истинное единство есть лишь в трансценденции этой экзистенции. Итак, вообще-то могла бы существовать точка зрения, которая

в этом случае уже не будет точкой зрения знания, с которой разделение сфер представляется снятым. Но это замыкание взгляда в единство совершается не в пределах ориентирования в мире. Скорее, с позиции этого единства может существовать родство даже в самой жестокой борьбе между двумя противниками. Но всякое единство духа, как сознаваемое в логической формулировке, несостоятельно перед лицом фактов и смысловых возможностей в деле ориентирования в мире.

Подразделение духа показывает нам его в его движении, раздвоении и новом нахождении себя: оно дает нам чувствовать иные истоки, нежели те, которые могут быть мыслимы в пределах отдельных сфер; оно показывает нам формализации там, где сфера получает чистоту бытия, и субстанциальность, которая объективно не может быть постигнута мыслью ни в какой самобытной закономерности сферы. Это подразделение не может прийти к завершению в постижении единого духа таким, каков он подлинно есть. Ибо дух не существует благодаря только самому себе.

## Подразделение наук о действительности

**1. Общая классификация наук о действительности.** – После разделения действительного на материю, жизнь, душу, дух могло бы показаться естественным утвердить также друг рядом с другом четыре науки, между которыми исчерпывающим образом было бы распределено содержание всего существующего, а именно: физику, биологию, психологию, науку о духе. Однако то, что способ объективности действительного в каждом из четырех этих царств иной, и что эти царства действительности пересекаются между собою, не допускает здесь простой координации (Nebenordnen). *Физика* (в ее единстве с химией) есть некая относительно внутренне связанная область исследования. Такова же и *биология*, но в то же время она такова все-таки только благодаря своему отношению к точным естественным наукам, которыми она на каждом шагу пользуется, тогда как ее собственные корни остаются скрыты в темноте. *Психология* уже гораздо проблематичнее их; она фактически впадает в области биологии и науки о духе или выдает себя за универсальную науку. Наконец, *наука о духе* действительна только как многообразие, складывающееся из изучения документов, произведений, деяний, институтов человека; она отнюдь не создала такого единства, как физика и биология. Она представляет арену мировоззренческих битв, которые впервые принимают радикальные и безапелляционные решения о смысле и ценности постановок проблем и способов научного исследования, и даже о смысле и ценности самих предметов исследования. Совместное непрерывное возделывание известной области науки конституировалось здесь лишь на почве общности умонастроения, а не как некоторая объемлющая объективность для всех.

Изменение способов действительности объективности предмета от одной науки к другой не допускает *никакого общего масштаба, который распространялся бы на содержание всех четырех наук.* Общее у этих наук только то, что делает их науками: убедительность эмпирического познания посредством метода с целью получения объективных констатаций. В форме критического анализа филолога, точности артикуляции мышления в правоведении, ясного понимания психологического анализа, точного мышления естествоиспытателя есть нечто тождественное, что делает все эти формы весьма непохожими на методы философского просветления и философского трансцендирования. Их все объединяет нелюбовь к конструирующей или догматической философии, потому что эта философия в самом деле не приумножает убедительного знания, как действительного познания предметов, и все же принимает на себя обманчивую форму знания. Исследователи в области наук о духе нередко высказывали против философии подобное тому, что высказал Либих как естествоиспытатель: «Я тоже пережил этот столь богатый словами и идеями, столь бедный истинным знанием и добротными исследованиями период гегелевской философии, — он отнял у меня два драгоценных года моей жизни. Не могу описать страх и ужас, который я испытал, когда пробудился от сновидения к сознанию. Как многие из самых одаренных и талантливых, я видел, что гибну от этого шарлатанства».

Несмотря на это, эмпирические науки не представляют ни единства, ни ясной последовательности. Фактически они существуют в полярности *наук о природе и наук о духе.* Похоже на то, что в практической исследовательской работе они снова и снова конституируются как эти две чуждые друг другу целокупности (*Ganzheiten*). Исследователи в каждой из этих двух областей имеют общую атмосферу, понимают друг друга — исследователи природы определенно и однозначно, работники наук о духе — в историчных границах, — в то время как между двумя группами наук чаще всего зияет пропасть, через которую только немногие устремляют свой взгляд на противоположную ее сторону. Эта бездна так глубока, что различие двух групп наук как *sciences* («науки» тождественны естественным наукам) и *lettres*<sup>1</sup> (наука существует как литература) лишь ясно и отчетливо выражает то, что существует фактически.

---

<sup>1</sup> Это различие двух групп наук имеет начало в эпохе Возрождения и новоевропейской мысли XVI–XVII веков. В Древнем Риме и в средние века сложилось понятие о «7 свободных искусствах», в число которых входили грамматика, риторика и диалектика (философия) (т.н. «тривиум»), арифметика, геометрия, астрономия и музыка (т.н. «квадривиум»). Начиная с эпохи Возрождения, первые три науки, с присоединением истории и литературы, начали восприниматься как предмет скорее изучения, чем практики, под именем *studia humanitatis* (изучение человечества). Их стали противопос-

Однако эта господствующая дихотомия не имеет абсолютной значимости. Для нее остаются незаметны своеобразные черты подлинного биолога и подлинного психолога. Остается скрытой проблематичность границ. Это разделение имеет тенденцию производить отчуждение между исследователями, а тем самым замутнять истину ориентирования в мире, которая понимает и ограничивает сама себя только во всесторонности общения и в неясности сознания нарушать множество различий в пользу мнимых целокупностей, которые на самом деле оказываются незавершенными.

Классификация наук о действительности остается открытой; она останется такой всегда в силу незавершенности познающего ориентирования в мире вообще.

**2. Естественные науки.** – Исследование в науках о духе получает мотив благодаря интересу причастности к идеям и диалога (Zwiesprache) от экзистенции к экзистенции. Исследование в естественных науках получает мотив благодаря интересу к знанию вещей в их недоступном пониманию внешнем облике, к постижению этой внешности как хода вещей, необходимо протекающего согласно познаваемым законам, а также интересу к господству над тем, что благодаря этому познанию становится в известных границах постижимым для нас; но тогда этот интерес влечет к тому, чтобы на границе произвести в существовании как таковом толчок (Anstoß) в направлении к непостижимому бытию. Хотя поначалу путь познания природы ведет к расколдованию мира, однако на этой границе достигнутого в частном случае знания познающий чувствует толчок от иного и чуждого, как восстановление непознанного во все новых формах и в новой непосредственности. Этот толчок, как подвижность абсолютно иным, имеет, правда, не такой смысл, как соприкосновение экзистенции с экзистенцией на границе наук о духе. Природа не дает ответа; она не говорит со мною, как экзистенция; она не есть дух. Правда, в своей пугающей непроницаемости она может означать для меня более, нежели дух. Но это «более» не проясняется для меня и само открыто только для возможной экзистенции, чтобы стать для нее шифром бытия. Дух удерживает меня в мире людей, благодаря ему я, как возможная вера, вступаю в коммуникацию с верой. Природа ведет меня в основания всякого существования, которые для ориентирования в мире не допускают даже возможности осмысленной постановки вопросов, но для экзистенции становятся благодаря фактичности исходом скачка в возможность трансцендирующего восхождения (die in der Weltorientierung nicht einmal mehr sinnvoll fragbar sind, für Existenz aber durch Tatsächlichkeit Ausgang des Sprunges in der Möglichkeit transzendierenden Aufschwungs werden).

---

тавлять под именем «литературы» (lettres) «наукам» (sciences), под которыми в Новое время понимали эмпирические и аналитические естественные, а впоследствии и общественные науки. (Прим. перев.).

Для естественных наук характерно, что в ходе исследования они могут *радикально отделять* от себя этот, стоящий, может быть, за их спиной, трансцендирующий интерес. Они – ориентирование в мире в его чистом виде; экзистенция и исследование взаимно проникают друг друга в них не настолько, чтобы отсюда могла возникнуть хотя бы малейшая неясность. *Абсолютная свобода от ценности*, лишь ограниченно возможная в науках о духе в отношении к логической убедительности, которая в этих последних хотя и остается моментом познания, однако не составляет для них всего, – в естественных науках принципиально и в целом возможна, поскольку они могут ограничиться убедительным знанием о фактическом и методическим знанием о собственных предпосылках и теориях каждой из наук, не превращаясь от одного этого в свалку несчончаемого множества фактов. Ибо смысл им придают исследовательские идеи, объективирующиеся в теориях и систематиках, при посредстве которых они ведут опрос фактов или находят каждому факту подобающее место. Сильная сторона этих наук заключается в познании всеобщих законов, тогда как момент естественной истории, как многообразие форм природы в пространственном и временном их распространении, и здесь также грозит превратиться в несчончаемость материала. Наконец, они находят себе прагматическое оправдание в своих технических достижениях, подобных которым по их виду науки о духе уже в принципе дать не могут. Ибо политическую и экономическую деятельность, изобретательство, организацию, может быть, и можно еще сравнить с врачебной терапией, но отнюдь нельзя сравнивать с исключительно естественнонаучно обоснованной практикой. Несмотря на все познания и несмотря на свои технические элементы, эта деятельность, далекая от всякой техники, над которой она господствует, имеет свой центр тяжести в умениях и ответственности (*im Können und Verantworten*), которые, как историческое бытие, коренятся в сознании ситуации.

*Всякому исследованию в естественных науках следует задать вопрос:* Какие факты были установлены? Какая теоретическая идея становится горизонтом? Какова рациональная конструкция этой идеи как теории? Как обстоит дело с ее плодотворностью, то есть, с ее – познаваемой только по исходу дела – способностью, способствовать открытию фактов и установлению связи между ними? В чем заключается та граница, на которой эта теория приводит к нестыковкам с фактами? Напротив, прагматический аспект технической полезности (*technische Nutzbarkeit*) не является истоком и не служит мерилom истины естественнонаучного познания; он есть адекватный ему успех, дающий обратные импульсы исследованию.

**3. Науки о духе.** – Будучи взаимосвязанными и замкнутыми внутри себя науками, науки о духе должны бы были представлять собою подразделение целого некоторой единой науки о духе. Нам следует понять, почему это не так.

Дух, как предельная действительность, *зависит* в своем существовании *от предшествующих действительностей*, объемлющих и обуславливающих его. Хотя дух, как существование, каузально определен, и для нашего мироориентирующего взгляда мертвая материя со временем перемалывает то, чему она словно бы допустила быть некоторое время живо-деятельным существованием, – в то же время дух, как всякая действительность, существует также и из собственного истока. Как таковой, он абсолютно непостижим из предшествующей ему действительности; он имеет в самом себе ту свободу, которая осуществляется в знании как самосознании и в причастности идеям, а также, в свою очередь, становится предпосылкой и средой для экзистенциальной свободы. Ибо с этой своей стороны дух не замыкается, потому что его несет и поддерживает осуществляющаяся в нем возможная *экзистенция*.

Задача науки о духе – эмпирически изучать то, что доступно пониманию как смысл. Для ориентирования в мире дух становится доступным в своих продуктах и документах, в своих сообщениях, действиях, произведениях. Понимать их – дело уже повседневной жизни людей; сделать их понимание методическим, систематическим и универсальным – вот дело науки о духе, приобретения которой могут, в свою очередь, вступить в действительную жизнь. Эта задача науки о духе ведет ее к двум границам понимания. Понимание наталкивается на просто существующее, доступное изучению разве только как *природная действительность*, – и на экзистенцию, которая остается незримой для ориентирования в мире; дух со всех сторон обрамляет непонятное, которое подвергается объяснению во взаимосвязи природных действительностей, но, в конце концов, появляется вновь, как всякий раз иное непостижимое. И дух доступен для понимания лишь так, что понимание стремится к границе, на которой понимание сменяется коммуникацией, и становится осязаемой *экзистенция для экзистенции*. Дух, если мы хотим принять его как для себя, оставляет свои фланги неприкрытыми сразу с двух сторон: со стороны непонятно внешнего в действительности, и со стороны непонятной, в общей форме, внутренней жизни (*Innerlichkeit*) экзистенции.

а) *Понимание и экзистенция*. – Исследованиям в науках о духе следует задавать вопросы соответственно аспектам, ориентирующимся на эти границы понимания.

Первый вопрос: насколько были сделаны *эмпирические констатации*, которые как таковые обладают *надежностью* (*Bestand*). Это выполняется путем восстановления свидетельств, доступных для некоторого понимания. Раскопки, реконструкции, издания, архивные и документальные подтверждения составляют массив фактического, пригодного для владения во всякое время.

Затем следует вопрос об успешности рационально определенного понимания значения содержаний литературной и монумент-

тальной традиции, действительно реализованных некогда мнений и целей; далее, вопрос о вероятном понимании событий и действий из ситуаций, предпосылок и мотивов. Здесь спрашивают о том, в какой мере удалось осуществить *определенные и партикулярные, постижимые для рассудка* как такового осознания (*Vergegenwärtigungen*), и в какой мере – проверяемые редукции (*nachprüfbare Zurückführungen*).

Третий вопрос ищет уловить понимающее участие исследователя в осуществленных духовных *идеях*. Ибо сосредоточение нескончаемых рядов партикулярного совершается лишь посредством отбора существенного согласно (объективно никогда не определимому) критерию, возникающему из идей, которые из духа исследователя устремляются к духу прошедшего события. Этот процесс уже находится вне границ убедительно доказуемого.

И наконец, возникает вопрос, в какой мере изученная духовность есть лишь образ и оформление некоторого бывшего, за которым я наблюдаю (*Bild und Gestaltwerdung eines Gewesenen ist, dem ich zuschaue*) – или в какой мере в ней создано основание для коммуникации и *экзистенциального присвоения*. Только таким образом в исследовании науки о духе становится ощутим диалог от экзистенции к экзистенции. Эта «личная нотка» уже не есть более неистинная субъективность, но косвенное выражение того, что некоторая экзистенция в духовно-научной коммуникации с чуждым ей духом пришла к самой себе. Поверх всего образно тотального и всего индивидуального – если даже и в среде этого последнего как единственно возможного для нее выразительного средства, – наука о духе, как ориентирование в мире, исходит из экзистенции, и, обращаясь к экзистенции, она есть призыв к понимающему: прийти к самому себе (*ein Ansprechen an den Verstehenden, zu sich selbst zu kommen*).

Каждый из этих четырех вопросов имеет в виду понимание особого рода: первый вопрос – фактическую объективность как возможность быть понятым; второй – значимо доступное пониманию, каким оно очевидно для сознания вообще; третий – возможность понимающего участия в том или ином целом некоторого духа; четвертый – обретаемое только путем понимания собственно непонятное в самобытии. Два первых вопроса относятся к тому, что еще должно быть познано убедительной наукой, два последних вопроса – к тому «больше» в науке, в отсутствие специфической сущности которого наука о духе не имеет никакого смысла.

Причастность *идеям духа* и коммуникация с *экзистенцией*, как *индивидуальной экзистенцией*, – это два субстанциально важных шага в исследованиях науки о духе.

Адекватно осуществить повторное воспроизведение идей в принадлежащей к ним предметности – это первая выходящая за рамки содержания убедительного знания самобытная возможность, свой-



ственная мироориентирующей науке о духе. Дух требует объективности лишь косвенно и всегда исторически, как функции его самого, и сам становится тем самым в своем самопросветлении также и творческим фактором своей собственной действительности. В его воле к ориентированию в своем мире для него не имеет решающего значения ни то, что было признано имеющим силу в последний момент, или что фактически оказало воздействие и получило признание, ни также то, что не имеет силы теперь, не имело ее прежде и что признано не было. Скорее, самобытное величие исследования в науке о духе заключается в том, чтобы *отыскивать дух в его подлинном достоинстве там, где он был забыт, и в этом случае дать ему зримо воскреснуть*. Она становится одним из творцов исторического сознания, потому что она определяет его содержание. Таким образом она завоевывает условия для возможного самобытия.

Второй шаг субстанциальной науки о духе заключается в том, чтобы услышать в мире, подчиненном идеям, *экзистенцию как индивидуальность*, и позволить ей обратиться к себе. Хотя это всегда лишь особенная, а не универсальная задача, но решение ее впечатляет сильнее всего. Ибо воля экзистенции к коммуникации со всякой приближающейся к ней экзистенцией составляет глубочайший смысл науки о духе. Именно этот смысл вовлекает в истинное исследование в области науки о духе всю полноту личности исследователя. При величайшей обширности области изучения и стремлении к предельной точности выражения такое исследование оставляет место для экзистенции, хотя недоступной знанию, однако же насущно действительной.

Но нескончаемое богатство материала наук о духе становится бессмысленным там, где оно не может подобным образом сделаться элементом некоторой идеи, а затем и этого экзистенциального призыва. Наука о духе, живущая в причастности к открытым для нее или вновь открываемым ею идеям, не просто устанавливает факты. Она отделяет и *видит ранг и исток*. Для нее все вещи разделяются на духовные и чуждые духа, на исконные и производные. То, что ничтожно, она игнорирует. Очевидно понятное имеет лишь единственный уровень в нескончаемом ряду своих партикулярностей; только благодаря идее и экзистенциальному истоку оно повышается до ранга и субстанции.

Констатация того, что дух может *отпасть* от себя самого, *отделиться от экзистенции* и тем самым сделаться необязательным (*unverbindlich werden*), касается некоторой специфически духовной действительности.

Правда, отделения от экзистенции не происходит ни в каком мироориентирующем знании, но *возможность духовной формализации*, как способ отпадения, принадлежит к числу принципов исследования науки о духе. Для нее все партикулярно постижимое и гру-

бо эмпирическое есть, как таковое, всегда либо отпадение, либо возможность. Отсюда происходит подлинно парящее качество действительного духа как предмет науки о духе: то, что дух одновременно действителен и свободен. Именно поэтому всякое существенное познание в науке о духе не является логически убедительным, но имеет свою истину только в идее. Убедительное – это партикулярное, вещественное, а не то, что собственно конституирует здесь науку. Безыдейно доступное пониманию, как опустошенный, формализованный дух, есть нескончаемое, как правильное или неправильное, или как целесообразное и просто оформляемое. Это последнее – но не идея – может рассматриваться как простое средство рассудка, служащее витальным целям жизни. Если отсутствует импульс от идеи и возможной экзистенции, тогда то, что могло бы стать материалом науки о духе, становится собранием ничтожных мелочей, как мусора, накопившегося за пару тысячелетий существования человечества.

Если, таким образом, наука о духе может получить высокое достоинство как повторное осознание идей (*Wiedervergegenwärtigung von Ideen*), то все-таки ей всегда может угрожать опасность *отрыва от экзистенции*. Направленная на идеи, как на предметы, она учит видеть эти идеи в образах, наслаждаться ими в постороннем экзистенции душевном движении, не присваивая то, что понято таким образом, как обязательную норму в собственной жизни. Причастность действующим в понятном идеям, – это такое удовлетворение, которое обретается в самом понимании, однако не может устоять как таковое, если в то же время не дает себя знать и некоторое требование к экзистенции.

Стало быть, я могу с пониманием жить как дома в мире духа, не экзистируя, если только я, как наблюдающее сознание, задействую тот специфически-воспроизводящий орган понимания, который аналогичен восприятию. Этот образ действия, будучи необходим как часть моей мироориентирующей практики, вызывает паралич экзистенции, если у меня возникает иллюзия, будто, достигнув духа и идеи, я уже исчерпал тем все существенное. Поскольку экзистенция и в самом деле не имеет в мире никакой специфически ей принадлежащей сферы, держащемся на поверхности взгляду духовная действительность является покоящейся и закругленно завершенной в самой себе. Поэтому и различие духа и экзистенции в ориентировании в мире не обнаруживается. Но это различие составляет условие и выражение спасения «меня самого», как экзистирующей души, от магии духовного образования, дающего возможность обрести в наслаждении панорамно развертываемых передо мною миров некоторое соблазнительное богатство, за которое я плачу тем, что опустошается моя экзистенция или сбрасывается со счета, как нечто лишь «приватное», делаясь совершенным ничтожеством. В ориентировании в мире трансцендирование к экзи-

стенции в исконном абсолютном сознании не является ни обоснованным, ни возможным. Эта положительность возникает из иного истока. Правда, ее можно обманчиво заменять искусственными и неправдивыми, патетическими или сентиментальными обязательствами, проистекающими из исторической образованности. Но поскольку эти последние уже были приобретены в процессе понимания, лишённого сознания границ, они немедленно дают сбой в реальной ситуации, в которой они их тогда случае и предают в решающую минуту ради плоского позитивизма и общечеловеческих душеспасительных соображений.

*Выяснилось, что наука о духе бывает убедительной в своем познании только там, где она констатирует в области партикулярного лишённую идей понятность и фактичность. Где появляется причастность идеям, там ее понимание становится иерархизирующим (rangordnend). Она становится возможным путем к экзистенциальному самопониманию, но в то же время и соблазном к самодовольному удовлетворению в образованности. На пути к экзистенции, уже будучи затронута ею, эта наука сама через причастность к идеям творит в постижении чего-то действительно новую действительность. Как путь к просветлению экзистенции, она всякий раз бывает уникальной, косвенной и объективно непостижимой (eintmalig, indirekt und objektiv unfaßlich);*

*б) Понимание и действительность. – Как доступность духа пониманию, с одной стороны, терпит крушение от экзистенции, из которой, однако же, в конечном счете происходит всякое побуждение к понимающему ориентированию в мире, так, с другой стороны, она терпит крах от остающейся непрозрачной для него чуждой действительности природы, без которой дух вовсе не имеет существования. Если экзистенция пытается освободить для себя место в понятном аспекте духа, чтобы прийти к самой себе, то она не менее того стремится к непостижимому, как границе понимания, чтобы на краю бездны существования осознать себя самое (um am Abgrund des Daseins sich selbst innezuwerden).*

Правда, ясность ориентирования наук о духе требует мыслить *чистый дух*. Но в этом случае совершается либо предметное изолирование духовных содержаний, со стороны их вневременной значимости (например, смысла имеющих силу суждений), в качестве которой они являются лишь условием духовной жизни, но никогда не бывают ее формой. Или же здесь совершаются преобразующие конструкции, например, конструирование живой идеи в действительно бывший предметный идеал, исторического процесса – в необходимую эволюцию духа; это – *спиритуалистические* конструкции, как если бы дух наличествовал для себя без всякой иной действительности и совершал свое историческое движение, следуя своим собственным, познаваемым для нас законам. Мыслить духовное в подобной, всегда лишь мнимой, чистоте, позволительно,

если эти конструкции я использую лишь как методические подспорья, и знаю в то же время, что эти идеально-типические образования суть вовсе ничто без реальной плоти каузально действительного и присущих ему ограничений.

Наука о духе тем глубже ведет свое мироориентирующее исследование, чем отчетливее и непримиримее она познает и воспринимает дух в действительности. Соблазну спиритуалистической раздутости (*Verblasenheit*) в бескровном бытии при недействительном духе противостоит, однако, другой соблазн: искушение, применяя присущие предшествующим родам действительного способы рассмотрения к духовным формациям, потерять из виду духовность, а тем самым – лишить само исследование его подлинного предмета.

Если, например, я спрашиваю, какие фактические события имели решающее значение для развития общества и государств, какие факты и случайности грубой жизни, какие природные условия, какие проявления глупости и слепоты, чья пронизательность и целенаправленная воля определяли собою ход истории в ее материальной, экономической и политической действительности, в восхождении и упадке народов, то этот вопрос имеет все же некоторый смысл всегда только в отношении к духовной действительности. Ибо в противном случае работа исследования, как направленная лишь на произвольную действительность, превратилась бы в вопрошание о некотором хаосе фактов, и история не только была бы доступна нашему изучению точно в том же смысле, как и явление природы, но не была бы доступна науке даже и в том смысле, как это последнее. Понять роль в ней в том числе и чуждого духу, – всего того, что есть природа или аналогично природе оказывается для духа объемлющим и определяющим его, – это только условие познания духа в его действительности, которая, даже если она без остатка зависит в качестве существования от другого существования, остается тем не менее изначальной в своей специфичности.

Другой пример – это зависимость духовного творчества от психологических каузальных факторов, в исключительном случае – от психологических процессов. Если мы исследуем эти последние процессы, то и здесь также изучение, как мироориентирующее исследование, имеет смысл только в случае, если интерес к духовному выдерживает напряжение с эмпирическими, реалистическими аспектами предмета. Спиритуалистическая установка выдвигает здесь обыкновенно альтернативу: нечто следует либо принимать всерьез, и тогда оно – здорово; или же оно больно, и тогда его не нужно принимать всерьез. Реалистическая же установка изучает включенность духовного в действительность, как вечно непонятный факт, в ее многообразии, правилах, закономерностях и в уникальной особенности каждого ее проявления, чтобы знать, что произошло в действительности. Но если эту обусловленность понима-

ют неверно, если исследователь, вместо спиритуалистической, принимает натуралистическую установку, если в результате он получает вывод вроде: «итак, эта духовность есть не более, чем...», — так что все его исследование делается абсурдом, безразличной игрой мысли или, наконец, просто выражением склонности унижать духовное величие.

То обстоятельство, что дух объемлется другими родами действительности, имеет своим следствием то, что в науках о духе, наряду с понятиями о смысле, имеющими исток в акте понимания, играют известную роль *понятия, типически подобные познающим природу понятиям* (Begriffe von dem Typus der naturerkennenden), хотя они и не имеют здесь, как в естественной науке, значения понятий, выражающих существенное. Категория механизма подходит для описания некоторых процессов в обществе и государстве, статистика и вообще все количественное играет некоторую роль во внешнем изучении духовной действительности; здесь ищут и находят законы или, по крайней мере, правила (например, в языкознании), и все-таки это не такие законы, как в естественных науках, потому что само подчиненное правилам в своих элементах присутствует (gegenwärtig ist) как смысл, а не как вещество. Или категории органической жизни напрашиваются ученому там, где не схватывают предмета данной науки категории механистического существования. Они позволяют мыслить духовное бытие в форме растительного саморазвития и самооформления. Если эта натурализация понятий в свою очередь оказывается недостаточной, ученый задействует психологические категории, такие, как влечение, инстинкт, сознание и бессознательное. И эти категории тоже не выражают того, что реально есть как сущность в аспекте исследования науки о духе. Однако все эти категории имеют свое относительное право и оправдание, поскольку дух никогда не есть только дух, но всегда есть дух во всякой действительности. Присущую ему специфическую действительность возможно постичь только в среде этой иной действительности и по контрасту с нею, дух же или подпадает в полную власть этой действительности, или же, однако, только и может держаться в бытии лишь благодаря ей и вместе с нею.

То, что наука о духе постигает свои доступные пониманию содержания на полпути *между простым существованием и экзистенцией*, вносит в нее от этих границ познавательные формы, которые для чистой науки о духе, если бы таковая была возможна, должны были бы оказаться чуждыми. С одной стороны, действительный дух всегда заключает в себе момент природы, и наука о духе имеет соответственные природе познавательные аспекты. С другой стороны, духовная самобытность укоренена в экзистенции, которая либо высказывается догматически, либо же просветляет себя в свободном, каждый раз исконном, философствовании; догматики первого рода составляют не только предмет историче-

ской науки о духе, но как они сами, так и их аналог – преодолевающая догмы философия, – составляют и корень, и затем также господствующую, но неявную цель исследователя в науке о духе. Поэтому наука о духе всегда подвержена двойкой опасности: натурализации или догматическому пристрастию. Первое может критически самоограничиться благодаря осознанию относительности своей точки зрения, но второе может быть ограничено только путем непреклонного отделения объективно убедительного в изучаемых обстоятельствах от участливого переживания идей и экзистенциального присвоения. В этом объективно убедительном возможно достичь единства даже исходящим из самых разнородных экзистенций и идей, и здесь возможна дискуссия о правильности утверждений, но не о смысле исследования.

**4. Классификация естественных наук и наук о духе.** – Краткий обзор некоторых из множества классификаций имеет целью здесь дать представление не о них самих, но об их принципиальном смысле:

а) Естественные науки видят обыкновенно в трех больших, относительно строго разделенных группах: точные науки, познающие всеобщие законы (физика, химия, биология, экспериментальная психология), морфология, анализирующая формы и наружные очертания природы (минералогия, ботаника, зоология, антропология), и историческое знание о существовании всех вещей в пространстве и во времени (астрофизика, геология, география).

Науки, названные последними в каждой из этих трех групп (психология, антропология, география), имеют ту особенность, что их еще можно рассматривать как естественные науки, и однако они в то же время суть нечто совершенно иное. Психология описывает область действительности, которая может еще считаться природой только в аспекте изучения, противопоставляющем дух всем другим родам действительности, в остальном же от биологии ее отделяет заметный скачок, и сама она, со своей стороны, антиципирующе объемлет дух. Антропология и география описывают человека в его истории, познавая его как существо природы. Эти пограничные науки приводят к постановке вопросов, на которые, ввиду существования последовательности родов действительного: материя, жизнь, душа и дух, – не может быть дано удовлетворительных ответов.

Мифология природы ни в каком смысле не занимает особого места в естественнонаучном ориентировании в мире. Скорее, напротив: путь познания природы, действующего экспериментами и расчетами, статистикой и казуистикой, методами собирания, описания, отображения фактов, предполагает ее исключение. Естествознание ограничивается эмпирически-предметным; его содержания существуют, как они сами, для сознания вообще, чтобы только после отчетливо совершаемого скачка сделать содержаниями нового (природно-мифологического) сознания, которое становится возможным благодаря сознанию вообще.

б) *Науки о духе* не могут отделить своих предметов от тех родов действительности, которые обозначают зависимость духа в существовании, и от несущей экзистенции, которая, будучи недоступна для исследования, противостоит ему, как истина – истине. Поскольку действительность духа не может стать подлинным целым, науки о духе суть в основе своей *исторические науки*. Их предмет действителен в историческом самопорождении, как некоторое лишь фактическое, невыводимое из более высокого начала многообразие. В то время как естественные науки имеют своим предметом вне-временный запас общих закономерностей и процессы во времени, как возможное нескончаемое повторение, субстанцию каждой из наук о духе составляет некоторый исторический мир, определение которого в среде всеобщего и закономерного лишь тем более решительно проявляет существо этого мира в его самобытности. В то время как в области естественных наук руководят работой точные науки, и даже историческое многообразие предметов природы получает смысл только в свете всеобщего, среди наук о духе руководят те, которые вновь делают доступным живому понимающему созерцанию содержание определенных моментов исторической действительности человеческого бытия, как значимые для собственного существования человека: даже абстракции всеобщего имеют здесь ценность только тогда, когда не теряют исторической краски.

Правда, для всех наук о духе основой их познания всегда бывают *методы филологии*. Но от критического изготовления подлинных свидетельств и сочинений, через понимание того, что действительно имеется в виду в этих свидетельствах, путь ведет к пониманию в идее и ко внутреннему преобразующему присвоению в насущно присутствующей экзистенции. В то время как исследовательские методы естественных наук относятся к самой вещи, как она одинаково доступна для каждого, филологические методы только создают предпосылку для приближения к вещи, которая, будучи сама историчной, открывается историческому сознанию на пути научного познания, однако не как научное познание. Поэтому граница убедительно доказуемого, составляющая границу филологии, оказывается подвижной в зависимости от воспринимающей способности понимающего человека. Его собственное возможное содержание позволяет ему познать то, что предстает затем в источниках доказуемо ясным для всякого, кто видит из того же содержания. Объективная острота зрения может быть, впрочем, принципиально одной и той же для всякого по отношению к чисто рациональным содержаниям, но не может быть такой для философских, мифических, религиозных, этических содержаний. Только если мы предполагаем согласие фактического и выразимого в слове знания в его общественной историчности, мы можем ограничить характер и меру того, что является в этом случае убедительным.

Поэтому самая внешняя классификация наук о духе – по отдельным историческим мирам и их географическим областям, которые могут быть перечислены только как фактические действительности, сохраняет за собой непреходящее основание. Эти миры – не только объективно рядомположенные предметы, но они составляют иерархию по их близости и отдаленности, и ценность каждого из них определяется положением исследователя. Если мы просто перечислим их: античность, на ее основании – западный мир романо-германских народов; наряду с этим Восток, Индия, Восточная Азия и т.д., то хотя это и будет совершенно лишнее мысли классифицирование, однако такое, к которому в конце концов вновь возвращается всякое подразделение, как только терпит крах.

Однако исследование науки о духе, как ориентирование в мире, было бы слепое, если бы обращалось только к этим мирам. Миры не только находились в фактических отношениях взаимного влияния или общности происхождения; они также взаимно просветляли друг друга для наблюдателя через сравнения и контрасты; они взаимно создают фон друг для друга, на котором более отчетливо проступает существо их собственной историчности.

Поэтому путь исследования пролегает здесь через некое *всеобщее духа вообще*. Мы прослеживаем языки, нравы, способы хозяйствования, политические формы, религию, искусство и науку, философствование, – во всех этих мирах, чтобы в сравнении отыскать или предположить общее между ними. Эти пути к тому, чтобы сделать всеобщее само по себе предметом изучения, представляют собою, правда, полезные подспорья, имеющие служебную функцию, между тем как, представляясь в качестве цели, они получают лишь иллюзорный характер значимого познания – нередко в мнимом сродстве с естественными науками. Однако, так же, как рядом с точными естественными науками *исторические науки* о природе описывают многообразие во временном изменении и в пространственном оформлении вещей, не становясь все же, при всем богатстве своего содержания, центром и средоточием естествознания; так, напротив, рядом с историческими науками о духе выступают эти *систематические науки о духе*, которые устремляют взгляд на дух в общем виде, на долговечные формы и необходимости духовной действительности, хотя и не становятся оттого существенным средоточием исследования в науках о духе. Математике, как органону естествознания, соответствовала бы всеобщая наука о духе. Если эту последнюю науку пытаются представить в виде понимающей психологии, в виде универсальных учений о структуре, в опытах установления всякого рода элементов и законов, то эта наука вскоре необходимо впадает в бессодержательный схематизм. А потому классификация наук о духе вытесняет на свою периферию эти всеобщие науки о духе, которые ни в какой форме не обретают самостоятельности, и которые, скорее, содержатся в са-



мих исторических исследованиях. Подлинный предмет этих наук есть абсолютно историческое в его многообразии, в котором забытое снова становится насущной действительностью, а действующее в настоящем со временем забывается. Науки о духе – это *историческое движение незамкнутого духа в его историчном сознании себя самого*.

Если путь исследования приводит, в конце концов, к бытию *единого духа*, который достиг проявления в этом историческом многообразии, то науки создают наброски образов *целокупности* (*Bilder von Ganzheiten*), которые, в конце концов, снова разрываются на части. В тесной взаимосвязанности языка, нравов, религии, способа хозяйствования, политической формы и т.д. в каждом историчном народном духе мы видим этот дух вместе с другими народными духами, как часть порождающего себя единого духа человечества. Задача постижения *духа, как целого*, в его истории становится идеей универсальной истории духа, которая, неуловимая для конкретного исследования историка, всякий раз находила осуществление только в *философии истории*; это осуществление есть не знание о едином духе, но – сам по себе историчный – способ присутствия всякого духа во мне, деятельно закругляющем свой мир в некоторое целое; оно есть философская объективация сознания бытия в историчной форме, которая есть в то же время конкретная форма присвоения его человеком, экзистирующим в настоящем. Поскольку исследователи в науках о духе высказывают свои мысли, проясняющие истоки, овладевающие универсальной целостью духа, – они находятся в философии, принимают ее веру, без которой их исследование осталось бы лишенным истинной пробы;

в) Все классификации естественных наук и наук о духе оказываются относительными. Каждая классификация терпит неудачу, если желает быть единственной истинной классификацией. Все они кончают перечислениями, наружным сводом материальных областей. Все они или улетучиваются в не определимых далее универсальных категориях, или растворяются в нескончаемом ряду особенного. Мы задаем теперь вопрос о *смысле классификаций*; окончится ли все этим общим разрушением систем, или этот отрицательный результат есть явление чего-то положительного?

Как мир не замыкается в завершеном целом, так не получает его и ориентирование в мире при посредстве наук. Имеющая множество измерений систематика наук есть лишь всегда историчное выражение современной действительности научного исследования, стремящейся по трансцендентному побуждению к взаимосвязанности всякого знания. То самое, что никакая систематика не может стать окончательной, позволяет все же экзистенции, – которая как возможность сама универсальна, – выразить свое принятие на себя всякой возможности знания также и в признании последних опытов завершения простого каталога знаний. Так же точно, как я должен

любить каждую являющуюся передо мной экзистенцию, так я должен овладевать всяким возможным знанием. Исконная воля к знанию знает о важности всякого доступного знанию содержания. На свете нет ничего абсолютно неинтересного. Из диалектического обращения экзистенциального незнания о подлинном возникает интерес ко всякому факту знания. Систематика наук, не допускающее завершения предприятие, есть воля к соединению (*Ineinsfassung*) всего того, что содержательно могло бы вступить в раздвоение субъекта и объекта.

Даже наука о том, что поначалу не стоит нашего знания, создает возможности для существенного знания. Самое главное – это точка, на которой экзистенция обнаруживает во всем доступном нашему знанию (*in allem Wißbaren*) то, что стоит знать (*das Wissenwerte*). Но фактически эта точка чаще всего бывает скрыта в темноте. Область достойного знания остается ограниченной в силу узости кругозора исторически определенной экзистенции.

**5. Эмпирические универсальные науки: психология и социология.** – Кажется, будто все классификации включаются как частности в различие способов, которыми мы в ходе исследования желаем универсально и систематически овладеть в одной мысли целым существованием. Даже если ориентирование в мире, продвигаясь во всех направлениях, собирает всюду только предметы в мире, – есть все же науки, которые изначально выступают с *универсальным притязанием*.

Это притязание может ограничиться лишь тем, что желают показать предмет своей собственной науки как заключающий в себе все прочие предметы. Так, рассмотрение естественных наук является универсальным, поскольку всякое эмпирическое бытие имеет в себе природную сторону. В сравнении с этим рассмотрение духовной действительности оказывается ограниченным, поскольку в нем есть природа, как иное, которое, хотя и нельзя рассматривать его как дух, все-таки охватывает собою также и дух. Но рассмотрение науки о духе оказывается, в свою очередь, также универсальным, потому что это иное, поскольку оно есть *для нас*, есть в этом смысле только в духе, и потому что естествознание, как знание об этом ином, само есть лишь как духовная действительность. Поэтому бытие природы в естественных науках, как бытие иного в духе, становится, в свою очередь, предметом науки о духе, которая изучает сущность естествознания в истории наук.

Однако универсальная претензия науки может выступить на первый план, коль скоро наука *делает своим предметом само универсальное*. Универсальная наука конституируется, поскольку она рассматривает все в отношении к некоторой среде, без которой ничто не существует. Так, все, как *мыслимое*, описывается в логике, как *пространственное* – в географии, как *человеческое существование* – в психологии и социологии.

Наименование «универсальных наук» предвосхищает утверждение, что эти науки существуют не как обоснованные, развивающиеся из самих себя частные науки, но только в некотором особом смысле, которые еще предстоит отыскать.

В психологии и социологии становится доступно и эмпирически познается в меру его объективируемости *целое человеческого существования*. В ходе познания оно становится противостоящим мне бытием, которое уже не есмь более я сам, но которое включает меня, поскольку я сам представляю предмет для познания.

Однако целое существования не составляет *ни возможного предмета, ни основания единства* этих универсальных наук. Целое, чтобы стать предметным, уже должно распасться. От конструкции целого во всеобъемлющей теории само это целое постоянно ускользает.

Скорее, психологию и социологию удерживает в единстве *экзистенциальный интерес*, ищущий в ориентировании в мире существование как целое, поскольку оно важно и значимо для явления экзистенции. То, что мы познаем здесь, побуждает дать отпор или присоединиться. Оно становится функцией в действительной жизни: психология направлена на *самоформирование и обхождение с ближним* (*Selbstgestaltung und Umgang mit dem Nächsten*), социология – на *политику и ясность того, что желательно в целом человеческого существования* (*Klarheit des im Ganzen des menschlichen Daseins Wünschbaren*).

Поэтому в психологии и социологии труднее, чем в других науках, осуществлять энергию конкретных исследований, сохраняющую сознательную свободу от направляющего воздействия предвосхищающих пожеланий, хотя сами исследования и предпринимаются ради целей этих пожеланий. Мне непрерывно приходится заставлять умолкнуть свой интерес как воли, чтобы в неограниченной готовности усмотреть действительное таким, каково оно фактически есть. Хотя *напряжение противоречия с экзистенциальным интересом*, как его собственным двигателем, и составляет *условие жизни* этого исследования, однако подчиненность рождающейся из этого интереса воле означает *конец этого исследования, как науки*. Понятно, что эти науки не получают какого-либо непрерывного развития в связанной исследовательской работе многих индивидов, совершающейся в рядах взаимно соотнесенных шагов. Ибо каждая из этих наук или соединяется, как тотальность, в одной или нескольких личностях индивидуальных исследователей, или же растекается в добывании нескончаемого множества произвольных содержаний.

Отсюда в форме этих наук возникает сродство с философией. То, что *делает* эти универсальные науки *единством*, обнаруживает также превозмогающую все тенденцию, вследствие которой они, в качестве эрзаца философии, закостеневают в догматических фор-

мулах, становясь некоторым содержанием веры, в котором мыслящий мнит понимать бытие: избавив себя от радикального и конкретного вопрошания, ускользнув от бездны свободы, он идет далее своим путем, предаваясь самообманам, и будучи одинаково суров в своих фанатических требованиях и в своем софистически пристрастном произволе. То, на что направлены эти универсальные науки, – существование, как целое, в меру его доступности для эмпирического познания, – смешивается при этом с тем, что, как самобытие свободы, просветляет себя только для философствования. Хотя в силу своего самобытия я делаю это самобытие как эмпирическое явление объектом изучения в психологии и социологии, но в этом случае я могу забыть о том, что изучаемое мною таким образом уже не остается более тем, что оно подлинно есть. То, что я познаю в психологии и социологии, – это не я сам и не сам другой, и это также не мнимое мною целое (*das Ganze, das ich meine*), но некоторая партикулярная определенность. *Человек больше того, что он показывает о себе, становясь предметом познания.*

*Единство науки* в психологии и социологии, обусловленное направленным на существование в его целом экзистенциальным интересом, – это единство иного рода, чем единство всякой другой частной науки. Эти науки могли конституироваться, как таковые, только если они имели своим предметом *некую особую, отдельную от других действительность*. Правда, в ряду: материя, жизнь, душа, дух, – душа являлась предметом психологии. Но там, где психология ограничено изучает только феномены сознания как таковые, чтобы познавать их в отделенности от биологической и духовной действительности, она теряется точно так же, как теряет себя и социология, там, где изучает общественные отношения в их чистой формальности. Только там, где эти науки захватывают в то же время биологическое и духовное, а в конечном счете, и все вообще действительное, они, похоже, получают некоторое значимое познание и тем самым вступают в права своей универсальности. То, что существует особого рода действительность, в которой это универсальное бывает всякий раз насуточно реальным, – это добротно держащий грунт, благодаря которому они еще остаются *эмпирическими* науками. Там, где требуется выяснить их характер как частных наук, там эту действительность выдвигают на первый план и понимают как условие их единства. Однако ее недостаточно для того, чтобы объяснить фактическое занятие этими науками, которое, в конце концов, всегда совершается *в силу экзистенциального интереса к качествам, возможностям и неизбежностям человеческого существования в его целокупности (Ganzheit)*. Удовлетворить этому интересу прежде всего в эмпирических исследованиях, а не прямо в философском просветлении экзистенции, для которого эти исследования предоставляют материал, – таков смысл психологии и социологии, *который единственно и делает возмож-*

*ным единство этих наук.* Единства в силу единства метода или предмета они не имеют: скорее напротив, эти методы и предметы при каждой возможности встречаются в области этих наук и вступают здесь в борьбу между собою, благодаря которой затем по-фактум могут обрести большую ясность и решительность в сфере настоящих частных наук.

Существующее в психологии и социологии напряжение между их характером как *эмпирических частных наук*, в качестве которых они, однако, никак не могут окончательно консолидироваться, и характером их как просветляющего экзистенцию мышления, в качестве которого они перестают быть науками, обуславливает в них беспокойство, их склонность впадать в иллюзии о самих себе, их способность столь же глубоко захватывать нас, как и безнадежно разочаровывать. В нем – корень их творчества и их ничтожества. Оно объясняет нам, почему, может быть, самые животрепещущие стимулы философской мысли ищут сегодня именно здесь, прежде чем во всех прочих науках, поприща для своей работы: если раньше все философы были математиками, то похоже на то, что со времени Киркегора и Ницше все они стали прежде всего психологами, а со времени Гегеля, Токвиля, Маркса и Макса Вебера – социологами. Наконец, это же напряжение делает невозможным удовлетворительное определение сущности этих наук. Более определенную их характеристику можно дать разве что на основе обсуждения того способа, каким они являются *универсальными науками*, способа, каким они являются *пограничными науками*, и того, как они постигают свой предмет, как *существование между свободой и трансценденцией*:

а) *Универсальность* психологии и социологии обнаруживается существенным образом не в том уже обстоятельстве, что они заимствуют для себя материалы и мысли из всех других наук, но в том, что тем самым они оказываются в состоянии сказать нечто такое, что никак не открылось бы в частных науках, и что однако находит себе именно в них окончательную проверку и решение.

Раньше названием для универсального освоения человеческого существования была «история культуры»; теперь это «история духа». То, что та и другая почти без исключения остались в руках конкретных исследователей, было причиной тому, что идея этой истории выступала только как движущий стимул исследований, но не как самостоятельная формация науки. Между историей духа, социологией и психологией нигде не встретим четко определенных границ. Все они вместе стоят на той границе, где *универсальность* становится *специфически положительным качеством*. Однако способность мыслить в ходе плодотворного научного исследования психологически, социологически, духовно-исторически, – это только высокое достоинство отдельных ученых, находящих для себя в богатстве конкретного материала отправные точки для того, чтобы

реализовать свое мышление в эмпирически проверяемые вопросы и ответы. Поэтому эти дисциплины не могут находить воплощения в непрерывной, обезличивающейся самостоятельной научной работе. Если где-то и проявляется такая работа, то от сбегających со стороны попутчиков льется нескончаемый поток болтовни, лишенной всякого содержания (Tritt dieser in Erscheinung, so schwillt der endlose Strom eines Geredes ohne Gehalt von seiten herbeieilender Mitläufer);

б) На различных ступенях познания науки получают самые сильные стимулы к развитию на своих границах. Здесь возникают вопросы, ведущие к новым истокам. *Пограничные науки* имеют характер стремящегося вперед знания. В начале им всегда присущ элемент спекулятивного, опасность впасть в заблуждение и утратить подлинное познавательное содержание. Однако то, что вначале существовало как граница и за что принимались с чувством риска, может стать центром. Психология же и социология существуют как *абсолютно пограничные науки*, потому что они совершенно не могут преодолеть этого состояния находящихся на границах. Поэтому они всегда остаются в начале. Граница, составляющая их предмет, это – то всеобъемлющее существование, которое есмь мы сами.

Правда, граница может, по видимости, стать определенной, отдельной границей. Так, если душа постигается как находящаяся на границе между жизнью и духом, потому что душа есть жизнь и дух входит в состав ее действительности; тогда психология не есть ни биология, ни наука о духе, но стоит на границе обеих наук и необходимо связана с обеими. Аналогично, социология изучает общество с точки зрения его природных условий и самых духовных его возможностей; ее предмет есть некая формация на границе природы и духа. Поэтому ей знакомы ходы рассуждений, которые производят впечатление естественнонаучных, и другие ходы мысли, возносящиеся вплоть до высот философии истории.

Но то, что граница, которая есть существование вообще, делается для этих наук *особой субстанцией действительности специфического рода*, составляет ту сторону их существа, в силу которой они предстают родственными эмпирическим частным наукам; однако эта граница не есть фактический предмет исследования, с изъяснением которого эти науки были бы исчерпаны; они реальны, только если со своей границы они охватывают всякую другую действительность. В них, как на общей почве, встречаются друг с другом самые внутренне далекие направления ориентирования в мире.

Но там, где все роды действительности встречаются друг с другом на той единственной в своем роде границе всего, которая есть само существование, там нет никакой особенной действительности, в качестве которой это целое могло бы быть партикулярным предметом исследования для частной науки;

в) Когда ориентирование в мире охватывает то или иное определенное существование, это существование становится постижимо для меня как несвободно наличное (*wird dieses als das unfrei Bestehende für mich faßbar*). Но то, что постигает ориентирование в мире, становится местом (*Stätte*), на котором находит себя свобода, взирающая к трансценденции (*Freiheit sich findet im Blick auf Transzendenz*); мировое бытие есть бытие между той и другой, в котором встречаются друг с другом свобода и трансценденция.

И вот психология и социология, как пограничные науки, имеющие универсальный характер, наиболее осязаемым образом реализуют *это направление к бытию между свободой и трансценденцией*. Ибо, если ориентирование в мире не в состоянии достичь целокупности мира и все образы мироздания суть партикулярные аспекты некоторого промежуточного бытия (*eines Zwischenseins*), то вместо этого, как представляется, *существование, как мир, в котором я есмь и который есмь я сам*, и есть единственная эмпирически доступная тотальность. Этим миром, в котором есть все, что вообще есть для нас, овладевают, каждая своим особым образом, психология и социология.

Но и этот мир тоже раскрывает перед нами свое промежуточное бытие. Если все мироориентирующее знание, относящееся к существованию души, соединяется в обществе, то в этом, решающим для возможной экзистенции образом, мы достигаем *подлинной границы ориентирования в мире*, где бы оно ни совершалось:

Я могу считать человека или в принципе доступным постижению в мысли средствами психологии и социологии; но так, что только завершение этого познания я полагаю некоторой бесконечной задачей. Или уже в самом акте постижения мыслью я насуточно присутствую, как я сам, в возможной коммуникации с другой самостью. Что есмы мы сами – это недоступно никакому ориентированию в мире, даже в его идеях, но доступно для философского просветления. Именно *мы* познаем себя в психологии и социологии; но мы постоянно остаемся при этом чем-то большим, нежели то, как что мы познаем себя. – С этой точки становится возможным *уничтожение свободы* самобытия в пользу некоторого сознаваемого бытия (*die Aufhebung der Freiheit des Selbstseins an ein bewußtes Sein*). Если психологию и социологию понимают как знание о подлинном бытии человека, то они утрачивают характер эмпирических наук; выступив за рамки присущего им в ходе ориентирования в мире познавательного напряжения, они делаются смертельными врагами философии. Они поставляют тогда соблазнительные оправдания, потому что целокупность существования, по видимости, не только мнится (*gemeint*), но и всецело находится тогда под контролем познания (*im Griff der Erkenntnis ist*). Нужно признать уклонением от возможной свободы и непониманием границ возможного для науки, если сегодня полагают возможным находить окончательную истину о бытии в таких формулах, из которых, скажем, марксистская и пси-

хоаналитическая формулы оказались наиболее всех пригодными для искоренения человеческого достоинства, имеющего свой источник в самобытии из свободы (*Selbstsein aus Freiheit*). Психология и социология занимают в существовании точку зрения, находящуюся как бы вне существования. Если я, не только как исследующее сознание вообще, но и как я сам, без остатка и изъятия встану на эту точку зрения, которая, как универсально переместимая, ни в котором месте не оказывается безусловной, то тем самым я ломаю спинной хребет самому себе, как возможной экзистенции. *Меня*, собственно, больше нет. Покинув царство самосуших существ, которые воспринимают друг друга потому, что существуют друг для друга, я становлюсь игрушкой нескончаемых возможностей, и каждое мгновение цепляюсь попеременно то там, то здесь за устойчивые схемы догматического знания.

### Иерархия наук

То, что в систематике наук задают вопрос об их ранге и иерархии, кажется противоречием самому смыслу науки. С тех пор, как Галилей отверг представление, согласно которому круг и шар благороднее других математических фигур<sup>1</sup>, исключение оценок считается равнозначным научности. С тех пор как то, что составляет предмет наук, лежит для них *на одном уровне доступного знания*,

---

<sup>1</sup> В древней философии существовало представление о совершенстве округлых и сферических тел. Бог Ксенофана, совершенное бытие элеатов, космос пифагорейцев одинаково представляются шарообразными. Ту же мысль разделяет Платон в «Тимее»: «восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом» (*Платон. Тимей. 92 // Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М.: «Мысль», 1994. С. 500*). Это же мнение находим затем у Данте: «По словам Эвклида, точка есть начало поверхности, окружность же – самая совершенная фигура в геометрии, являющаяся также предельной»; «окружность же, будучи дугообразной, не может быть в совершенстве квадрирована, а потому и не может быть в точности измерена» (*Данте Алигьери. Пир. Трактат второй, XIII, 26–27 // Данте Алигьери. Малые произведения. М.: Наука, 1968. С. 158*). Круг, как совершенную геометрическую фигуру, традиция ассоциировала с небом и Божеством, квадрат же – с естественным миром. Поэтому получение (вычисление) квадрата из круга или наоборот до Галилея считалось невозможным. Галилео Галилей (1564–1642) спроектировал инструмент («пропорциональный компас»), при помощи которого можно было преобразовать длину любого круга в длину четырех сторон квадрата («квadrатура круга»). Отсюда с необходимостью следовало, что круговое движение вовсе не обладает каким-либо метафизическим приоритетом, и единственной совершенной фигурой круг считаться не может. (*Прим. перев.*).



и для самих наук, казалось бы, не существует более *никаких различий ранга*, кроме только того различия, что достоинство науки определяется степенью ее *точности*, т.е. убедительной однозначности ее результатов и окончательной разрешимости ее проблем. Однако против этого протестует другая сторона научного сознания, которая замечает, что каждому предмету свойственны самобытные способы его познаваемости; к этому присоединяется единственное требование *адекватной сути дела пронизательности мышления*. Там, где вообще существует наука, там должна быть специфическим образом возможна также и эта строгость методического труда. Ранг и достоинство присущи не наукам, а исследователям, в меру проявляющегося в их методической строгости достоинства научности. Для такого сознания *неточные науки* ничем не хуже точных.

Несмотря на это, нам хорошо известны *сравнительные оценки достоинства наук* в других их аспектах. Похоже, что среди клинических дисциплин медицина внутренних органов и психиатрия пользуются приоритетом потому, что познают всего человека. Офтальмология привлекает точностью своего анализа и своих методов и тем благородным органом, который служит ей предметом. Наука о классической древности занимает самое благородное место среди филологических наук, потому что она представляет нам человечность в самом ясном его обличье; археология, с самого своего возникновения руководящаяся духом Винкельмана<sup>1</sup>, – это наука, в долгой традиции от одной личности к другой возведенная в благородное достоинство самим своим предметом, опекаемым словно бы избранным семейством исследователей, как драгоценное сокровище. Среди естественных наук руководящее положение занимает физика, потому что она овладевает целокупностью неорганического мира в его принципах. Всякая истинно понятая наука имеет некото-

---

<sup>1</sup> *Винкельман Иоганн Иоахим* (1717–1768) – немецкий археолог и писатель-просветитель. Считается основоположником археологии как науки, а также истории искусства. Основные сочинения: «Мысли о подражании греческим творениям в живописи и скульптуре» (1755), «Трактат о способности восприятия прекрасного в искусстве и в обучении оному» (1763), «История искусства в древности» (1764). Задачей искусства считал изображение прекрасного. Идеал красоты находил в античности, считая единственным путем для создания неподражаемо великого нового искусства подражание древним в их собственном духе. Предпочтению французского придворного искусства к римским образцам Винкельман противопоставил столь же определенное предпочтение греческого мира, творения которого он считал более живыми и оригинальными, недостижимо превосходящими римские копии и подражания. История греческого искусства Винкельмана, анализирующая греческое искусство систематически, с выявлением типов и форм идеально-прекрасного, вывела археологию из антикварной книжной учености на степень науки. «Классицизм» Винкельмана оказал большое влияние на литературный путь Лессинга, Гете и Шиллера, на немецкую литературу в целом. (Прим. перев.).

рую незаменимую другим ценность в своем предмете и методе, своем историческом становлении, в духовном характере своих творцов. У каждой есть и такие стороны, которые представляют ее в невыгодном свете. То, что в университете (как реальном космосе познания) стоматология, статистика и т.п. выступают в роли самостоятельных наук, обосновано требованиями практики; поскольку они не заключают никакой оформляющей их в некоторое единство идеи, не будь этой практической необходимости, они лишились бы всякого права. Многие науки восходят и гаснут, привлекают к себе какое-то время значительные умы, а затем каменеют в надежных результатах, опять недолго покоятся и переживают затем новый подъем. Оценка их меняется на противоположную.

В каждое время, впрочем, одна *определенная наука* претендует на звание *высшей науки*. Царицей наук называли *астрономию*: она имеет своим предметом пространственное целое мира; или *математику*, за ее убедительную истинность и чистейшую научную активность; или *логику*: как универсальную проверочную инстанцию всякого познания. Но мы не станем признавать за каждой из них это достоинство во всех отношениях. Характерно, что все три эти науки бессодержательны. Они впечатляют своей формой, как формой, а экзистенциально они не имеют в себе ничего обязательного. Они освобождают от всякой самостности (*Selbstheit*), но тем самым и уводят нас от действительной вовлеченности в существование.

Самым естественным представляется поэтому определять *достоинство науки по содержанию ее предмета*. Достоверность знания делается малоценной, если то, что мы знаем, не представляет решающего интереса. Однако высота предмета рождает повышенные требования к тому исследователю, который желает приблизиться к нему. Как фактически истинный художник, если он предпочитает рисовать натюрморты, знает, что образ Мадонны недостижим для него, так и исследователь на своем месте знает, что он делает то, что может. Поэтому идеального исследователя можно скорее встретить в науках, содержание которых не стоит в них на первом плане. Когда исследователь обращается к высшим содержаниям, притязательность самого дела и несоответствующая ему рабочая способность ученого заставляют его, правда, почувствовать духовную широту и беспокойство, но в то же время ему и не по себе в его существовании. Тот же, кто избирает нечто такое, что ему истинно по силам, в своей работе бывает словно бы у себя дома. Может быть, самые содержательные науки только потому и в самом деле находятся в постоянном движении, что люди, обращаясь к занятиям этими науками, превосходят свою собственную меру, и теперь нигде более на всем поприще исследующего существования не могут быть по-настоящему у себя дома. *Психология* и *социология* – примеры подобных наук, приходящих в отдельных своих проявлениях от величайших возможностей обретения содер-

жания к половинчатому успеху, по большей же части движущихся у самой низкой отметки научности. Однако положение опаснее всего в *философии*. Она – «царица наук», потому что она не есть также одна из наук, но больше, чем все науки, как бы вне их и над ними, и вездесуще действительна в них самих, как их смысл. Каждый подлинный исследователь – философ. Напрямую обратиться к философии, значит для человека – неизбежно оплошать на высоте задачи. Величайшие философы оставляют нам фрагменты своих попыток; их произведения – это развалины их краха, и они впечатляют нас тем более, чем совершеннее объективная форма их мыслительных формаций.

Таким образом, *всеобщезначимого порядка субординации наук*, очевидно, *не существует*. Всякая *иерархичность* представляется *относительной* соответственно избранному аспекту сравнения. В относительности возможностей сравнительного достоинства самая неопределенная возможность – это содержание; но только оно одно могло бы служить основанием для абсолютной иерархии. Она была бы истинной иерархией, если бы можно было объективно значимым образом постичь ее. Это невозможно, поскольку содержание опытно переживается и создается только экзистенцией, а эта экзистенция – не одна. Это содержание обнаруживается в способности экзистенциально творить, оформлять и исполнять смыслом жизнь, и делать ощутимым бытие трансценденции. Но изучение самого бытия невозможно, ибо это бытие можно было бы определять только исходя из трансценденции (*von der Transzendenz her*). Поэтому все должно остаться в том положении, что *науки движутся во многих порядках субординации*, не замыкаясь в одной-единственной *иерархии*. Скорее, сама эта невозможность объективного порядка субординации наук становится *указателем на трансценденцию* (*ein Zeiger auf Transzendenz*), которая, будучи неисследимым во временном существовании познания, вынуждает науки в непостоянных сочетаниях обращаться друг к другу, образуя порядки субординации. Если бы богословие или философия владели единой истиной трансценденции, то все науки должны были бы служить им. То, что науки составляют царство автономных правителей, выражает то обстоятельство, что истина трансценденции не может принимать форму одной-единственной всеобщезначимой вершины в системе всех наук. Явление ее имеет иной характер.

Но исследователь, который на своем месте, – неважно, в какой науке, – адекватно сути вещей делает то, что нужно, всегда будет постольку непревзойденным ученым независимо от всех объективных субординаций.

### **Знание понимает себя в своей истории**

То, что познано как всеобщезначимое и убедительное, которое как таковое должно быть постигнуто и усвоено в понятии, не требу-

ет углубления в тот исторический процесс, в котором это познание было получено. Хотя значение подобного познания, его существенность или безразличность, интерес к нему, можно усвоить только в фактической исторической взаимосвязи, но убедительное как таковое неисторично. Науки улавливают мнением (*meinen*) вневременно значимое, но сами они движутся как историческая действительность.

Науки можно рассматривать с той точки зрения, в какой мере знание об их собственной истории принадлежит к составу данной науки в ее сегодняшнем виде. Крайние полюсы в этом отношении представляли бы, скажем, физика и философия. В физике история ее самой не представляет никакого интереса для ее собственной работы. Если мы и обращаемся к истории физики, то это в решающей степени определяется иными аспектами, относящимися более к психологии научного исследования, заблуждениям, внезапности или непрерывной подготовленности ее великих открытий. Если мы хотим знать, что известно в физике, то изучаем научные работы нашего времени и последних десятилетий. В философии, напротив, при изучении науки мы опираемся на прошлое, которому две с половиной тысячи лет. Достижения философии продолжают жить в ее самобытных творениях, если эти творения имеют пробу подлинности (*Gehalt haben*). Работа философского познания вообще понимает себя только в своей истории; через изучение великих философских систем прежних времен это познание уже приходит к себе самому: и это в такой степени верно, что скорее можно пре небречь изучением современной философии, чем изучением древних, – и наше собственное философствование отнюдь не утратит в первом случае своей самостоятельной ценности. Эта схематическая противоположность между физикой и философией обозначает для нас, как две крайние возможности, появление некоторой неисторической вещи – и историчность субстанции самой этой вещи. Однако и в физике еще сохраняется минимальная связь с ее историей, как только эта наука обращается к пересмотру своих собственных оснований. Напротив, в философии то, что убедительно истинно, как таковое столь же мало исторично, как и в любой другой науке. Разница только в том, что в философии это убедительное никогда не бывает важным в собственно философском отношении, в то время как в физике убедительное остается решающим.

*История частной науки* имеет своим внешним предметом сумму успехов доказанного и убедительного, как области этой науки. Однако простое перечисление становится в своей нескончаемости бессмысленным, и прерывается только по произволу. Вторая, более глубокая задача состоит в том, чтобы в этом материале осуществлять усвоение истории идей, завершивших свое движение, и современных. Но за этой работой для исследователя, изучающего историю своей науки, всегда в конечном счете стоит коммуникация с прежними исследователями, которые и сами имели свою экзистенцию в причастности иде-

ям. Эта последняя, самая глубокая и вполне косвенная сторона истории частной науки становится в то же время элементом истории философии и вступает в общую связь с мыслительными формациями, объективно выступающими как системы философии.

Историческое изучение частной науки видит свой предмет в *исторически действительном подразделении наук вообще*. История частной науки ведет к истории подразделения наук. То, каким в каждом случае было в действительности это подразделение, определяет также и способы исследовательской работы в частных областях. В отдельных группах наук мы видим нарастающее усложнение и упрощение знания. В одних – различные науки сливаются в более обширные теории, стоящие на общем фундаменте (так обстоит в точных естественных науках), между другими, казалось бы, происходит разделение до полного взаимного исключения. Всюду, где науки приобретают относительную замкнутость состава, становятся особо плодотворными пограничные между ними области, и наконец, в этих областях происходит открытие более универсальных принципов (физическая химия). Из теоретических набросков идеальной тотальности всех наук выясняются, правда, пробелы для возможных новых наук, которыми еще вовсе никто не занимается; но как программные науки все они приводят, смотря по обстоятельствам, или к пустой болтовне, или к оригинальным новым построениям. Таким образом, из подразделения наук – фактического или теоретического – в процессе научного познания могут исходить и новые стимулы. Живое вмешательство исторического положения, самопонимание ученого на его историческом месте, ведет исследователя по пути открытий.

И наконец, знание ориентирования в мире понимает себя исторически во *взаимосвязи со всей совокупностью существования духа в его социологической действительности*. Энциклопедия истории духа, подобная задуманной в эпоху романтизма, должна была взаимно просветлить историю наук, философии, религии, поэзии и общества и, как целое, привести к самопониманию настоящей энциклопедии духа на основе ее истории. Эта задача сегодня находит осуществление в виде истории духа. Но понимание социологических зависимостей должно в конце концов оставить в неприкосновенности субстанцию ориентирования в мире, как и субстанцию философии, в ее истоке. Ориентирование в мире, в своем фактическом исполнении, только внешним образом бывает социологически, экономически, политически, педагогически обусловлено; оно коренится в экзистенциальных побуждениях и в объемлющих идеях и уже не может быть в достаточной мере понято мыслью в мироориентирующем знании, но как подлинная практика может быть лишь философски просветлено в экзистенциальном призыве (*sie wurzelt in existentiellen Impulsen und in übergreifenden Ideen und kann nicht mehr durch weltorientierendes Wissen zureichend begriffen, sondern als echtes Tun nur philosophisch erhellt werden*).

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### *Замыкающееся ориентирование в мире (Позитивизм и идеализм)*

#### *Позитивизм*

#### *Против позитивизма*

1. Абсолютизация механистически мыслящего рас-судка; 2. Методически ложный шаг от особенного ко все-му; 3. Невозможность строго держаться единства эмпи-рической действительности; 4. Ложная абсолютизация понятия истины, присущего убедительному знанию; 5. Позитивизм сам не может постичь себя самого; 6. Аб-сурдность самооправдания позитивистской жизни.

#### *Идеализм*

#### *Позитивизм и идеализм в сопоставлении*

#### *Общее между ними*

#### *Их границы*

1. Позитивизм и идеализм полагают, будто в прин-ципе знают все; 2. Решение утратило свой исток; 3. За-меченную границу фактически заставляют забыть; 4. Восхождение экзистенции как граница.

#### *Их философская ценность*

1. На службе экзистенциального философствования; 2. Образованность как ценность и как неудача; 3. Оста-ется два пути.

То, что мы знаем в мироориентирующих науках, навязывается нам как бытие само по себе. Предпосылка познаваемости всего по-зволяет познанному в опережающем представлении закругленно складываться в картину мира; дело выглядит так, как если бы все было не только понятно, но в принципе уже и понято. Индивидуальное, будучи в своей особенности относительно, принадлежит цело-му, которое, как абсолютное, объективно известно в объективном синтезе всецелого ориентирования в мире. Множественность суще-ствования находится во внутренней взаимосвязи; все на своем месте получает свое оправдание; ничто не остается потерянным. Мир есть тогда единая система, включающая в свой состав все осо-бенные систематики. Истинное – это целое.

В образе этого целого ориентирование в мире находит свое за-вершение, если, превосходя свои действительные возможности, оно абсолютизирует себя. Тогда представляют себе покоящуюся в себе тотальность вечно упорядоченного движения, единство мыс-

лится как целое, состоящее из противоположностей, мир – как космос. Любознательность получает последнее удовлетворение, потому что на все находится свой ответ, и душа затихает (*das Gemüt wird still*), ибо кажется, будто познание науки сделало все чистой и ясной вещью, погружаясь в которую каждый обретает свое подлинное бытие. От индивида нигде и ничего не зависит, индивид во всеобщей свободе достигает освобождения от самого себя, и вся его ценность в том, что он – арена жизни этого всеобщего. Он только слугитель и орудие целого.

Знаемый облик целого возникает либо вследствие того, что мы, вместо того чтобы продолжать дело ориентирования в мире в любое неясное будущее, чего бы то ни стоило (*auf jede Gefahr hin*), сворачиваем с пути ради некоторого воззрения на мир, как будто бы мы могли *остаться в одном лишь знании* (позитивизм); или же из-за того, что идея, вместо того чтобы только просветлять нам путь, *антиципируя насущное завершение*, делает для нас, как нам кажется, все прозрачным (идеализм).

Несмотря на то, что позитивизм и идеализм жестоко враждуют друг с другом, они стоят на одном и том же уровне: в абсолютизации замыкающегося, по их мнению, ориентирования в мире они видят философию. Будучи родственны друг другу по общим у них негласным предпосылкам, в основных и несложных чертах их существа их можно охарактеризовать как фактически оконеченные полюса мышления, которые, однако же, экзистенция, если она не отчаялась в самой себе, должна усвоить себе, чтобы суметь преодолеть их.

## Позитивизм

Позитивизм – это мирозерцание, которое полагает бытие тождественным с *естественнонаучно познаваемым в положительных науках*. Действительно для него только то, что может быть воспринимается в пространстве и времени. Осязаемость вещей доказывает их действительность

То, что есть, есть как объект. *Бытие и бытие-объектом* – это одно и то же. Сам субъект есть объект среди объектов. Как эти объекты доступны нам во внешнем восприятии, так субъект доступен нам как действительность во внутреннем восприятии; и то, и другое могут быть известны как предметы.

*Познавать* объект – значит понимать в мысли его становление. Всякое бытие подчинено *категории каузальности*, как господствующей категории действительности. Переходя в своих вариациях от одной своей формы к другой, эта категория делает познание тождественным каузальному постижению в понятии. Все, что есть, существует благодаря некоторому иному. Познание есть генетическое познание. Если я знаю, вследствие чего, откуда, после чего существует нечто, то я знаю, что оно такое. Постичь нечто не озна-

чает присмотреться к нему самому. Самобытие какого бы то ни было рода с постановкой генетического вопроса прекращается.

Если действительный объект известен, он может быть опознан как тот же или как подобный. Познано действительное бытие, которое может быть предсказано на основе опыта, а при доступности моему физическому обращению его действительных условий также и сделано. Идеал позитивистского познания, для реализации которого оно не признает никаких принципиальных границ, это положение: по-настоящему познал я только то, что я умею сделать.

Воспринимаемость, бытие как бытие-объектом, категория каузальности, и благодаря ей опыт и возможность сделать, хотя и обозначают в общей взаимосвязи некоторое имеющее силу существование, но для позитивизма они означают бытие как таковое: оно не есть ничто более кроме того, в качестве чего оно для нас познаваемо. Поэтому его генетическое познание объясняет его или из бытия-объектом материи и жизни, или из субъекта, мыслимого как объект, из его влечений, потребностей и из реализации им существования в совокупность полезностей (Nutzbarkeiten). Я сам делаю себя вещь и рассматриваю себя как нечто такое, что, будучи без остатка пронцаемо для познания, может быть намеренно создано или преобразовано. Между мною, как объектом, и всеми другими объектами не существует, собственно говоря, никакой разницы; раскол на субъект и объект отменяется здесь, становясь неким в принципе единым бытием объекта.

В своих целеполаганиях позитивизм исходит из предпосылки, которую, как самоочевидную для себя, он даже не подвергает ни малейшему сомнению; а именно, он предполагает возможным *правильное устройство существования*. Из существования возникает задача, для реализации которой это существование в то же время употребляет все средства. Существование, подчиненное законам возникновения вещей (den Gesetzen der Genese der Dinge), само порождает сознание *правильной* цели. Необходимый ход вещей в мире в то же время именно таков, как было предположено в задаче. Поэтому для позитивизма, с одной стороны, все уже и так хорошо, с другой же стороны, добро еще только должно быть достигнуто. Для него не составляет никакого противоречия – *признавать действительное как таковое*, и в то же время, *оценивая*, желать преобразовать его своими целеполаганиями.

Прежде всего, *признание действительного*, как положительно-го, составляет одну сторону позитивизма. Все сущее допускается как имеющее равное право. Мы сами пребываем в фактическом, как слепом существовании, как некоторое «так-уж-оно-есть» (Nur-malsosein). Сила, движущая индивидом, – это воля к существованию и собственный интерес, воля к авторитету и эротика. Эти влечения считаются естественными стихиями, необходимо оказывающими свои действия согласно познаваемым законам.



Другая сторона позитивизма, позволяющая различать *отдельные действительности по их ценности*, а потому и ставить цели, постигает бытие как такое, которое возможно направлять силой познания. Действительная жизнь пребывает в полярности витально-инстинктивного и технически-рационального. Последнее не отрицает первого, но ставит его себе на службу. Если наша жизнь грозит крушением из-за случайностей и непредсказуемых влечений души, то этим влечениям и случайностям вовсе не обязательно возникать: их следует тут же распознавать и урегулировать. Психоанализ мнит, будто постигает предельные основы душевных побуждений, психотехника мнит, будто может направить эти побуждения на желательный путь их внутренней реализации. Как какой-нибудь Эдисон<sup>1</sup> овладевает силами мертвой природы, так Фрейд<sup>2</sup> подчиняет душу.

С необходимостью возникающие из естественного существования *цели* пытаются воплотить при помощи *двух* противоположных возможностей позитивистской мысли.

Либо из *ценности меньшинства*, проявляющей себя как сила, как физическое и интеллектуальное превосходство, как дельность, выводится *право сильного*.

Либо же за *слабейшими* оставляют их собственное право, как вследствие их *численности*, так и потому, что *всякое существование признается как таковое*. Ничто не должно быть уничтожено, но все следует ограничить так, чтобы каждое существование могло сосуществовать со всяким другим существованием. Предпочтения заслуживает то, что служит *большему числу* людей. Действительность имеет силу и ценность тем более, чем она массивнее; при равенстве прав количественное становится критерием выбора лучшего; большинство голосов получает освящение как значимое (*die Majoritäten haben eine Weihe des Gültigen*). Далее, лучшим считается то, что обеспечивает *прочность, как устойчивость во времени*; правильное поведение то, которое имеет успех, в том смысле, что будущее представит нам его существование продолжающимся или

---

<sup>1</sup> Эдисон Томас Алва (1847–1931) – американский изобретатель, ученый и предприниматель, изобретатель фонографа (1877), лампы накаливания (1879–1880; лампа Эдисона имела сначала платиновое, а затем (как и более ранняя модель А.Н. Лодыгина) угольное волокно), системы распределения электричества (1880), тикерного телеграфного аппарата, кинотографа (прибора для демонстрации движущихся картинок под записанную фонограмму; 1891). (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Фрейд Зигмунд (1856–1939) – австрийский врач, психолог и психиатр, основатель психоанализа. Основные сочинения: «Толкование сновидений» (1899), «К психопатологии обыденной жизни» (1904), «Тотем и табу» (1913), «Лекции по введению в психоанализ» (1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Психология масс и анализ Я» (1921), «Я и Оно» (1923), «Будущее одной иллюзии» (1927). (Прим. перев.).

же действенным. Хотя решает дело численное большинство, однако, поскольку все живое сохраняет свое право и ценность, нужно защищать меньшинства и при нарушении их прав оставлять за ними известное место, кроме того, нужно заботиться о больных и поддерживать их жизнь. Милосердия требуют, невзирая на лица. То, что бессильно, не должно быть растоптано.

В общем целеполагании, стремящемся к правильному устройству мира, все ныне существующее превращают в средство для обоих этих направлений мысли. Жизнь – это *превращение всего в средства влияния (Wirkungsmittel)*. В отношении каждого духовного проявления, каждого нравственного действия, каждого образа жизни (*Lebensführung*) основанием суда и приговора становится вопрос: может ли это действие достичь чего-то такого, что служит благу наибольшего числа людей, способствует ли оно интересу сильнейших и самых дельных, приносит ли оно пользу и делает ли человека счастливым? Нечто рассматривают лишь по тому, что это нечто значит, а не по тому, что оно есть. Если оно не является полезным средством, то оно ничтожно и отбрасывается прочь. Потребность в успехе в количественном смысле влечет человека, чтобы он мог удостовериться в собственном существовании, действовать в смысле зримых результатов для правильного устройства мира. Жизнь становится бытованием менеджера (*Managerdasein*), для себя самого и для других.

Позитивизм *наталкивается на границы*, которые он оригинальным образом признает. Хотя он и признает положительное единственной действительностью, но он сознается, что есть нечто непознаваемое, и называет это свое сознание агностицизмом. Однако он отставляет в сторону это непознаваемое, как если бы оно никак его не касалось. Так же точно он видит, что задачи правильного устройства мира хотя и проистекают из самого мира с естественной необходимостью, и все же даже в течение очень длительных отрезков времени ни разу не достигают цели. Однако *нескончаемость труда* по достижению этих целей не смущает его; он хочет получить удовлетворение в самом движении по этому пути, хотя все в нем есть лишь средство для будущего и никогда не достигаемого правильного существования.

## Против позитивизма

Опровержение позитивизма ищет убедительных доказательств для того, что рассмотрение действительности только как эмпирической действительности нужно считать недостаточным. Правда, за пределами этой эмпирической действительности для нас не существует никакого познания действительностей; если бы, скажем, мы попытались доказать их, то тем самым сразу же принудили их вступить обратно в состав той действительности, которая должна быть

превзойдена в этом доказательстве. Возможно, однако, показать отрицательным путем незавершенность эмпирической действительности и таким образом подтвердить невозможность абсолютно-го пребывания этого мира в себе. По мере обнаружения *противоречий*, с которыми не может совпасть позитивизм, дает себя знать в то же время то, чего *не может постичь* позитивизм.

**1. Абсолютизация механистически мыслящего рассудка.** – Позитивизм безусловно стоит на том, что пространственно-временное существование, каким он объективно мыслит его на основе опыта, есть единственное и исключительное бытие. Это бытие редуцируется для него при этом до предельных тождественных элементов, которые движутся в пространстве и времени по каузальным законам и из которых составляется действительность, как механизм. То, что изменяется во временной последовательности, следует понимать как новую расстановку долгое время остающихся неизменными элементов. Позитивизм, таким образом, есть в более точном определении тенденция считать абсолютной действительностью то, что *мыслимо* посредством *рассудка как механизм*. Если он обратит внимание на то, что на этом пути для мысли оказываются непостижимо уже качественное чувственное созерцание, а затем также жизнь и сознание, то он, правда, признает эти иные формы действительности – действительностью в положительном смысле, но в соответствии со своей сущностью снова пытается, тем не менее, мыслить все механистически. Если он только что признавал скачки в пределах действительного, то вскоре он сам же невнятно признает возможным происхождение одного из другого в порядке постепенных переходов. То, что истинно в некоторой ограниченной сфере действительности, он абсолютизирует, превращая это в болтовню о мнимом познании всего на свете. Поэтому позитивизму в его конкретных утверждениях следует указывать на границы, указывая в каждом случае, где он перестает познавать в естественно-научном смысле слова, а просто выражается при помощи естественнонаучных категорий и *аналогий*, как *если бы познавал*, тогда как в самом деле он, без всякого исполняющего познание опыта, т.е. без эксперимента, статистики, казуистики, выдает всего лишь возможное за необходимо действительное. Своими излюбленными категориями позитивизм предпочитает пользоваться неопределенным и неясным образом; как, например, там, где он говорит о «развитии», о «переходах», о том, что «все имеет свои причины» и есть «не более чем только ....» или же «можно свести к ...».

**2. Методически ложный шаг от особенного ко всему.** Этот метод можно наглядно подтвердить на одном примере: человек, для эмпирического познания, обусловлен наследственностью и средой, задатками и воспитанием. Это выясняют в частных случаях с большей или меньшей определенностью. В отношении взаимосвязей наследственности познание их опирается на перенос в эту

область познаний ботаники и зоологии. Хотя конкретные предсказания для частного случая и остаются в большинстве случаев совершенно неопределенными, но в благоприятных случаях могут достигать статистической вероятности. И вот я в духе позитивизма из предполагаемой возможности эмпирического исследования и партикулярного успеха этого исследования вывожу универсальные суждения о бытии человека самом по себе; я говорю: «Все бытие человека неотклонимо определено этими цепями каузальности; весь человек без остатка является результатом, исчерпывающих все множество возможностей, цепей каузальности».

Это, однако, отнюдь не доказано (*durchaus nicht erwiesen*). Ибо смысл этого утверждения принципиально иной, чем смысл познания отдельных конкретных каузальных взаимосвязей. Правда, для целей *изучения* человека правильно будет сказать, что отдельный человек есть результат исчерпывающих все множество возможностей цепей каузальности, – правильно постольку, поскольку человек составляет предмет исследования; лишь насколько действительность подчиняется цепям каузальности, она есть действительность для нашего познания; поэтому в теоретической работе познания неизбежно приходится делать умозаключения от всеобщего закона ко всем отдельным возможностям его частных случаев. Но это методическое высказывание не означает познания обо всей действительности; ибо познание реально лишь как определенное, а потому партикулярное познание. Ошибка возникает там, где общее положение, вместо того чтобы заключать в себе только нескончаемый ряд его применений, распространяют до утверждения, что целое есть «не более чем ...»; ошибка заключается всякий раз в переходе от «отдельного» ко «всему», в суждении – уже не в отношении к познанному конечному в нескончаемости случаев, где оно встречается, – но в заключении *от определенного конечного и нескончаемого о неопределенном целом и бесконечном*. «Все» и «целое» ошибочно трактуются как эмпирические предметы. Но действительность отдельного человека, во-первых, неопределимо нескончаема, подобно всякому отдельному существованию, а потому неисчерпаема для познания во времени; во-вторых же, в нем есть к тому же возможность самобытия, которая овладевает собою и не может стать предметом познания.

Даже если позитивист и сознается обыкновенно в своем незнании, признавая недоказанность отдельно взятых утверждений, то у него, словно головы гидры, без конца вырастают все новые и новые такие утверждения, если он не осознает этой коренной своей ошибки. Благодаря незнанию, которое он обыкновенно понимает как пробел еще-не-знания, он избавляется от трудностей. Если в каких-нибудь вопросах он признает даже, сказав: *ignorabimus*, принципиальную невозможность знания, это незнание, однако, для него вполне безразлично. Если он и спасет себя от опасности этим

допущением принципиального незнания, то спасение останется без последствий: про себя позитивист остается в плену у абсолютности мнимого знания и продолжает вводить самого себя в обман все новыми и новыми утверждениями.

**3. Невозможность строго держаться единства эмпирической действительности.** – Позитивизм мыслит взаимосвязь всего в универсальном единстве эмпирического мира. Если бы этого единства не существовало, то абсолютизируемое им бытие вообще распалось бы. На самом же деле попытка мыслить это единство приводит в некоторых пунктах познания действительности к *неразрешимым противоречиям*. Так, проблема *взаимосвязи души и тела* такова, что возможных решений этой проблемы необозримо много, но каждое из этих решений приводит к абсурдным следствиям. Если я мыслю душу и тело состоящими во *взаимодействии*, то я нарушаю закон сохранения энергии, потому что я не могу сделать душу наблюдаемой под условием материальных категорий, а следовательно, допускаю, что энергия исчезает в ней или вырабатывается ею; если я мыслю их в параллелизме двух замкнутых внутри себя каузальных миров, не оказывающих друг на друга никакого влияния, то я погрешаю против ежедневного непосредственного опыта действительности подобного влияния, или же мне должно быть возможно мыслить при каждом физическом событии некоторое параллельное ему психическое; а значит, либо некий невообразимый психический эпифеномен световых лучей должен быть причиной переживаемого мною зрительного восприятия, в то время как сами эти световые лучи служат причиной процессов, протекающих в нервах и мозге; или же мне пришлось мыслить себе лишь некий частичный параллелизм, без всякой причины начинающийся и прекращающийся в некоторой точке нервной системы; наконец, если я хочу избежать обеих этих немыслимых гипотез, то буду вынужден предположить *вмешательство посторонней силы*, вызывающей, при случае физических процессов, соответствующие им психические, или наоборот, при случае психических – физические. Впрочем, эти трудности возникают только, если тот скачок между телесной жизнью и сознанием, который я вижу и признаю как неизбежную реальность для партикулярного исследования в мире, я хочу в то же время постигнуть и утверждать исходя из некоторого бытия в себе в его целом; одним словом, только если я позитивистски полагаю эмпирическую действительность – абсолютной.

Соответственно, я впадаю в неразрешимые проблемы всякий раз, если хочу познать мир, как единство целого, как конечный или бесконечный в пространстве, как имеющий начало или безначальный во времени, короче говоря: как замкнутый в себе мир. Ибо, чтобы мир стал вполне прозрачен для моего познания, я должен был бы мыслить его как обозримый внутри себя мир, то есть – как конечную систему. Попытка мыслить мир как такой механизм необ-

ходимо должна привести к противоречиям, потому что бесконечное мы полагаем конечным (даже если я утверждаю мир как сущую бесконечность (*daseiende Unendlichkeit*)). Объективное существование, как непротиворечивое, есть всякий раз некое особенное в своей конечности в определенных аспектах. Только эта действительность существует для познания, но не эмпирическая действительность вообще или в себе.

**4. Ложная абсолютизация понятия истины, присущего убедительному знанию.** – Вместе с эмпирической действительностью позитивизм абсолютизирует также то понятие истины, которое присуще убедительному знанию. Он предполагает, что все, что есть, вмещается в эту истину. Это соблазняет его мыслить все по аналогии с действительным положительным знанием в мире, высказывать как убедительное знание то, что вовсе не является убедительным. Тем самым позитивизм слепнет для сознания относительности самого убедительного. Ибо как бы решительно ни выступало убедительное знание в партикулярном познании положительных наук, мнимое знание становится все же совершенно произвольным и пустым там, где дело идет об истине самобытия и трансценденции. То, что вследствие этого всякий проведенный до завершенности целого позитивизм фактически должен все же попасть на уровень знания, не являющегося убедительным, – это явствует из результатов знания о границах ориентирования в мире.

**5. Позитивизм не может постичь себя самого.** – Среди скачков между родами действительного существования есть два, при попытке осознания которых терпит крах позитивистская абсолютизация бытия, как воспринимаемого и допускающего переживание на опыте бытия объектом:

*Из той действительности, которую познает позитивизм, невозможно постичь, что она познается.* Позитивизм не считается с самим собою. То, что в мире совершается познание, есть некоторая действительность в отношении к познанному как наличному бытию, подчиненному законам. Субъект-объектное отношение, как целое, предшествует просто наличному объекту.

Далее: исходя из действительности, *невозможно постичь, что познанные механизмы применяются для достижения целей*; невозможно генетически объяснить, что в мире вообще преследуются некоторые цели, как невозможно с достаточной полнотой генетически обосновать оправданность некоторой безусловной цели.

Никакой *генезис* не позволит позитивисту постичь *значимость* (*Geltung*) возникшего самого по себе. Если бы я знал (чего я однако не знаю), как с психологической стороны совершалось развитие мышления, – а так же точно обстоит дело и с развитием всякого значимого для меня смысла (*eines jeden für mich Gültigen*), – то, зная это, я еще ничего не знаю о правильном и неверном мышлении, скорее, это последнее различие я должен уже предполагать

действительным, чтобы осуществить свое генетическое исследование. Позитивист не может каузально вывести из условий ни свою собственную аргументацию, как имеющую силу и значимость, ни смысл своих действий. Если бы он, в своем познании и деятельности, сделался вдруг, сам по себе, не более чем только сполна каузально познаваемым процессом, он все-таки остался бы по-прежнему в том положении, что не мог бы постичь ничего из того, что сам он делает как мыслящее и действующее существо. Эту дилемму он скрывает от себя самого, прибегая к обманчивой двусмысленности: он называет «естественным» то, что он постигает как событие в природе, и в то же время имеет в виду под этим выражением то, что должно быть. Эта двусмысленность, – то в смысле необходимо совершающегося, а то в смысле должного, но отнюдь не всегда совершающегося, – представляет его коренное заблуждение, с устранением которого позитивизм преодолел бы сам себя.

**6. Абсурдность самооправдания позитивистской жизни.** – Мироориентирующее исследование, благодаря которому становится возможен позитивизм, в своей непреклонности и безграничности само отнюдь не является позитивизмом. Тот, кто действительно исследует, тот мыслит не в духе позитивизма, даже там, где воображает мыслить именно позитивистски. Сила истинного ориентирования в мире проявляется в борьбе с иллюзиями. Самобытному исследователю, способному овладевать знанием, свойственны упорство и преданность возможной экзистенции. Он сам есть нечто большее того, что он схватывает в мыслящем познании. Только такое сознание бытия, которое не просто утверждением, но фактически абсолютизирует содержания исследования, как бытие делает возможной позитивистскую жизнь.

Позитивистская жизнь выясняется перед нами как внутренне невозможная уже только тем одним, что она приводит себе *оправдания*. Если я – не более чем только природа, находящаяся в каузальных взаимосвязях, то не только является непостижимым то, что я познаю эту природу и на основе познания вмешиваюсь в ее ход, но и абсурдно то, что я оправдываю себя. То, что согласно законам природы необходимо таково, каково оно есть, *ни в каком оправдании не нуждается*. Как природа не знает сама себя, не познает себя и не оправдывает, а просто существует для нас в самоочевидности своего счастливо удавшегося сложения, как и своего хаоса, – таков же и я, как существование, поскольку я есмь объект познания. Как возникшее явление в природе *сопротивляется* всякому духовно артикулированному приступу, потому что не может слышать его, так же и я, как существование, которое как бесспорное желает существовать. Как природное существование разрушает и разрушается другим существованием без всякого права или несправедливости, так же и я, если я – только природа.

Но позитивист *оправдывает себя*. Если я, как позитивист, признаю все, что есть, как предмет исследования, исчерпывающе обусловленным его причинами, то я обосновываю то, что я есмь, и то, что я делаю, причинами, за которые я не несу ответа. Там, где я мог бы понять нечто как зависящее от меня, я отрекаюсь от себя, как себя самого, и прячусь за необходимостью, которая одна якобы обладает бытием. Вместо того, чтобы самому отвечать за себя, я всякий раз отвечаю только тем, что говорю, как случилось то, что было. Виновник и ответчик, стало быть, – не я, а психологическая, или социологическая, или экономическая, или биологическая необходимость. Подобное оправдание, которое фактически намеревается только служить моему существованию для его утверждения и расширения в противостоянии другим, есть функция слепой борьбы за жизнь, тогда как подлинное оправдание имело бы смысл только в том случае, если в нем я из свободы обращаюсь к свободе другого. Если же само оправдание считается всего лишь необходимым процессом природы, то заниматься подобным оправданием не имеет смысла, а скорее, будет последовательно, если мы станем утверждать, против притязаний других, собственное притязание, обоснованное необходимостью природы. Обвиняемому, который не хочет подвергаться наказанию, утверждая, что он не мог действовать иначе, потому что такой уж он человек, – следовало бы отвечать, что судья налагает на него наказание, ибо не может действовать иначе, потому что он (как и устройство общества) именно таков, и принадлежащая ему согласно природной необходимости власть сделает так, что превосходство силы останется за ним. В позитивистских оправданиях я, как самобытие, исчезаю перед всяким обращенным ко мне требованием, и я же утверждаю себя как существование, выдвигая притязания к другим.

Если бы я жил так, как учит позитивизм, то я мог бы, правда, достичь для видимости партикулярной коммуникации в плоскости объективного (рационального) и животного (инстинктивного), но не мог бы достигнуть коммуникации, как возможная экзистенция. Я не был бы я сам; я более или менее сознательно знал бы это, и не находил бы себе покоя. Невозможность позитивизма влечет от полусознательного отчаяния к *кризису самосознания*, в котором может получить начало *философский взлет возможной экзистенции*, или к *бессодержательной (substanzlos) софистике*. В этой последней все обороты речи из арсенала исследующего мышления, ради их пригодного в этой частной ситуации смысла, употребляются для построения аргументации, за которой маскируется интерес замкнутой в себе воли к жизни.



## Идеализм

Позитивизму противостоит идеализм, как мирозерцание, полагающее *бытие* тождественным *бытию духа*, которое служит предметом понимающего изучения в науках о духе (*Sein des Geistes, das in den Geisteswissenschaften verstehend erforscht wird*).

Идеализм знает, что *все объекты есть лишь для некоторого субъекта*, что ни одна сторона в субъект-объектном отношении не может исчезнуть, не увлекая за собою и другую сторону. Но субъект, в какой бы то ни было форме, пользуется *приматом*. Он есть форма существования сознающего себя самого духа. Объектам же можно адресовать вопрос, существуют ли они вообще, и в каком смысле они существуют. Реальность внешнего мира превращается в проблему.

Если бытие уже не является тождественным бытию-объектом, то удостоверение в бытии не может уже совершаться посредством предметного мышления рассудка, хотя и не может совершаться без этого мышления. *Есть другое мышление*, осуществляемое идеализмом в мышлении разума: оно схватывает при помощи рассудка как орудия то, что лежит по ту сторону всякого рассудка: идею как бытие духа в целокупности из субъекта и объекта. Это – диалектическое мышление; оно не допускает существования какого-либо устойчивого объективного, но овладевает существующим в расплавляющем его генетическом анализе, движущемся по кругам, и не имеющим ничего общего с каузальным постижением. Это мышление, которое мыслит само себя, постигая себя, как бытие-субъектом, в то же время как сущность всякого бытия. Это бытие, вопреки позитивизму, есть *бытие свободы* в мыслящей причастности идее. Дух и свобода суть одно и то же; там, где я диалектически понимаю бытие, как относящее себя к себе бытие-субъектом, т.е. как мое собственное бытие, – там я свободен; где я предстою иному, как просто чуждому, – там я не свободен.

Это бытие духа, в свою очередь, получает объективную форму в прообразах, нормах, образцах. На основе этой объективации свободы, становящейся значимой истиной, существование подлежит оценке (*Wertung*): *подлинная действительность существует благодаря идее*. То, что в существовании соответствует идее или причастно ей, истинно и в то же время действительно; что отпадает прочь как чуждое ей, неистинно, и есть собственно небытие. Эмпирически действительное идеализм не признает как таковое, но признает его лишь поскольку оно бывает пронизано идеей. Существование восходит вверх по ступеням бытия, вплоть до всецелой пронизанности идеей. Важность и значение имеют не причины и их следствия, но становление всего единым бытием как целым.

Бытие идеи мыслится здесь как замыкающийся в себе процесс. Познание истины – это витание в этом вневременном бытии, силою

вновь снимающей все предметное последовательности актов мышления. Поскольку истинное, как это вневременное бытие, всегда уже есть, не существует ничего существенного, что бы еще нужно было создать. Форма «задачи» для деятельности во времени – это рассудочная форма в существовании, которая имеет достоинство исчезающего момента истины, но как изолированная в своей самостоятельности существует благодаря истине вневременного бытия, а тем самым, в собственном смысле, и не существует. Бытие как идея вечно создано и потому неизменно присутствует как насущная действительность. Философия, как идеализм, «есть вневременное постижение также времени и всех вещей вообще, согласно их вечным определениям»<sup>1</sup>.

Поскольку идея, как круговой диалектический процесс покоящейся в себе истины, не представляет какого-либо фиксируемого и определимого предмета рассудка, то, что она есть, можно только или развернуть в *последовательности конкретных актов мышления*, как известная особенная форма идеи, или же *дать понять* в общем виде и *неопределенно*. В действительности человеческой общности она говорит со мною как атмосфера некоторого мира. Она подобна незримой жизни, которая воодушевляет все и делает его целым, так что оно есть уже больше нежели только аппарат и целесообразная связь, а именно – духовное бытие, из которого существование получает движение и смысл. Идея непредсказуема, а потому не подлежит рационализации, и желать ее невозможно; желать вообще можно только из самой идеи. Ее невозможно требовать, но она сама есть основание всякого требования, поскольку она – бесконечное целое, в котором все истинное пребывает на своем месте и в своей мере. Она составляет субстанцию общности, понимающей себя самое в тех или иных идеалах, но не замкнутой в границы ни одного из них. Если целесообразная взаимосвязь перестает быть, когда достигает цели, если он был не более чем только рациональным средством для того, что требуется сделать в мире, то идея разворачивается как абсолютная связь (*Bindung*) общности во времени; во всякое мгновение она столь же насущно действительна как исполнение, сколь и подвижна в эмпирических формах своего осуществления. Однако витальные симпатии и привычный порядок жизни сами по себе лишены идеи, если не обозначают воплощения (*Verleiblichung*) идеи в существовании, но остаются лишь тупостью косно продолжающегося наличного существования.

Нескончаемое множество предметов и целей для рассудка и воли идея, как тотальность, приводит к законченной в себе *бесконечности*. Эту бесконечность следует мыслить подобно самости субъекта; ибо только здесь, а не в каком-либо объекте, совершает-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. § 247. С. 28. (Прим. перев.).

ся отношение к самому себе, удвоение, остающееся в противоположности с самим собою единым. Здесь противоречие и инаковость как отрицательность могут быть сняты в некоторое целое, без сугубо внешнего нанизывания «и» или внешнего компромисса «как – так и», к формам которых остается привязанным рассудок, если он желает свести воедино рассеянное и противоположное.

Идея как содержание, которому я причастен, – не обозримое содержание для возможного господства над ним, но и не деспотический потусторонний мир, сам господствующий надо мной, – есть *жизнь во мне, одновременно становящаяся объективной* и выходящая из мира мне навстречу. Эта причастность идеям осуществляется на двух ступенях: Я причастен, если я *реализую* идею в познании природы, в политической деятельности, в воспитании и т.д.; и я причастен к идеям, как уже осуществленным идеям, в *понимании* от духа к духу. Первая ступень есть форма *практического*: бытие идеи есть ее осуществление в явлении во времени. Вторая ступень есть форма *созерцательного*: бытие идеи есть вечное бытие, чьи лучи отражаются для меня из явления во времени.

Коль скоро причастность идеям означает, что предмет, как объект рассудка, перестает быть чуждым наличествованием, – то я, возвысившись (*aufgehoben*) в целокупность идеи, пребываю в ином у себя самого. Поэтому идея в жизни есть *покой* тотальности, *мир* совершенства. В идее есть примирение; все партикулярное оправдано в ней как момент целого. Здесь нет, собственно, добра и зла, но степени причастности и степени ниспадающей в ничтожество самоизоляции особенного.

Идея мыслится между полюсами своей объективной формы и своего субъективного бытия в самости, между своим бытием как могуществом во времени и своим вневременно наличным смыслом. Хотя она ни в коем случае не может стать предметом адекватно рассудку, но несмотря на то в мышлении, пусть неадекватно и неполно, она становится предметной. В форме наличности она мыслится как *масштаб*, как *тип* в образе некой конструкции, как *идеал* для некоторой задачи, как *диалектический круг* в созерцании. Как нечто лишь предметное она всякий раз становится схемой. Идеализм абсолютизирует ориентирование в мире, осуществляемое науками о духе, в которых бытие-субъектом и бытие-идеей рассматриваются как доступное для понимания бытие. Он фиксирует идею, превращая ее в замкнутые формации. Он сам закругленно завершается в мнимо законченном, формально совершенном знании. Он допускает своим идеалам кристаллизоваться, знает, как он полагает, истинную жизнь мудреца, образ истинного государства, истинного общества. Идеи, как определенные объективные силы, становятся для него в то же время абсолютным бытием. Превращая свои идеалы в схемы для идеальных типов, идеализм может предложить свои мыслительные формы, лишенные их истинного

смысла, позитивистскому исследователю в качестве методического подспорья для работы.

*Истинная жизнь* есть для идеализма отменяющее индивидуального человека восхождение к *причастности идеям*. Идеалист прилагает старания для того, чтобы выбиться из конечности, тесноты и ничтожества простого существования к созерцанию идей; в их единстве, которое он знает в картине мира и которое составляет содержание его веры, как всеобъемлющая идея духа, он находит успокоение и удовлетворение.

Правда, идеализм сам *знает свою границу*, но если он упоминает о ней, то или мнит, будто преодолел ее, или же отбрасывает ее в сторону, как нечто для него безразличное. Он знает, что идея всякий раз имеет перед собою нечто иное, что она хотела бы включить в свой состав, и с чем она не умеет совладать: вещество сущего мира, нескончаемое множество, грубую эмпирическую действительность. Гегель говорит поэтому о бессилии природы, которая не может повиноваться понятию<sup>1</sup>; он говорит о случайности того, что является лишь положительным<sup>2</sup>, и отбрасывает в сторону то и другое, как нечто, совершенно не касающееся философии, поскольку в собственном смысле не существующее. Идея действительна как дух. Из эмпирически действительного ей навстречу идет знание того, что в мертвой природе вообще возможно систематическое познание, что жизнь действительна как органическая жизнь, что душа действительна в мире как место реализации духовных идей. Но для идеализма не представляет никакого интереса то, что такое это иное, кроме того, что оно таким образом идет навстречу идее.

---

<sup>1</sup> «Непосредственно конкретное есть именно множество свойств, внешнеположных и более или менее безразличных друг к другу, вследствие чего именно простая для себя сущая субъективность также равнодушна к этому множеству свойств и предоставляет его внешнему, следовательно, случайному определению. В том-то и состоит *бессилие* природы, что она оставляет определения понятия лишь абстрактными и отдает разработку особенного внешним определяющим моментам» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. М.: Мысль, 1974. § 250. С. 37). «Это бессилие природы сохранить понятие в его конкретных осуществлениях является причиной трудности, а во многих областях прямо невозможности найти путем опытного рассмотрения твердые отличительные признаки классов и порядков». (Там же. С.38). (Прим. перев.).

<sup>2</sup> «Так положительное... вступает в свои права как нечто случайное и произвольное» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 345. § 529). «Но положительное, взятое отдельно, лишено смысла, а оно непременно соотнесено с отрицательным». (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. М.: Л.: ГИЗ, 1929. С. 190. § 111). (Прим. перев.).

## Позитивизм и идеализм в сопоставлении

Для идеализма, даже если он принимает действительность как бытие идеи, эмпирическая действительность фактически все же остается наличной также и в своей непроницаемости, которой, как отнюдь не бессильной, он, скорее, сам бессильно противопоставляет свою подлинную действительность, как *идеальный мир*. Поэтому он нападает на идеи, которые заставляют его цепляться за иллюзии. В поисках возможного смысла в действительности он пренебрегает элементарной положительностью фактического. Он строит себе царство в соответствии с собственными пожеланиями, в образе которого он возвышает некоторые отдельные действительности и видит их в гармонически светлом обличье, скрывая присущие им противоречия, трещины и ужасы. Он материализует идеи, которые, подобно привидениям, оказываются для него действительными и в то же время все-таки не действительными. Или он растворяет идеи, превращая их в простые значимости и противопоставляя их, как некий другой мир, эмпирической действительности, которая должна, как он думает, повиноваться им; но тогда он всего лишь теряется в бессильном мыслимом долженствовании, и действительность, которой он не осмелился взглянуть прямо в лицо, не обращает на это долженствование ни малейшего внимания.

Поскольку корни позитивизма лежат в *изучении действительного в присущей ему фактичности и каузальности*, на фоне подобных иллюзионистических последствий идеализма он поначалу обнаруживает свою сильную сторону. Он не оставляет эмпирическую действительность наличествовать лишь в общем и целом и как, в сущности, безразличную для духа, как это делает идеализм; но он, как наука, всеми средствами, какие только возможны для него, изучает эту действительность в ее непонятной особенности. Он обнаруживает неограниченную волю к истине в смысле убедительной достоверности об эмпирически существе. Он дает стимул к исследованию, потому что действительность имеет для него значение уже просто как таковая. По сравнению с тенденцией всякого идеализма замаскировать эту действительность в лучистом тумане своих идеальных сущностей позитивизм осмеливается на риск, желая знать всякую действительность как таковую. Идеализм заставляет человека пугаться непременно необходимых для познания эмпирических изысканий. Он довольствуется успокоительными схемами действительности, как в своем собственном рассмотрении ее, так и в практических делах, прибегая к услугам «экспертов», о знании которых, как только оно по-настоящему касается его самого, он всего охотнее предпочитает вовсе ничего не знать.

Непреклонная приверженность критерию эмпирической действительности: чувственной воспринимаемости в пространстве и времени посредством наблюдения или свидетельства, – состав-

ляет сильную сторону позитивизма в его научных корнях. Поскольку все действительное для нас должно стать также эмпирически действительным как явление, позитивизм не знает границы. Дух становится существованием в пространстве и времени; как таковой, он эмпирически обусловлен и подвержен разрушению. Эмпирическая действительность объективной каузальности природы предстает в том, что стало предметным для нас, как абсолютно объемлющее. Но сила позитивизма сохраняется за ним лишь до тех пор, пока он не абсолютизирует сам себя, то есть – пока он не становится в собственном смысле слова позитивизмом, но остается свободным, всегда партикулярным исследованием в эмпирической действительности.

Действительности и убедительной доказуемости противопоставляет себя свобода, как желанное и должное восхождение (*gewollter und gesollter Aufschwung*). Сила идеализма заключается в исконном осознании (*Vergegenwärtigung*) духовных содержаний. Если позитивизм забывает о своем происхождении из подлинной работы исследования и пренебрегает своим ограничением в пределах конечной целесообразности, то идеализм напоминает человеку о его возможностях, заключенных в самом человеке, если он вступает в традицию духа, усваивая ее. Таков *антагонизм*, в бесчисленном множестве форм проходящий через всю историю мысли. Позитивизм, во имя истины, обращался против фантазий идеализма; идеализм, во имя идеалов, обращался против нивелировки, совершаемой позитивизмом.

В этой полемике нередко обнаруживалось противоречие бытия и мышления борющихся сторон: собственная действительность мыслящего не соответствовала тому, что он мыслил. Можно было видеть поэтому проповедников самого торжественного идеализма в экзистенциальном унижении, а презренных позитивистов в роли благородных борцов за подлинное бытие. Можно было встретить гордящегося только опытом позитивиста находящимся в плену собственных иллюзий, а фантаста-идеалиста – ясно видящим практические дела жизненным реалистом. Что бы мы ни захотели прямо и непосредственно рассмотреть в его истории, позитивизм или идеализм: жизнь мыслящего известным образом все равно оказывается иной. Скорее здесь обнаруживается даже известная тенденция к оборачиванию: что я постигаю в мысли, тем я охотно довольствуюсь как вещью, сделавшейся как будто бы моим достоянием, и тем не менее, как бы в восполнение, на деле, как действительное существование, я осуществляю в то же время совершенно противоположное. Позитивистское мышление, именно в его непреклонно-героическом стремлении видеть действительность без покровов, может проистекать из идеи истины такой экзистенции, которая сама не понимает себя в своем мышлении; идеалистическое мышление может сделаться иллюзией своенравного, лишено субстанциальности существования, которое избегает и пытается понимать само себя.

Для нас эта полемика не представляет более решающего значения. Мы видим предварительный характер (*Vorbaucharakter*) обеих позиций, насколько они обе абсолютизируют сами себя, и истину обеих, поскольку они остаются каждая в своей относительности. *Противником их обеих, удерживающим их однако в то же время как свои собственные предпосылки, является философия просветления экзистенции.* Эта философия знает, что все вопросы о существенной истине решаются не на уровне всеобщезначимого, но что в деле ориентирования в мире существует как допускающее убедительно обоснованное решение познание фактического, так и объективно созерцаемая истина идеи (*daß es aber in der Weltorientierung sowohl zwingend entscheidbare Einsicht des Tatsächlichen als auch objektiv schaubare Wahrheit der Idee gibt*). Только в абсолютизации этой ориентировки в мире возникает то общее, что есть у позиций позитивизма и идеализма.

### Общее между ними

На вопрос о том, что в собственном смысле есть, оба отвечают в том или ином смысле: *целое и всеобщее*. Для позитивизма существенное – это закономерность природы. Во всех интересах приоритет для него принадлежит некоторой форме всеобщности. Для идеализма существенное – это целое, как единый мир до бесконечности структурированного в себе космоса. Для него всеобщее имеет некоторое значение только в свете целого; так, например, значимая логическая правильность суждения имеет смысл в свете истины идей, звеном в которой она является.

Как позитивизм, так и идеализм знают *индивидуум* только как предмет в его объективности, либо как нескончаемый ряд особенного, либо же как особенную форму всеобщего; лучшее есть для них всеобщее и целое, как они его себе представляют. Индивиды для них – только арена и проезжая магистраль, они существуют как частные случаи или как орудия; они суть или точки пересечения вневременных законов, в принципе постижимые генетически, и в этом качестве не имеют самостоятельного бытийного характера, – или же идея, как объемлющее целое, использует их силы или отвергает их, смотря по тому, чего именно потребует от ничтожной индивидуальности величественное движение идеи в мире.

Хотя обеим позициям возможно даже обожествлять отдельных индивидов, поскольку они становятся представительными в смысле категорий всеобщего и целого, то обе, однако же, не признают принципа индивидуальности как возможной экзистенции. *Оба воззрения являются противниками того, что они называют индивидуализмом, который они, в множестве разнообразных форм, только конструируют без всякого смысла для индивида под именами «своеволия», «эгоизма», «суетности», «субъективного лиризма».* Он – помеха, он – зло; значение имеет только служение всеобщно-

сти, преданность целому; индивид обретает ценность, только если снимает себя в объемлющей гармонии, или повинуется всеобщезначимым законам должностования; т.е. личность видится тождественной растворению в сущности дела (*die Persönlichkeit wird identisch mit dem Aufgehen in der Sache*). Некоторый остаток личности, правда, допускается, но в то же время и лишается всякой ценности как «частная» сфера; он остается лишенным пафоса и при всяком конфликте должен уступать. Поскольку, следовательно, оба они смешивают объективную индивидуальность частного существования и возможную экзистенцию индивида, который может проявиться в своем существовании как свобода, они полагают, будто ничтожество простого индивида и подлинность возможной экзистенции – это одно и то же. Они неспособны отыскать никакого критерия для различения того и другого, поскольку подобный критерий и в самом деле никогда не становится объективным для ориентирования в мире, но коренится всегда в неизменно историчном абсолютном сознании. Они не могут понять неправды (*Unwahrheit*), которая как неподлинность есть отрицательное определение экзистенции, а не какой-либо эмпирической действительности.

Позитивизм и идеализм имеют своим предметом *вневременное*, как подлинную действительность: для одного это природная закономерность, для другого – идея. Для обоих историчность как таковая не имеет собственной субстанции. Она превращается или в вечную идею в ее временной форме, или же в материю, в которой зримо является закономерность как ее подлинная сущность. Время ничтожно, материя презренна. История, как предмет исследования, есть для них обоих путь к удостоверению во *вневременно значимом*, – или путь познания всеобщих необходимых истин социологии. Оба они обращают свою критику против глубины историчности, как против лишенного разума оригинальничания (*vernunftlose Eigenbrötelei*). Самое главное – целокупность истории, всемирная история или всеобщее в истории, человечество. То, что не входит в эту взаимосвязь согласно аспектам оценки, которые предоставляет нам всеобщее и целое, – есть безразличная для мысли случайность. Носители подобных идей забывают о самих себе, как возможных экзистенциях. Их абсолютная уверенность в бытии возникает у них единственно из предстоящего их взору видения *вневременного целого*, или знания о всеобщем.

Для позитивизма и идеализма бытие есть нечто *доказанное и доказуемое*. Для обоих поначалу образцом знания была математика. Однако там, где идеализм понимал математику как абсолютно иное сравнительно со способом его собственной познавательной значимости, там его собственное знание истинного оставалось для него в некотором ином смысле доказанным, дедуцированным, обоснованным знанием, которое, подобно математике, имеет силу независимо от познающего его лица. То, что идеализм знает, как бытие, он знает как некую безличную науку. Это ориентирование в мире, свойственное сознанию вообще, хотя и не эмпирическое, но



все же априорное ориентирование в мире в отношении идей, которые выступают передо мною в мире как очевидные. Для обоих воззрений всякая сущность в форме объективности превращается в «вещь», будет ли это материальная вещь, доказанное положение, явно представленная (*explizierte*) и тем самым также кристаллизованная идея.

Позитивизм и идеализм удовлетворяют нашу потребность в *единой истинной картине мира*. Множественность знания упорядочивается для них в некотором целом, как предметном знании о всяком бытии; на полюсе позитивизма это целое должно быть каждый раз заново начертываемо как «современная картина мира» посредством сведения воедино новейших результатов наук, при гипотетическом восполнении обнаруживающихся при этом пробелов в знании; на полюсе идеализма оно существует в виде системы философии, в сети которой улавливается содержание всего возможного бытия. И тот, и другой призывают к синтезу. Но поскольку синтез, как всеобщезначимый синтез, возможен только в области ориентирования в мире, – и тот, и другой вынуждены иметь перед глазами нечто вроде строения, плана мира. Они излагают его в энциклопедиях; в противоположность специально-научному знанию, которое в самом деле всегда остается в погружении (*am Grunde*), в контакте с изучаемыми вещами, в подвижности своей проблематики, они оба хотят что-то констатировать (*feststellen*). Оба они способны нарисовать величественное образное видение некоторого целого, но именно тем самым они покидают почву доказуемого знания и даже становятся помехой на пути такого знания.

На вопрос: *что я должен делать?* – позитивизм и идеализм или обосновывают *долженствование*, как всеобщезначимое, – первый – на основе генезиса пользы и цели, второй – на основе идеального закона. Или же они *отменяют* *долженствование* в пользу некоторого бытия. Так идеализм может сказать: то, что должно быть, уже есть как идея; эта идея сама по себе не имеет нужды ожидать, пока *долженствование* осуществит ее. Так позитивизм может утверждать существование эмпирической действительности как таковой, которая, коль скоро она стала такой согласно законам природы, такой и должна быть. В основании признание всякого успеха, как такового, поддержки всего, что оказывается в истории победоносным, соучастия в том, что делают все, естественно наступающего наслаждения жизнью и простого самосохранения равным образом лежит такое утверждение эмпирической фактичности.

*Позитивистская этика* понимает мораль как возникшую из социального сосуществования людей. Мораль для нее – это правила поведения, обеспечивающие сохранение целого, или посредством гарантии сферы частной свободы, возможно большего счастья возможно большего числа людей, или посредством отбора самых ловких и дельных. Верно понятый собственный интерес всех – вот решающий фактор, реализующийся через общественный авторитет,

суждение зрителя, исторически приобретенные чувства симпатии. *Идеалистическая этика* понимает мораль как дух некоторого целого. В совместной жизни многих людей она представляет собою действительность свободы, которая невозможна в механистически постижимом для мысли аппарате, но существует без принуждения благодаря идее как добротная субстанция целого.

Позитивизм и идеализм в общих им чертах тесно связаны. Будучи привязаны друг к другу, они взаимно ограничивают, но и пробуждают друг друга. В своих конкретных исторических проявлениях они заимствуют идеи друг у друга и образуют промежуточные формы. Но оба они в том, что у них есть общего, должны быть в свою очередь ограничены преодолевающим их, из них самих, философствованием (*beide sind in ihrer Gemeinsamkeit einzuschränken durch das aus ihnen sie überwindende Philosophieren*): если ориентирование в мире, которое одно лишь дает нам предметную зримость и мыслимость, стремится в том и другом, замыкаясь в себе, к своей абсолютизации, то на границах всякого ориентирования в мире выясняется, что этот путь замыкания невозможен.

## Их границы

**1. Позитивизм и идеализм полагают, будто в принципе знают все.** – Неправда позитивизма и идеализма коренится в том, что каждый, изолируясь, утверждает на самом себе. То, что они мнят при этом знать, избыточно (*ist zuviel*). *Позитивизм* хотя и видит факты, но не замечает того, что отнюдь не все факты являются фактами в одинаковом смысле слова. Вместо относительности фактического он думает выразить абсолютность бытия. *Идеализм* хотя и видит истинные идеалы, но ради них он теряет охоту к эмпирическому исследованию и оттого делается ненадежным в признании эмпирических реальностей. – Поскольку же иллюзионистическое обладание некоторой истиной о целом скрывает от них обоих само бытие, с метафизикой, – которая для экзистенции, как чтение шифров, есть функция сознания бытия, – как с неким предметным знанием и занимаются метафизикой, как наукой. Опытные открытия мышления на границах они превращают или в гипотезы, или в разумное знание о целом. Но и тот, и другой одинаково неспособны в подлинном смысле дать себя затронуть предмету: эти философии изгоняют прочь удивление. Они отменяют страсти и споры, они, если только в целом чувствуют себя в безопасности, не знают, собственно, смерти, случая, вины. Сомнение и отчаяние не представляют для них сколько-нибудь серьезных возможностей. Они утрачивают способность видеть обстоятельства человеческой жизни как загадки; душевная болезнь, к примеру, есть для позитивизма только подлежащий изучению природный процесс, для идеализма же нечто такое, что его никак не касается, и что как аномалию он отбрасывает прочь или что он, далекий от действительной жизни, остроумно и назидательно ути-

лизует в своих чуждых правдивости представлениях. И тот, и другой, каждый по своему, считают все на свете конченным и скучным.

**2. Решение утратило свой источник.** – Поскольку позитивизм и идеализм знают, что есть и что должно быть, всякое решение есть для них объективное решение, истинно, если может быть показано, что оно принято в пользу целого и всеобщего, или неистинно, там, где оно принимается против всеобщего в пользу того, что видится им как особенное. Поскольку идея стремится к тотальности и приводит все ко взаимному примирению, как моменты целого, в ней, собственно говоря, не происходит действительного решения. Ибо там, где я могу объективно знать, что является истинным, там решение можно угадать, как, в сущности, всегда уже предвосхищенное решение.

Ни тот, ни другой не знают долженствования, как долженствования историчной экзистенции. Эта последняя, не будучи ни эмпирически положительным существованием, ни долженствованием согласно неким лишь всеобщим законам, но оставаясь в обеих этих средах, как рационально непроницаемая судьба, из собственной свободы изначально следует в историчном явлении императиву: стань тем, что ты есть (*werde, was du bist*). Сознание экзистенции, недоступное для позитивизма и идеализма, заставляет, каждый раз в живой насущности, задавать себе вопрос: Где исторично требуется принятие подлинного решения? Где идея тотальности получила право оформлять действительное, или где всеобщий закон вправе замещать собою решение? Поскольку историчное решение может переломить всеобщее, а может и послужить основой для нового всеобщего, здесь, похоже, имеет место противоположность: Тот, кто всегда настаивает на постановке вопроса об «или-или», который как таковой никогда не бывает только всеобщим вопросом, отыскивает ситуации, где нужно принять решение, и доводит их до крайности и до предельной остроты, тот собственным существованием разбивает жизнь закругленно замкнутого мира (*das Dasein der gunden Welt*), там, где сам этот мир не разобьет его; тот же, кто, где бы то ни было, ищет компромисса и примирения, теряет свою экзистенцию, потому что скрывает действительное и маскирует решения, даже только как возможности. Уклониться от своей судьбы, предав себя целому, – значит желать себе судьбы лишенного судьбы в слепом покое, пока не придет все-таки разрушение и не случится прорыв исконной свободы. Тотальность, к которой я мню принадлежать, заключая без решения компромиссы, сохранить свою силу и значимость не в состоянии. Правда, принимать устраняющие экзистенцию решения или только произвольно, или же только рационально, значит всего лишь нарушать ими порядок идеи. Но нерешительно наблюдая идти вместе с ходом вещей, допуская событиям двигаться далее к мнимому бытию в целом, – этот выбор приводит к напыщенности (*Verblasenheit*), в которой фактически сохраняют полную силу и решают дело одни лишь психологические и социологические мотивы. Подлинное решение, свободное от про-

извола и слепого инстинкта, – это дело индивида и тех всегда немногих, кто пребывает в экзистенциальной коммуникации друг с другом. Во всяком решении подвергается сомнению нечто относительно целое и всеобщее, или решение отменяют, в пользу мнимого знания об этом целом.

Поскольку идеализм игнорирует возможную экзистенцию, он растворяет свободу в рассудке и идее. Позитивизм отрицает свободу. Оба препятствуют сложиться и чуткости к решению, и чуткости к подлинной ответственности и опасности. Под их влиянием может развиваться некоторое обманывающее себя самого, мнимо свободное умонастроение, которое, однако, на самом деле просто боится решения. Тогда бывают наклоны соединить идеалистическую образованность и позитивистское знание, но так, что решающим остается при этом неосознанное почтение к жизни вообще, к успеху, как таковому, к авторитету и блеску в мире, а также так, что метафизической мечтательности приходится расплачиваться за то, что она сострадательно скрывает от человека страхи, связанные с пограничными ситуациями.

**3. Замеченную границу фактически заставляют забыть.** – Тот, кто, мысля, ограничивается знанием, не может прийти к какому-либо целому, не впадая в заблуждение (*Wer sich im Denken auf Wissen beschränkt, kann ohne Irrtum zu keinem Ganzen kommen*). Он принужден наталкиваться на границы там, где он не знает, и где все же нельзя сказать, чтобы ничего не было. Хотя не может быть всеобъемлющей системы знания, как абсолютной истины, позитивизм хотят принудить к признанию таковой, или верить в нее как в возможность. Хотя оба они замечают границу; они высказывают ее, но в такой форме, которая заставляя фактически забыть эту границу.

*Агностицизм* позитивистов представлял собой безразличное суждение, гласившее: есть то, что непознаваемо и потому совершенно меня не касается. В противоположность этому, *подлинное философское незнание* означает, помимо сознания границы, также призыв (Appell): обрести на пути просветления исполненной делом свободы то, что недоступно для нас или представляется несуществующим на пути объективного знания.

Для идеализма *непостигнутое лишь эмпирически действительное*, бессилие или дурность (*Schlechtigkeit*) сугубой природы была столь же безразличной и не заботящей его границей, какой является для позитивизма его незнание. Но там, где действительность как действительность не дает нам покоя, – там разбивается идеализм, там открываются пограничные ситуации, там возможная экзистенция чувствует свой глубинный исток.

Идея имеет иное значение в идеализме, который закругляется как целое ориентации в духовном мире, нежели для философствования из возможной экзистенции. Там идея *замыкается в себе*, здесь же она *в конечном счете пребывает не из себя самой*. Замыкающаяся в себе идея заставляя забыть прорывающую (*durch-*

brechende) идею. У Гегеля, правда, каждый круг развития идеи разрывался, но в конце, согласно ему, округло замыкается круг кругов, который уже не может быть разорван, но означает окончательное удовлетворение и примирение всякого бытия со всем<sup>1</sup>. Для Канта, напротив, идеи суть бесконечные задачи, они не суть ни формы, ни субъект<sup>2</sup>; они охватывают оба свои значения, будучи и методическим принципом исследования, и практическим принципом деятельности<sup>3</sup>, а тем самым обретают и объективную реальность, пусть даже лишь неопределенную реальность<sup>4</sup>, и становятся силой жизни в субъекте, который живет

<sup>1</sup> Так, в завершении «Энциклопедии философских наук» дух и природа в их целом предстают как формы обнаружения разума, на которые саморазделяется в суждении идея. В философии же как моменте умозаключения происходит соединение моментов идеи таким образом, «что природа предмета – понятие – есть именно то, что движется вперед и развивается, и что это движение есть в такой же мере и деятельность познания – вечная в себе и для себя сущая идея, вечно себя проявляющая в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся как абсолютный дух» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 407. § 577). Идея у Гегеля есть, таким образом, во всяком случае нечто конститутивное, и даже: единственная подлинная конститутивность существования. (Прим. перев.).

<sup>2</sup> «Итак, я утверждаю, что трансцендентальные идеи никогда не имеют конститутивного применения, благодаря которому были бы даны понятия известных предметов... Но зато они имеют превосходное и неизбежно регулятивное применение, состоящее в том, что они устремляют рассудок к известной цели, ввиду которой линии направления (Richtungslinien) всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (focus imaginarius), т.е. точка, из которой понятия рассудка в действительности вовсе не исходят (wirklich nicht ausgehen), так как она находится совершенно вне границ возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им величайшее единство наряду с величайшим расширением» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 496 (B672)). Ср.: «Понятия разума ... суть только идеи, и, конечно, для них нет предмета ни в каком опыте, однако это не значит, что они обозначают предмет, вымышленный [воображением] и в то же время считаваемый возможным. Они мыслятся только проблематически, для того чтобы можно было обосновать в отношении к ним (как эвристическим фикциям) регулятивные принципы систематического применения рассудка в области опыта» (Там же. С. 573 (B799)). (Прим. перев.).

<sup>3</sup> Идея практического разума, по Канту, может быть «дана в конкретной действительности, хотя, правда, лишь отчасти; ... она есть необходимое условие всякого практического применения разума», поскольку «в практическом применении рассудка задача всегда состоит в деятельности согласно правилам» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 305 (B384–385)). Практическая идея есть, таким образом, верховное правило употребления разума в области деятельности, как основания определения воли. В идее практического разума, как доброй воли, «чистый разум обнаруживает даже свою причинность», и мудрость есть «идея необходимого единства всех возможных целей» (Там же.). (Прим. перев.).

<sup>4</sup> «Хотя с помощью их, – говорит Кант, – и нельзя определить ни одного объекта, тем не менее в основе они незаметно служат рассудку канонам

в них и из них. Тем самым в лице Канта философствование перешло границу идеализма. Для позитивизма из природного процесса также вытекают задачи, как нескончаемые задачи; но если для него эта нескончаемость остается безразличной, поскольку он находит удовлетворение уже в том, чтобы шагнуть вперед, в философствовании Канта нескончаемость задач приводит философа к сознанию того, что никакая абсолютная цель не является имманентно возможной, и что, стало быть, мир *не может быть замкнут в самом себе* (*die Welt also in sich selbst nicht zu schließen ist*).

К этому замыканию в себе, в *мнимой гармонии существования*, как бытия, и в *пренебрежении к неисследимому* приводит абсолютизация мира в позитивизме и идеализме. Но оба они, в самоочевидной для них обоим вере в наличное бытие единого мира, познаваемого в единой картине мира, неизбежно *не принимают уж настолько всерьез свои доказательства*. В форме гипотез или ориентирующих систем оба предвосхищают то, что, однако же, по своему смыслу вовсе не есть возможная цель. Если принять доказуемость в ее строгом смысле, то весь их прекрасный мир единого космического порядка рассыпается на части. И если они оба осуждают как произвол субъективности ту подлинную форму сообщения философской истины, которая говорит с нами, не имея убедительной значимости, в исчезающих выражениях, то с этой преодолевающей их философской позиции выдвигается, против них самих, требование предъявить действительное доказательство там, где высказываются всеобщезначимые утверждения, и отказаться от доказательств там, где они по смыслу самого дела невозможны. Только в прорыве через границы позитивизма и идеализма окончательно обретается способность видеть возможность философствования.

**4. Восхождение экзистенции как граница.** – Позитивизм и идеализм, как два полюса великих систем, зримо показывают нам бытие в его обширности и целостности. Однако тишина незримого бытия остается и мешает делу, если его хотят совершать ради него самого.

В *восхождении* философствования самое важное – это цель. Это восхождение совершается от положительного к *идее*, через идею – к *экзистенции*, а от нее – к *трансценденции*. Идеализм останавливается на идее. Позитивизм, когда он хоронит фантазии идеализма, помогает приготовить трансцендирование к экзистенции.

Восхождение вверено индивиду в его ситуации; что именно ему удастся, неразрывно связано с его *особенностью*. Он может стать

---

его широкого и согласного с собой применения; правда, он не познает с помощью идей никаких предметов, кроме тех, которые он познал бы согласно своим понятиям, но все же благодаря им он лучше и дальше направляется в своем знании. Не говоря уже о том, что, быть может, идеи делают возможным переход от естественнонаучных понятий к практическим понятиям, и таким образом могут доставить самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными знаниями разума» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 305–306 (В385–386)*). (*Прим. перев.*)

формой некоторого всеобщего, но и его особенность может доходить до исключительности, которая ни для кого не станет путем, но самое большое – лишь ориентиром. Позитивизм и идеализм равно не знают особенного, которое разбивает всеобщее, или которое выбивается из своей роли и становится «мене текел»<sup>1</sup> для самого состава существования, как всеобщего существования, в том виде, как его понимают позитивизм и идеализм. Однако с их стороны невозможно доказать действительную силу какого бы то ни было исключения против всеобщего и целого.

Это бытие может прийти к себе самому, как существование, только в возможной коммуникации, сущность которой остается неведомой тайной для позитивизма и идеализма. Для них истинно лишь то, что связывает людей как взаимозаменяемых отвлеченных разумных существ (*austauschbare abstrakte Vernunftwesen*); хотя они и допускают симпатию и антипатию как чувства частного характера, признавая вообще-то сферу переменной естественной душевной жизни человека, но они признают ее исключительно лишь как не имеющую существенности эмпирическую действительность особенного. Их пафос, настаивающий на том, что истинно лишь то, в чем необходимо должен убедиться каждый, кто это понимает, или что связывает людей друг с другом благодаря всеобщезначимости, оправдан сам по себе лишь относительно; он фальшиво обращается против всякого проявления экзистенциальной коммуникации. Действительность этой коммуникации составляет их границу, доступную не для ориентирования в мире, но только для просветления экзистенции.

### Их философская ценность

**1. На службе экзистенциального философствования.** – Я не могу уловить мир в зеркало, и не могу сам превратиться в него, – я могу только придать себе должную светлость (*Helligkeit*), чтобы стать *в мире* тем, что я есмь. Если разбито замкнутое целое мира, то у меня остается ориентирование в мире.

Позитивизм и идеализм истинны, если получают свой мотив и свое ограничение из более глубоко лежащего истока. Они представляют собою не только действительные, но и, в своей взаимной релятивизации, вполне истинные силы в истории, которую мы ви-

---

<sup>1</sup> «Мене текел упарсин» – в книге пророка Даниила слова, написанные таинственной рукой на стене палаты Вавилонского царя Навуходоносора во время пира. Пророк Даниил объяснил значение слов так: «Вот и значение слов: мене – исчислил Бог царство твое и положил конец ему; текел – ты взвешен на весах и найден очень легким; перес – разделено царство твое и дано мидянам и персам» (Дан. 5, 26–28). В ту же ночь царь был убит, и Вавилон захвачен персами. Буквальное значение слов: «мина (мера веса), шекель (мелкая мера веса), полмины». Выражение получило переносное значение: пророчество о бедствиях, предсказание смерти важного лица. Здесь именно в смысле: фатальная угроза. (*Прим. перев.*)

дим, и в нашем собственном сознании существования. Без позитивизма нет тела, без идеализма – нет пространства для объективного и содержательного осуществления возможной экзистенции. Экзистенция овладевает силами позитивизма и идеализма для ориентирования в мире и ставит обоих себе на службу. Но в то время как бытие, как просто положительность, есть слепое вещное бытие, бытие, как возможный язык шифров для экзистенции, становится побуждением к трансцендированию; в то время как бытие, как всего лишь идея, оказывается на пути к завершенности косной формой, для экзистенции оно становится пространством совершенного формообразования в исчезающем явлении (*Raum der vollendeten Gestaltbildung in verschwindender Erscheinung*).

Фиксирующая характеристика позитивизма и идеализма не означает, чтобы она могла относиться к какому-нибудь подлинному философу и его философией, выступающей под тем или другим наименованием. Если я проникаю в исторически встречающуюся мне философию, то я во всякой должен находить истину. В философии не существует различия верного и неверного, разве только в частностях, но есть различие истинного и выдуманного, то есть – экзистенциального и неподлинного мышления. Так, *идеализм* в его великих системах, как выражение трансцендентной увлеченности (*Bezogenheit*), т.е. как метафизика, следует понять как для всех обязательную истину, в которой некоторая экзистенция понимала себя как существующая не из себя самой. Так, позитивизм в его мощных исторических формах, как выражение непреклонной воли к знанию действительного, есть стихийная тяга к пограничным ситуациям, в которых я впервые могу удостовериться в своем бытии: великие позитивисты, не понимая себя самих, подготавливали своей работой возможное самопонимание.

Только *экзистенциально-отвлеченные мысли* становятся той неистинной, которую мы характеризовали выше как позитивизм и идеализм. Будучи перенесена из истоков в некоторую образованность, эта неправда являет себя как доступное заучиванию неизмеримое многообразие знания, передающее в традиции объективность прошлого философствования и познания.

**2. Образованность как ценность и как неудача.** – Образованностью называется ориентирование индивида в мире, которое он приобрел, воспринимая в себя переданные традицией методы исследовательской работы, содержания знания и оформленные образы бытия (*gestaltete Bilder des Seins*). Позитивизм и идеализм, как противоположные полюса ориентирования в мире, означают тот или иной возможный объем образованности. Для меня невозможно перескочить через мир, ибо только благодаря ему я сам становлюсь действительным. Даже если величайший объем образованности не делает индивида экзистенцией, но создает лишь условия для ее осуществления, то малообразованность означает все же соответственно суженный объем существования экзистенции.



Образованность есть сознание вообще, ставшее действительным существованием. Образованный человек видит мир и вещи в нем не в хаосе и не изолированно, но в определенно упорядоченных перспективах. Он действует не по механическим принципам рассудка, но исходя из субстанции некоторой безличной идеи.

Образованность является *теоретической*, как усвоение мыслительных форм и возможностей знания, она является *практической*, как вторая природа позиции и действий, соответственно типу известного исторически значимого идеала.

Образованность, как *позитивистская*, есть знание о реальностях, однако в форме обоснованного знания, в котором я знаю также, как и почему я что-то знаю, и знаю, чего я не знаю. Образованность сказывается в способности задавать вопросы (Fragenkönnen), которая имеет силу в конкретном случае, с помощью приобретенного до сих пор знания, проникать в самую суть вещи. В этой образованности есть чутье к убедительному, к позитивности фактического, к возможности изготовления. Как *идеалистическая*, образованность есть исполненность сознания формами и образами, как причастность к целостям. В ней есть чутье к эмпирически недоказуемым идеям и способность творить исходя из них (aus ihnen) наглядно зримые наброски в мире. Эта образованность делает возможной коммуникацию между образованными, которая осуществляется в содержании мирового существования по ту сторону логически убедительного. — На позитивистском полюсе образованность означает техническое умение, как целесообразное господство над встречающимися мне вещами, и филологическое умение, служащее условием подлинного понимания. На идеалистическом полюсе ориентирования в мире это понимание восполняется до внутреннего духовного мира и становится творческим умением: от искусства врачебной терапии вплоть до создания художественных творений и до деятельности.

Образованность есть та почва, которую каждый индивид должен приобрести себе и заново возделать. Строгость порядка в ней составляет условие для ясности экзистенции. Эта почва есть поприще нашего повседневного труда. Но образованность была бы высшим и последним, только если бы мир как существование был таким высшим и последним. Если же это не так, то и она не есть нечто объемлющее для меня, но я должен господствовать над нею.

Образованность изначально создается, затем поддерживается и наконец — разбивается экзистенцией. Эта последняя погибает, если образованность утверждается однажды на самой себе. Только в потерянности экзистенции мир получает абсолютное бытие. Тогда может возникнуть в нем *собственная жизнь образованности в себе*, эстетически ни к чему не обязывающая в том смысле, что в ней важнее всего лишь созерцание все новой и новой полноты предметного бытия, что первенство в этой жизни принадлежит оформленности и закругленности всего — а самобытие угасает. Все кри-

чаще противоречащее такой образованности: заострение решения, раздробление формы, мощная последовательность индивида, сомнения во всякого рода объективности, исключения, случайности и произвол, – становится возможной формой проявления экзистенции, но может, однако же, остаться и ничтожным, просто отрицательным оборотом стихийного собственного существования индивида.

В философской жизни образованность считается благом, которое нужно приумножать. В ней нам дана целокупность масштабов для коммуникации сознания вообще. Несмотря на все это, она подвергается релятивированию в смысле полагания границ, благодаря которому образованность объемлется экзистенцией. Правда, чем больше богатство образованности, тем обширнее пространство экзистенциальных возможностей. Но экзистенциальная действительность есть лишь там, где образованность в каждом своем звене есть нечто большее, чем образованность, где она становится прозрачной как содержание экзистенции. В то время как в примитивном существовании неотрефлексированная экзистенция может держаться с естественной уверенностью, высота образования хотя и таит в себе тенденцию к разрушению экзистенции, но в то же время составляет условие ее усиления до самой ясной решительности проявления.

**3. Остается два пути.** – Некогда наука разбила оковы авторитета, традиции и Откровения. Она стала инструментом в руках человека, утверждающегося на самом себе. Затем наука абсолютизировала сама себя, в форме позитивизма и идеализма, и пережила кризис. Она не дала того, что, казалось бы, она поначалу обещала дать: мирозерцание, ясные ценности, знание цели. Утверждая больше того, что она могла утверждать, она предала сама себя и перестала быть образованностью о бытии. Из кризиса, возникшего вследствие того, есть два выхода: Или *назад к авторитету* и Откровению, к общности целого и всеобщего, которые все ныне, как желанные, будут иными, чем они были до того, как их подвергли сомнению и отрицанию, а именно, будут теперь, в отсутствие плодоносной напряженности, безжизненным принуждением; или *вперед к философствованию*, которое хотело бы пробудить в существовании возможную экзистенцию, – а ведь только это одно и имеет значение, – к свободе в трансцендентной увлеченности, без знания о том, куда ведет этот путь (*voran zum Philosophieren, welches im Dasein mögliche Existenz erwecken möchte, – worauf es allein ankommt, – zur Freiheit in transzendenten Bezogenheit, ohne ein Wissen, wohin es geht*).

# ГЛАВА ПЯТАЯ

## *Исток философии*

### *Миросозерцание*

1. Смысл миросозерцания; 2. Рассмотрение и бытие миросозерцания; 3. Релятивизм, фанатизм, беспочвенность; 4. Точка зрения и самобытие.

### *Вера и неверие*

1. Примеры сформулированного неверия; 2. Неизбежный остаток в сформулированном неверии; 3. Аргументы против сформулированного неверия; 4. Плодотворность неверия; 5. Вера в неверии и неверие в вере; 6. Подлинное безверие.

### *Единое и множественность сфер духовного существования*

Во многих ответах на вопрос, что такое философия, мы не услышим никакого объективного критерия ее. Ибо философия всякий раз сама создает понятие о себе; она не имеет никакого масштаба выше себя. Если я знаю, что такое философия, то знаю потому, что я живу в ней; через определение понятия я этого еще знать не буду. Процесс развития, который, размышляя о философии, разыскивает ее в мире, как духовную действительность, получает смысл именно в той точке систематики, где мы сейчас находимся: ибо теперь, пройдя по путям, ведущим к философии (путям ориентирования в мире), мы готовы вступить в ее собственное преддверие (как просветление экзистенции и метафизику) (ибо адитон<sup>1</sup> философии – только в экзистирующем отдельном человеке, но не в виде объективной формации мыслимого произведения).

Философия, которая не может достичь завершения в обретенном окончательную целостность ориентировании в мире, есть не только знание о границах, но сознание бытия, происходящее из иного истока. Этот исток, который сам не есть знание, но просветляет себя в способах философского мышления, следует теперь дать читателю почувствовать на примере явлений духовной жизни в мире. В философском ориентировании в мире мы уже ищем возможности

---

<sup>1</sup> Адитон (древнегреч. *αδύτον* – недоступный) – в древней Греции комната в храме, куда могут входить только жрецы и некоторые другие лица, причем только в определенное время. В таком помещении в храме Аполлона в Дельфах помещалась знаменитая Пифия. Здесь в смысле – сокровенное, таинственное место, святая святых. (*Прим. перев.*)

пробиться к нему, пусть даже и не пытаемся, просветляя, проникнуть в самый исток. Он – по ту сторону всякого закругляющегося в себе знания: *миросозерцание*. Он – по ту сторону всякой знаемости: напряжение между *верой* и *неверием*. Он – по ту сторону сфер духовной действительности существования: то *единое*, в котором коренится ее безусловность.

## Миросозерцание

В духовном мире мы встречаем философские учения, как высказанные миросозерцания, становящиеся предметом изучения для наук о духе. Оказывается, однако, что в своей подлинной сути они ускользают от познающей мысли, потому что, будучи в мире, они больше, чем мир.

**1. Смысл миросозерцания.** – Слово «миросозерцание» имеет неопределенно многозначный смысл. Казалось бы, созерцание мира обращено на мир, как целое, видя его таким, как он становится образом; созерцание содержит в себе в то же время активный момент, как тот способ, каким я созерцаю нечто. Казалось бы, возможны несколько картин мира и несколько способов созерцать мир. Казалось бы, или одно из них, или единство их, в котором все они существуют как звенья, необходимо должно быть истинным, или же истин существует несколько. Если бы существовало множество взаимоисключающих миросозерцаний и все они были истинны, то здесь, казалось бы, должно иметь силу иное понятие истины, нежели то, которое мы подразумеваем, говоря о всеобщезначимой истине науки.

В самом деле, то, что мы мыслим в понятии «миросозерцания», имеет в виду нечто большее, чем знание. В нем заключено то, что иногда ему также и противопоставляют под именем *жизнепонимания* (*Lebensanschauung*): способ, каким человек оценивает вещи, то, что безусловно существенно для него, а что имеет для него лишь относительное значение, как он вследствие этого ведет себя и действует. Миросозерцание – это высказанный в общей форме принцип этой оценки, поведения, деятельности.

И наконец, в слове «миросозерцание» выражается еще и внутреннее отношение к тому, что уже не есть мир, и что, поскольку в него теоретически верят, есть лишь нечто такое, что, может быть, есть, а может быть, и нет, но как предмет веры, означает бытие как таковое: основу всего, то, в чем может в подлинном смысле быть то, что как мировое бытие исчезает: *трансценденция*. В отношении этой последней, опять-таки, кажется возможным верить и мыслить в самые различные содержания, или не верить вообще.

Миросозерцание, – это коренное немецкое слово, притупившееся в повседневном словоупотреблении, – изначально имело бесконечно богатое содержание, которое, в неопределенной форме охватывая

некое целое, знает себя как безусловное в некой жизни, и однако, сразу же вместе с другими, у которых есть свой, особенный исток.

**2. Рассмотрение и бытие мирозерцания.** – В деле ориентирования в мире можно *рассматривать* мирозерцания извне; здесь нужно тогда обрисовать их множественность во всех их возможностях, вывести борьбу мирозерцаний из тех конфликтов, которые заложены в их логических следствиях. Можно теоретически надеяться, что мы сможем представить обзор всех возможных мирозерцаний, в котором мы просто преподносим их многообразие, и выбор между ними предоставляем другому. Таким образом мы, однако, не выражаем никакого мирозерцания, а даем некое *учение о мирозерцаниях*. Но человек – не такое существо, которое знает все и может сам, как сущий, вступить во всякое явление мирозерцания; он, если только он настроен серьезно, необходимо *придерживается одного* мирозерцания, исходя из которого и смотрит на все, и которое есть для него единственно истинное мирозерцание; обозревать его в полноте он не может, ибо оно никогда не бывает завершенным; и никто другой не может охватить его взглядом с некоторой внешней точки зрения, ибо мирозерцание бывает действительным только там, где осуществляется из собственного истока насущно для самого человека (*aus eigenem Ursprung selbstgegenwärtig sich vollzieht*). Поэтому мирозерцания в стороннем рассмотрении никогда не бывают тем, чем они бывают, когда сам человек живет в них. Мирозерцания, во множественном числе, – это, собственно, уже более не мирозерцание. Мы понимаем их тогда, как возможности, но существо их ускользает от нас, ибо в понимании и невозможно уловить его.

Поэтому мы или стоим, *наблюдая*, сами не имея мирозерцания, если мы желаем ориентироваться о мирозерцаниях как духовных формациях, оставляем за каждым мирозерцанием свое относительное право, и, в отсутствие собственной действительности, строго говоря, и не знаем, что такое мирозерцание; или же мы стоим на одном месте в пространстве, которое в этом случае отнюдь не намерены признавать как одно место среди возможных других, разве что в коммуникативной терпимости (*kommunikative Toleranz*) к другому.

*Учение о мирозерцаниях*, которое не может пробиться к действительному мирозерцанию, рисует только образы, – или при помощи эстетического вчувствования, или же при помощи логических конструкций. *Мирозерцание*, действительное для себя как лишь одно мирозерцание, вступает в коммуникацию с другими через борьбу, понимание, дискуссию; в неокончательном виде являясь во времени, оно приходит в движение и во встречах с другими мирозерцаниями по собственному основанию ищет самого себя.

Если мирозерцание высказывают, то делают это необходимо в *формах всеобщего*. Хотя основание этого мирозерцания исто-

рически принадлежит в этой ситуации человеку во всей его безусловности, оно получает объективное выражение благодаря тому, что ситуация и человек сами становятся чем-то относительно всеобщим: люди родственны друг другу, живут в подобной же ситуации, в некотором общем мире. Чем обширнее мир, чем безграничнее горизонт, чем более решительно вступает в этот мир вместе с нами всякое исторически доступное человеческое существование, тем более люди должны были бы – как может показаться – приближаться к одному, единственно истинному и всеобщему мирозерцанию, в котором картина мира будет единой правильной картиной мира, безусловность будет безусловностью человека вообще, трансценденция – единственной истинной трансценденцией.

Но мирозерцание, *высказанное* как всеобщее, немедленно становится объектом для рассмотрения, познающего его как одно из возможных мирозерцаний. Познать его как возможное – уже означает релятивировать его. Если оно возможно, то возможно и что-то другое. Если я высказываю его, то с позиции рассмотрения меня, вместе с высказанным мною, подводят под некоторый тип. Отвлеченное рассмотрение держит себя как хозяин положения: оно наклеивает на меня этикетку; я – романтик, идеалист, реалист, материалист... пессимист, оптимист... Отвлеченное рассмотрение, однако, не вступает со мной в коммуникацию. Классифицируя содержание высказываний, оно не дает ответов.

Между тем я всегда бываю и тем, и другим: я – это я сам, в поиске из собственного основания высказывающий себя в желании умственной ясности, и я – это зритель, со стороны наблюдающий за всем высказываемым, и делаемым и ощущаемым содержанием. Ни от того, ни от другого я не могу отказаться.

**3. Релятивизм, фанатизм, беспочвенность.** – Сегодня рассмотрение добилось таких успехов, что осознало себя в виде универсального релятивизма: Все имеет силу с некоторой точки зрения; эту точку зрения можно строго обозначить; я могу занять эту точку зрения, и поменять ее; все, что от меня требуется, это только – с пониманием быть как дома на всех точках зрения, но самому не стоять ни на одной. Свободу полагают в произвольной взаимозаменяемости точек зрения.

Результат этого релятивизма был бы тот, *что я сам отныне во все не существую*. Если кто-то хочет постичь меня, то я уже становлюсь другим; я *все могу отстаивать, и все опровергать*. Или я пугаюсь грозящей мне бездонности, занимаю одну-единственную точку зрения и делаюсь *фанатиком*. Тогда я снова существую не как я сам, но судорожно хватаюсь за тождество со своей точкой зрения, как допускающим объективную фиксацию местом в пространстве мира: например, социологического мира, – абсолютизируя класс и профессиональную принадлежность, – логического ми-

ра, – абсолютизируя одну из категорий, – психологического мира, – абсолютизируя один какой-нибудь тип характера.

Если же я отбрасываю прочь и всерастворяющий релятивизм, и эту судорожно отстаиваемую узость, чтобы быть собой самим из собственного своего истока, то вместе с этими формами всеобщности я и подавно утрачиваю тогда всякое бытие. Ибо теперь я вижу себя в шатаниях произвола и случайности: я переживаю, я поглощаю, я терплю, сегодня то, завтра это, – нескончаемое и всякий раз иное, пока не испытаю витального утомления и не окажусь перед зияющим провалом пустоты бесчувственности (*Sensationslosigkeit*); ибо, раздробляя то, что всеобще, я не становлюсь самим собой.

**4. Точка зрения и самобытие.** – Поскольку мирозерцание, как рассмотренное объективно, уже не есть более оно само, представляется возможным, что, несмотря на такое универсальное рассмотрение мирозерцаний, я в конечном счете ни разу не соприкоснулся ни с одним мирозерцанием, потому что ни разу не избрал своего собственного, но принимал всеобщность в его внешнем выражении за само мирозерцание. Если в сколь угодно широком горизонте мне будут предложены *на выбор* мирозерцания, как возможности, то я узнаю, что этот выбор как раз отнюдь не безусловен. Ибо, если я пожелаю придерживаться в этом случае объективности *всеобщего* в этих мирозерцаниях, то захочу воспринять в себя их *все*. Релятивирующее учение о мирозерцаниях дает мне многообразие, ни одним звеном которого я не захотел бы вовсе пренебречь, или же оно дает одно-единственное мирозерцание, с позиции которого все прочие, как неистинные, получают только психологическую или социологическую характеристику. Если бы я захотел сделать действительный выбор из нескольких объективно высказанных всеобщностей, – это был бы самообман. Ибо я остаюсь в положении конфронтации в отношении всеобщего в его истине и опытно переживаю требование синтеза возможностей в целое. Там, где я знаю некоторую точку зрения, как точку зрения, – там она уже не является моим мирозерцанием; всякая другая точка зрения, которую я также знаю, так или иначе оказывается тогда также возможной для меня точкой зрения. Но более глубокий исток не допускает знания, как знания, о нем как точке зрения: Выбор безусловен только как *историчный* выбор; он есть конкретный выбор в этой *ситуации*. Я есмь в историчной ситуации, если отождествляю себя с некоторой действительностью и ее неисповедимой задачей. Я не могу, кроме того, стоять одновременно во всех местах пространства, но, чтобы вообще стоять, я должен в каком-нибудь месте стоять целиком (*Ich kann nicht an allen Orten stehen, sondern ich muß irgendwo ganz stehen, um überhaupt zu stehen*). Однако это место не есть всеобщая точка зрения. Я могу принадлежать только к одному народу, у меня есть только один отец и одна мать, я люблю только одну женщину; но во всяком случае я могу предать. Сто-

ронному наблюдателю кажется, будто здесь есть и другие возможности: Почему бы мне не принадлежать к другому народу, если мне кажется чужим лицо моего народа – искаженное и неистинное лицо? Я не желаю признавать своих родителей чем-то принадлежащим к моему бытию, я говорю: не моя вина, что они таковы. Я говорю: я ошибся в своей любви, или переживание моей любви прошло; я могу любить и другую женщину. Жизнь так богата, в ней всегда есть новые возможности, она вечно творит иное, все новые реализации. Все эти речи кажутся очевидно ясными. Но так говорит рассмотрение, которое превращается здесь в соблазнителя. Пусть оно сохраняет свою правду там, где оно ориентирует меня в пространстве всеобщего, – но, когда оно говорит подобное, оно вырезает из моей груди сердце подлинного бытия, чтобы самому стать моим бытием. Я предал себя самого там, где я предал других, где я не имел довольно решимости, чтобы безусловно принять на себя ответственность за свой народ, своих родителей, свою любимую, хотя я и обязан им своей собственной жизнью (*da ich doch mich selbst ihnen verdanke*).

Мое отождествление себя самого с тем местом действительности, в котором я стою, пусть оно и служит выражением моего бытия, само, в свою очередь, делается неистинным, если оно принято мною, как всего лишь мыслимое, насильно, ради наружной последовательности. Если я не обретаю никакой задачи, если я в раздоре со своей действительностью, если подобно року или судьбе меня постигает то, что извне выглядит при этом как неосуществленная самоидентификация, то, может быть, именно в этом внутренне, без всякой объективности, без всякой возможности ее высказать, может осуществиться моя самоидентификация. Будучи высказана в слове, она сразу же становится единым всеобщим мирозерцанием; но самоидентификация как исток именно в общем виде и не может быть адекватно постигнута. Именно она, как существенно анонимное мирозерцание, служит источником философствования.

Мирозерцание, как являющаяся себе в среде всеобщего ясность истока моего самобытия, никогда не бывает исчерпано в выражении всеобщего. Поскольку исторично наполненное самобытие, которое не есть только один частный случай такового, может при известных обстоятельствах и разорвать его, мирозерцание не может быть чем-то налично данным и готовым. Правда, оно, будучи высказано, может выдавать себя за некоторую целокупность всеобщего. Так оно становится духовным образованием (*Gebilde*), но – только как шаг. Ибо оно и в самом деле есть ищущее себя и потому пребывает в беспокойстве, никогда исчерпывающе не входя во всеобщее рассмотрение возможных мирозерцаний и их типов.

Поэтому оно и само для себя не есть доступная для знания возможность рядом с другими возможностями. Ни для какого рассмотрения, – даже для саморассмотрения, – не существует такой вне-



положной точки зрения, с которой бы можно было видеть его. Хотя мир, как эмпирическую действительность, и можно окинуть взглядом с некоторой воображаемой внеположной точки зрения (*imaginäerer Standpunkt außerhalb*), с позиции универсального сознания вообще; но мир, как безусловность самосущих людей (*Unbedingtheit selbstseiender Menschen*) так обозреть нельзя. *В этом мире мы стоим сами – или вовсе не видим его.* Но если мы стоим в нем, то противостояим другим с их иными безусловностями, которых мы не постигаем, как и себя самих, с которыми, оспаривая их и будучи оспариваемы ими, мы коммуницируем и боремся (*man kommuniziert kämpft*), обращаясь к ним и слыша их обращения к себе, – но все-таки не наблюдая, объясняя и классифицируя.

Границей ориентирования в мире является фактическое мирозерцание, которое уже недоступно для исследования, хотя для самого себя оно и действительно; оно – *исток филосоfovания.*

### Вера и неверие

Ядро мирозерцания – это вера. Не будучи способна сделаться предметом соответственного ей знания, она есть исток, осязаемый для нас на границе известного как сознание безусловной истины.

Невозможно найти истину только при помощи мышления. Мышление, как таковое лишено основы, когда постигает истину, бывает наполнено из иного. Если это иное есть эмпирическая действительность существования, то самоочевидность, с которой эта действительность признается, мы называем верой; ибо она есть некоторое витальное принуждение. Если, однако, это иное есть бытие, которое не является осязаемо очевидным и не может быть доказано как наличность, но должно быть опытно из свободы пережито бытием мыслящего, то справедливо утверждение: то, что проясняется в мышлении, не будучи само только мыслимым (*Gedachtes*), есть содержание веры (*Geglaubtes*). Веру невозможно ни вынудить при помощи доводов, ни доказать при помощи фактичности; можно только мыслить исходя из нее или по направлению к ней.

Прикоснуться к истоку в наблюдающем рассмотрении (*in zusehender Betrachtung*) возможно здесь потому, что вера высказывает себя и что *неверие* противопоставляет ей себя, опять-таки в речи (*sprechend*): оба они находятся в зримой борьбе между собою и в этой борьбе доступны для наблюдения, констатации которого хотя никогда и не выражают существа дела, но обращают нас к самому истоку филосоfovания.

Для веры, поскольку она, мысля, понимает и выражает себя, не существует ничего такого, в чем бы невозможно было сомневаться. В сомнении самоочевидная поначалу для самой себя вера ставится под вопрос: только вера, которая утверждает себя среди сомнений, есть настоящая вера. Благодаря сомнительному вера становится

сознательной, в борьбе она обретает уверенность, только теперь становится по-настоящему решительной. Вера, которой не приходилось принимать решений, была всего лишь возможностью. Поскольку вера необходимо привязана к сомнению, а это последнее могло бы решить дело и в пользу неверия, то вера также существует только, если есть неверие (Da der Glaube an den Zweifel gebunden ist, dieser aber auch für den Unglauben entscheiden könnte, so ist auch Glaube nur, wenn es Unglauben gibt). Если же вера имеет своим условием неверие, то неверие, в свою очередь, существует только относительно веры, которую оно отрицает. Если неверие прекращается в вере, то исчезает стимул к движению: вера, которой уже не нужно оправдывать себя на деле, погружается в дрему; только та вера действительна, которая способна видеть перед собою неверие, так что оно для нее самой остается возможностью. Так же точно и неверие, которому не нужно более бороться ни с какой верой, опускается в тупость сознания, в котором господствуют бесспорные самоочевидные истины существования, где исчезает напряженность между верой и неверием. Вера и неверие – это два полюса самобытия. Там, где они снимают друг друга в качестве противоположности (sich als Gegensatz aufheben), там приходит конец и философствованию; ибо это снятие может произойти как в силу неверия, так и по вере. Самоочевидности, господствующие над человеческим существованием, как неопрашиваемые очевидности, бывают слепы. Если к ним обращают вопросы, то они вступают в процесс понимания самих себя (Prozeß des Sichselbstverstehens). Философствование создает ситуацию, в которой становится впервые сознательно принять верующее решение о том, что я есмь.

**1. Примеры сформулированного неверия.** – Если мы наглядно представим себе неверие во всей последовательности его высказываний, то в этом по контрасту станет видима для нас вера, которая впервые обретает свою достоверность в этом оборачивании из неверия. Всюду, где люди мыслили систематически, выступало и явно сформулированное неверие: в Индии, в древнем иудействе, в античной Греции, в современном мире. Появление мыслящего неверия в столь отдаленных одна от другой эпохах истории показывает, что в нем заключается всеобщая истина, которая сама по себе неисторична. Это настолько всеобщая жизненная ситуация, исходя из которой в каждом случае мыслится неверие, что историческая особенность становится здесь не более чем модифицирующим покровом.

В Индии скептицизм связывают с названием *чарвака*<sup>1</sup>. Это восходящее к глубокой древности учение, известное из сообщений его

---

<sup>1</sup> Чарвака (локаята) – школа в индийской философии, считающаяся скептической, материалистической и атеистической. Название восходит к философу Чарваке, автору «Брихаспати-сутры», текст которой, однако, не

противников и из одной индийской драмы, в течение нескольких тысячелетий было в Индии достоянием образованности и оставалось там без всяких изменений. Оно гласит: Мы знаем только благодаря восприятию. Всякое знание на основе авторитета и умозаключения следует отвергнуть. Существует только материя, как четыре видимых стихии. Душа возникает из сочетания материальных стихий, как опьяняющая сила напитка возникает из смешения определенных веществ. Отдельной от тела души не существует, ибо душа невидима. Сверхчувственного и подавно не существует. Со смертью для нас все кончается. Не остается ничего, кроме удовольствий этого мира. Только дураки позволяют обманывать себя лживыми учебниками мудрости и потчевать надеждами. Наслаждение в объятиях прекрасной женщины лучше умерщвления тела нищетой, постом, воздержанием и солнечным жаром. Дело благоразумия – наслаждаться радостями жизни так, чтобы они по возможности не сопровождались болью. Ведь мы не воздерживаемся от рыбы только потому, что у рыб есть кости. Самое высшее существо – это царь, которого можно видеть и слышать. Политика решает все. В Ведах же, напротив, нет ничего, кроме глупой болтовни. Жертвоприношения доставляют пользу только брахманам, совершающим их за вознаграждение.

С этим умонастроением можно сопоставить взгляд *Екклесиаста, или Проповедника*, – хотя его взгляд и не тождествен этому: «Ибо что будет иметь человек от всего труда своего... Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им... завел у себя певцов и певиц и услаждения сынов человеческих ... женщин во множестве (*Frauen in Menge*)... И оглянулся я на все дела мои ... и вот – все суета и томление духа (*da befand sich: alles war Haschen nach Wind*) ... во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь ... Видел я все дела, какие делаются ... нет ничего нового под солнцем ... Нет памяти о прежнем (*an die Früheren*) ... мудрый умирает наравне с глупым. И возненавидел я жизнь ... участь сынов человеческих и участь животных – участь одна ... и нет у человека преимущества перед скотом ... кто знает, что хорошо для человека в жизни, во все дни суетной жизни его, которые он проводит как тень? ... Не будь слишком строг ... зачем тебе губить себя? ... Не предавайся греху, и не будь безумен; зачем тебе умирать не в свое время? ... И похвалил я веселие; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться ... псу живому лучше, нежели мертвому льву»<sup>1</sup>.

---

дошел до нас, и содержание его известно только по отзывам его индуистских и буддистских противников (например, трактата философа XIII–XIV вв. Мадхавачарьи «Сарвадаршанасамграха»). (*Прим. перев.*)

<sup>1</sup> Книга Екклесиаста, или Проповедника. Ясперс, чтобы представить общий свод мирозерцания Екклесиаста, как он его понимает, цитирует

Проповедника от чарваков отличает присущий ему гнев. Его установка – *возмущение* вследствие разочарованной веры. Его не удовлетворяет удовольствие. Ему знакомы боль от обретенного знания и муки незнания. Он видит, что справедливых и неправых постигает та же судьба. Это неверие уже прищипывает мотив *возможной веры*. Учение чарваков долгие века существовало в спокойном наслаждении, как некий индийский эпикуреизм. Неверие же Проповедника Екклесиаста – это одна из стихий в движении ветхозаветной веры. Ее возможность побудила одного из верующих сделать смягчающие дополнения к этому тексту. В такой форме текст мог сделаться частью Библии.

Философское неверие греков с величайшей ясностью развивало три мотива:

*Подлинная действительность* – это предельные *материальные частицы*, различающиеся по величине, форме, положению и движению. Из них все образуется, и в них все исчезает. Поэтому все – только явление этой подлинной действительности, совершающей свои нескончаемые перемены согласно неизменной необходимости и случаю (материализм).

*Самое главное – удовольствие* (Es kommt auf Lust an). Чтобы получить возможно более чистое и продолжительное удовольствие, требуется размышление. Не всякое удовольствие хорошо. Поэтому ценность удовольствия определяется, во-первых, по его продолжительности: чувственное удовольствие быстро притупляется, вызывает периодическое утомление и пресыщение, поэтому первенство принадлежит духовным удовольствиям; во-вторых, удовольствие оценивается по тому, следуют ли за ним неприятности. Регулятивом жизни признается оценивающее на основе расчета учение об удовольствиях (гедонизм<sup>1</sup>).

---

ветхозаветную книгу не только выборочно, но и вразбивку: 2,22 – 2,10 – 2,8 – 2,11 – 2,11 – 1,18 – 1,9 – 1,11 – 2,16-17 – 3,19 – 6,12 – 7,16 – 7,17 – 8,15 – 9, 4. Мы приводим текст соответствующих фрагментов Екклесиаста по русскому переводу Ветхого Завета, кроме случаев смыслового расхождения русского перевода с немецким. (*Прим. перев.*)

<sup>1</sup> Гедонизм – этическое учение, признающее высшей ценностью жизни или высшим благом наслаждение. Гедонизм признает стремление к максимуму наслаждения единственным действенным мотивом человеческого поведения. Основоположник этого учения – греческий философ Аристипп (435–355 г. до н.э.). Гедонизм был доведен до логической последовательности уже в античности (Гегесием (320–280 г. до н. э.), утверждавшим, что удовольствие недостижимо или обманывает человека и перевешивается страданием, и что разумный расчет удовольствий также не помогает делу ввиду недоступности истинного познания вещей; вместо стремления к счастью или наслаждению Гегесий призывал поэтому стремиться только к свободе от страданий). Рационализированная и умеренная форма этики удовольствия известна в истории под именем эвдемонизма (этики счастья).

*Истины нет*; или: некая истина, правда, существует, но познать ее мы не можем; или: мы можем познать ее, но не можем ее сообщить. Никакого права не существует. Право – это то, что я могу сделать; все решает в конечном счете произвол силы. Мораль – это изобретение слабых (скепсис).

Этой догматике, которая еще пребывает в неподвижности определенных утверждений, античная мысль противопоставила законченный скепсис, избегающий всякого суждения и в том числе утверждения, что истины не существует. Этот скепсис не только формально признал, что отрицательное суждение об истине включает ведь и себя самого в свой объем, а стало быть, истинным быть не может; он не только не ограничился тем, чтобы пребывать в состоянии поиска, воздерживаться от суждения, противопоставлять одно другому равносильные взаимно противоречащие суждения, и утверждать только, что «мне сейчас так кажется». Скорее, он постиг этот образ мысли как *форму жизни*: совершенное воздержание от всякого суждения приносит человеку душевный покой; оно ведет к признанию жизни, определяющейся безразличным принуждением отдельных ситуаций и согласной с психофизическим устройством нашего собственного существования. Эти скептики держатся за являющееся, такое, каково оно сейчас. Они живут, – коль скоро создаются себе, что не могут быть совершенно бездеятельными, – не имея воззрений: давление обстоятельств указывает путь – через голод к пище, через жажду к питью; традиция общих нравов и законов силой привычки понуждает считать благочестие жизни благом, а нечестие – злом.

Этот скепсис отличает величественная последовательность и пронизательное самопонимание. У него остается только одна точка опоры – независимость в воздержании от всякого утверждения и душевное спокойствие совершенного безразличия; он безучастно принимает на себя все содержательное. Это – отказ от положительной деятельности как решения, от времени и от будущего: простое пребывание в подобном самобытном точечном существовании, жизнь в богатстве привычного мира, и в то же время неприсутствие в нем: ибо все одинаково несущественно.

Отчетливое осознание тех утверждений и аргументов, которые приводит неверие, дает нам следующие общие выводы:

**2. *Неизбежный остаток в сформулированном неверии.*** – Человеческое сознание *не может не полагать чего-нибудь абсолютным* (kann nicht umhin, etwas als absolut zu setzen), даже если не хочет делать этого. Существует, так сказать, неизбежное место

---

Материальную этику удовольствия, получившую известное распространение в философии и культуре Возрождения, а затем в кругах «просветителей», подверг критике Кант в своем «Основоположении к метафизике нравов» (1785). (Прим. перев.).

абсолютного для меня. Если я отменяю что-нибудь как абсолют для меня, его место автоматически заменяет что-то другое. Последовательность сформулированного неверия заключается в том, что оно с совершенной ясностью высказывает не хаотически меняющиеся содержания бессознательного и не имеющего твердой опоры неверия, но *определенные, редуцированные вплоть до крайней скудости содержания абсолюты (Absolutheiten)*: Установка *атараксии*<sup>1</sup> – это безличный покой, как обратившаяся в точку и утратившая всякое содержание независимость. *Материя* – это догматическое утверждение чувственного, или того, что лежит в основе чувственного, как абсолютного объекта. Удовольствие – это только форма положительного чувства, независимо от всякого содержания его, или сведенная к чувственному удовольствию. Во всех этих случаях абсолют есть *абстракция чего-то формального, которой реально нигде быть не может*. Атараксия – это формализация, а потому и окаменение свободы, материя – дереализация (Entwirklichung) существования, лишеной всей полноты своей фактичности, удовольствие, как чисто чувственное удовольствие, есть нечто такое, чего человек никогда вполне осуществить не может.

Сформулированное неверие становится неким *минимумом веры*. Но это – *догматическая вера*. Три направления этой веры составляют каждое отдельную систематическую группу: Неверие догматически формулирует неустранимый в мысли минимум вещественной объективности (материя), жизненно необходимый для возможности совершать акт оценки минимум психологической субъективности (удовольствие), и наконец, формулирует в виде скепсиса относительность всего объективного и субъективного, чтобы в конце концов оставить себе неколебимую экзистенцию, покоящуюся на ничто (um übrig zu behalten eine Existenz der Unstörbarkeit im Ruhen auf nichts).

**3. Аргументы против сформулированного неверия.** – Против рациональных формулировок можно приводить рациональные аргументы, которые в каждом случае показывают нам несостоятельность той или иной абсолютизации:

Против *материализма*: исходя из материи невозможно постичь сознание и душу; материя – это не все.

---

<sup>1</sup> Атараксия (греч. «невозмутимость») – душевная безмятежность мудреца, достигаемая им, по учению греческих философов. Демокрит и Эпикур признавали ее условием счастья. Но если для них путь к атараксии ведет через познание мира, освобождающее мудреца от ложных страхов, то для скептиков к атараксии ведет как раз воздержание от оценочных суждений, совершающихся в противоположностях, отказ признавать что бы то ни было безусловной истиной. Атараксия следует, как тень, за этим воздержанием от суждения (эпохе). Поэтому поздние скептики (Секст Эмпирик) считали, что прямо стремиться к атараксии невозможно, она достигается случайно. (Прим. перев.).

Против *гедонизма*: Удовольствия вообще не существует. Фактически я стремлюсь к тому содержанию, от которого испытываю удовольствие. На вопрос о том, какого характера удовольствие имеется в виду, гедонизм отвечает или материально: удовольствие чувств (*Sinnenlust*). На это следует возразить: такое удовольствие есть минимум, в реальности которого сразу же есть больше, чем только удовольствие чувств. Или же гедонизм отвечает на этот вопрос формально: удовольствие наиболее продолжительное, и имеющее предпосылкой и следствием минимальную боль; гедонизм, стало быть, выдает нам калькуляцию счета (*Kontogrechnung*). На это следует возразить: для различия уровней удовольствия (удовлетворение, счастье, блаженство) не существует никакого масштаба, ибо это различие постижимо для нас не как удовольствие, но только как содержание; квантификация удовольствия терпит неудачу.

Против скептицизма: Этот последний либо утверждает: истины не существует; тогда этим своим фактически высказанным суждением признает, по крайней мере, форму истины, которую имеет и это отрицательное суждение; он оказывается в логическом круге, который рационально опровергает его, как рационально высказывающего утверждения. Или же он воздерживается от всякого решительного утверждения; в таком случае он неопровержим, поскольку он ничего не утверждает. Но, как ничего не утверждающий, он уклоняется от коммуникации и существует так, как если бы его вовсе не было. Для атараксии все содержания должны быть равно безразличны; однако ее носитель, действуя, сразу же засвидетельствует в чем-нибудь противоположную ей установку.

Сами эти опровержения положительного остатка в утверждающем неверии сугубо *отрицательны*. Они вскрывают трудности, сопровождающие утверждения этого неверия, и опровергают сами утверждения. Они не дают исполнения, но только освобождают от гнета, который могли бы оказать эти суждения, если мы станем считать их неумолимо правильными; ибо они не дают никакого полагания (*Position*) и движутся всецело лишь в области доводов. Вера имеет иной исток, нежели тот, какой можно найти в доказательствах (*Der Glaube hat anderen Ursprung als in Argumentationen liegt*).

**4. Плодотворность неверия.** – Нападением на его абсолютные утверждения мы не уничтожим сформулированного неверия. Во всех своих направлениях оно оказалось весьма плодотворным:

*Материализм* создал в своих теориях бытия предпосылки для познания мира, доступного точному познаванию экспериментирующего научного исследования и в меру своей изученности подвластного технической власти человека. Даже если реальное осуществление познания природы и технического подчинения ее исторически возникло, в значительной части, из мотивов иного рода веры, все же материализм остается неизменной средой этого познания;

реальное познание терпит ущерб там, где в него вносят какие-либо иные принципы. Мир, признание которого абсолютным составляет существо неверия, был поставлен на службу человеку, в том числе, именно благодаря неверию (*Die Welt, die für absolut zu halten Wesen des Unglaubens ist, ist grade auch durch den Unglauben dem Menschen dienstbar geworden*).

*Гедонизм* оказывается оправданным в противоположности тем абстракциям жизни, которые лишают жизнь настоящего (*Gegenwart*). Удовольствие мгновения жизни есть хотя и минимум, однако оно бесконечно больше, чем ничто воображаемого, которое как глубоко мыслимое не становится насущной реальностью (*als bloß Gedachtes nicht zur Gegenwart wird*). Известная оправданность гедонизма, как средства восстановления полноты жизни, неоспорима там, где люди забыли, что все то, что *есть*, должно быть в настоящем как боль и удовлетворение, чтобы вообще *быть* (*daß, was ist, in der Gegenwart als Schmerz und Befriedigung sein muß, um überhaupt zu sein*).

Скептицизм плодотворен уже поскольку используется как критические шпоры во всяком партикулярном исследовании; он становится методическим скепсисом как критика, стремящаяся найти верное на пути сомнений. Однако плодотворность как мирозерцание он получает благодаря данному в нем рациональному выражению рационального отчаяния: никакая истина, имеющая форму суждения, не является абсолютной. Это положение, как стимул для веры, оберегает от того пути, на котором мы желаем добыть абсолютные истины как объективно убедительные познания. Оно создает возможность веры (*Er bringt die Möglichkeit des Glaubens hervor*), но, правда, еще не самую веру. В то время как методическое сомнение представляло собою только путь партикулярного познания, скептицизм становится здесь орудием не знающей конца релятивизации обретающего целостность завершения во временной жизни. Тем самым он препятствует нам обожествлять что-либо конечное и оставляет свободным место для веры, как принципа возможной экзистенции. Скептицизм подтверждает свою истину, возвышая открытую для трансценденции экзистенцию до сознания, что пред нею все ничтожно (*Dadurch wird verhindert die Vergötterung irgendeines Endlichen und der Raum frei gehalten für den Glauben als Prinzip möglicher Existenz. Der Skeptizismus wird bewahrt in der Sublimierung einer für Transzendenz offenen Existenz zu dem Bewußtsein: vor ihr ist alles nichts*).

**5. Вера в неверии и неверие в вере.** – Неверие не просто плодотворно. Оно само становится некоторой верой: как сила *независимости в достоинстве умеющего отвлечься от всего*. Сформулированное неверие высказывает то, чем оно было; но высказывающий, который говорит это правдиво, в то же время, неосознанно для себя, превосходит высказываемое (*Der formulierte Unglaube*



spricht aus, was er war; der Aussprechende aber, der wahrhaftig spricht, ist ungewußt zugleich darüber hinaus).

Нельзя отрицать, что есть люди, которые спокойно и хладнокровно смотрят в лицо смерти, пользуются всеми формами неверия, чтобы сохранить за ними в неприкосновенности исконное благородство существа своей жизни. Вера в форме этой сжатой в точку независимости дает возможность процветать такой жизни, которая может иметь вид спокойно счастливого существования при всех бедах и несчастьях. Неправда, будто, как охотно утверждают иные, человек, который не принимает веры, ожесточен и испорчен; будто тот, кто не имеет страха смерти, забывает о смерти; будто всякий человек в свой смертный час с тоской возвращается к вере. Неправда также, будто это неверие делает человека безнравственным, хотя оно и лишает поступки всякого наружного пафоса и не позволяет придавать им достойную упоминания ценность.

Однако вера, содержащаяся в неверии, способна создать только покоящееся оформление, но не может положить начало жизни экзистенции; эта вера пребывает в самой себе. Вневременное в ней лишено шпоры и мотива. Исторически неплодотворная, она служит прибежищем как установка ослабевшего, минимумом веры на границе полного исчезновения. Она плодотворна, поскольку сохраняет в себе возможность вспыхнуть снова, если существование во времени вновь станет для меня действительным. Но там, где неверие становится догматическим, – там, похоже, исчезает и эта возможность. Скептики, эпикурейцы материалисты против воли вызывают наше уважение там, где мы видим их в самом их существе и в вершинах их учения. Но уже и о них отчасти справедливы, кажется, слова Гете: в конфликте неверия и веры «все те эпохи, когда царит вера», – «блестящи, возвышают душу и плодотворны для своего времени и для последующих эпох», а «все те эпохи, когда торжествует свои жалкие победы неверие, исчезают в глазах потомков, ибо никому не по нраву заниматься познанием бесплодного»<sup>1</sup>.

Создается впечатление, что перед нами являются взаимно противоречащие итоги (Aufstellungen):

*В неверии есть вера*, как остаток положительности в точечной независимости, и в этой последней она дает опору жизни, хотя уже и не может плодотворно развивать ее. Но в неверии есть еще и другая вера, в форме агрессивной отрицательности, которая объединяет, чтобы получить истинную веру; неверие получает новую плодотворность.

*В вере есть неверие*. Ибо только та вера подлинна, которой знакомо неверие, которая испытывает и выдерживает его. Поскольку же истинной остается только вера, которая затрудняет себе

---

<sup>1</sup> Гёте И.В. Израиль в пустыне // Гете И.В. Западно-восточный диван. М.: Наука, 1988. С.259. (пер. А.В. Михайлова). (Прим. перев.).

жизнь неверием (*nur der Glaube, der es sich durch Unglauben schwer macht, wahrhaftig bleibt*), вера стремится к проявлениям неверия, чтобы, преодолевая свое неверие, удостовериться в себе самой. Поэтому вера включает в себе неверие, как возможность.

*Сила веры* заключается в *полярности*, которая просто смещается, если я односторонне веду речь о вере или неверии. Редукция веры к ее наименьшему содержанию или объему, сохраняющим, однако, свою силу и поддерживающим жизнь человека, называется неверием, расширение же этого содержания, полнота положительности, удерживаемая в движении при помощи острых шпор неверия, называется верой.

**6. Подлинное безверие.** – Но другой род неверия – безверие – возникает там, где становится бледной или исчезает сама эта полярность. Тогда не остается ни веры, ни неверия, а разве только бессознательная упорядоченность существования согласно привычке и правилу, психологическое принуждение, бесспорная объективность, – или, в другой ситуации, так же точно перемена, случайность, хаос души, – и в обоих случаях – безверие как совершенная неплодотворность, в отношении к которой слова Гете справедливы без всякого ограничения. То, что в качестве порядка могло бы называться здесь верой, то, будучи беззащитно перед подлинным сомнением, оказывается в действительности безверием, слепым хаосом как абстрактным результатом происходящего.

И это *неверие, лишенное напряжения полярности*, может обнаружиться, если оно *рационально* понимает высказанные содержания веры и их отрицание, как рядомположенные догматические содержания. Тогда, вместо борьбы и вместо решения исхода борьбы в созидающем самобытие акте веры, оно может заключить рациональный компромисс, существо которого заключается в ни к чему не обязывающей бессодержательности, строго придерживающейся видимости объективных значений и рационально приемлемого.

Из этого подлинного безверия невозможно с сознательной ясностью сделать все надлежащие выводы, потому что в этом случае оно вновь побуждается верой, которая отменяет эти следствия. Для этой половинчатости нашел точное выражение Ренан: «Очень может быть, что мир есть не более чем *Mummenschanz*, о котором не заботится никакой бог. Поэтому нам следует устроиться таким образом, чтобы мы ни в коем случае не оказались совершенно неправы. Мы должны прислушиваться к высшим голосам, однако так, чтобы не стоять совершенными глупцами, на случай если подтвердится противоположная гипотеза... Итак, *in utrumque paratus*...<sup>1</sup> . Если мы, по обстоятельствам, будем предаваться доверию, сомнению, радости жизни, охоте издеваться, то можем быть уверены, что, по крайней мере, в известные мгновения попадем в точку... Мы обяза-

---

<sup>1</sup> готов к обоим исходам (лат.)

ны Вечному своей добродетельностью; но мы вправе прибавить к этому долгу свою иронию, как своего рода личное возмездие... Вечный должен знать, что если мы принимаем эту иллюзию, то принимаем ее сознательно и добровольно...»<sup>1</sup>.

Исконно философская установка иронии становится по-настоящему безверием, если мы не желаем более излишне серьезно относиться к чему бы то ни было и что бы то ни было подлинно знать; мы не принимаем всерьез и уничтожаем то, что еще могло бы обрести некий вес для нас, выставляя его смешным, согласно принципу: *le ridicule tue*<sup>2</sup>. Эта установка, однако, с неизбежностью фактически изо дня в день признает нечто важным и ценным, в силу заботы об удовлетворении витального интереса жизни. Поэтому она превращается в теорию для тех, кто желает безответственно следовать побуждению мгновения и целесообразности собственного интереса.

Если основной вопрос для человека, – на который, однако же, он дает ответ не в рассуждающем мнении, а в самой своей действительности, – состоит в том, вступить ли ему в напряжение между верой и неверием или невнятно существовать далее в беспечности безверия, – то, философствуя, человек принимает это напряжение, чтобы из прежней тупой бессознательности удостовериться в своей вере.

### Единое и множественность сфер духовного существования

Сферы, на которые для *ориентирования в мире* подразделяется существование духа, рассмотрению представляются соседствующими. Наука, нравственность, религия, искусство, политика, эротика, экономика и т.д. обладают, каждая, своей обоснованной в себе автономией. В них есть тенденция к тому, чтобы подчинить себе существование в других его сферах. Каждая из сфер оставляет за другой свойственную ей автономию только как относительную: ее же собственная автономия абсолютна для нее. Смотря по различию точки зрения такой абсолютизации, возникают различные возможные иерархии сфер духа, как порядки ценности, в которых в случае конфликтов одну сферу следует предпочитать другой или игнорировать.

---

<sup>1</sup> Цитата из книги Эрнеста Ренана «*Feuilles détachées (Разрозненные страницы)*» (1892. P. 394–398), приведенная в сокращении в сочинении Джемса «*Многообразие религиозного опыта*» (James W. *The varieties of religious experience*. London, New York and Bombay: Longmans Green and Co., 1902. P. 36–37).

<sup>2</sup> смешное убивает (*франц.*)

Однако безусловность релятивирует это рассмотрение, превращая его в некую конструкцию смысла. Учение о сферах есть полезное подспорье ориентирования в мире: автономия некоторой сферы не означает безусловности веры в ней. В то время как автономия требует всеобщего постижения в мысли, эта вера должна быть только прояснена для самой себя. Автономий существует много, безусловность же каждый раз может быть только одна. Я могу следовать автономии некоторой сферы, но могу и релятивировать ее. Безусловность существует для себя самой как абсолютная. Автономии сфер становятся предметом ориентирования как смысловые формации с вытекающими из них следствиями, безусловность веры никогда не может сделаться понятной как таковая. Автономия каждой из классифицированных по областям существования самозаконных сфер сама в себе совершенно беспристрастна (*unpathetisch*); безусловность не поддается классифицированию, разве только в отдельных средах ее бытования и в необходимо обращающих ее в единичность способах ее проявления, в которых она уже не остается более только самой собою; в ней есть пафос автономии, возникающий из изначального присутствия свободы (*Pathos der Autonomie aus ursprünglicher Gegenwart der Freiheit*).

Философия не есть автономия некоторой сферы, но выражение безусловности некоторой веры. Сферы, в их автономии, еще не имеют в себе содержания веры. Только экзистенция наделяет их этим содержанием. Борьба между автономиями сфер относительна, всякие подлинные битвы – это битвы за веру. Эти последние могут понимать себя в стихии философствования, как и оно само возгорается только в них же. Его истоком является единое в напряжениях между автономией и безусловностью во множественности сфер; оно косвенно просветляет себя в их контрастном сопоставлении:

а) Моментом автономии рационального является последовательность мысли. Эта последовательность логически убедительно производит из одних положений другие согласно закону противоречия.

Там, где я вообще мыслю, а также там, где некоторая вера высказывает себя в виде положений, высказанное, как мыслимое содержание, подчиняют этой рациональности. Изначальный опыт свободы, как содержание некоторой веры, находит себе формулировку. Поначалу следствия из возникших таким образом положений, может быть, вовсе не мыслят, или в силу исконной веры сразу же отвергают их; ибо, хотя рациональная автономия имеет в свою пользу нечто убедительное, она находится под контролем самой той веры, из которой произошли первые положения. В споре между верой и рациональной последовательностью между собою борются не равные по характеру и достоинству силы, но вера ведет борьбу

за свою прозрачную светлость в стихии аргументации, и вера борется с верой, пока обе они не поймут яснее сами себя в точных и весомых определениях, или пока в сугубом аргументировании как таковом и в желании каждой стороны остаться правой вера не будет в конце концов утрачена.

Если в Новое время велась борьба против богословия именем науки, то в лице науки при этом выступала не рациональная автономия как таковая, а некая новая вера. Науки снова сделались бесильными и обратились в произвольное попрание какой угодно веры, как только их покинула одушевлявшая их философия. Если в науках и познается некоторое содержание, то в этом познании науки руководствуются идеями, получающими свою безусловность в экзистирующей философии. Поэтому борьбу за веру ведет не рациональная последовательность как автономия науки, и даже не убедительность эмпирической достоверности, например, Галилея, – но философское убеждение Бруно или Спинозы, для которых рациональное есть только среда познания, пусть даже Спиноза, вместе со всеми докантовскими философами, и отождествляет средой убедительного познания с содержанием собственной философии<sup>1</sup>.

Противоречие служит знанию упреком и стимулом; именно там, где к науке привходит безусловность веры, она, решаясь на противоречие, разрушает автономию сферы. В философии предпринимались величайшие усилия к тому, чтобы, восприняв противоречие в мысль, преодолеть противоречие, а не только разрешить его посредством его рационального снятия. В эмпирических науках уклонение от противоречий влечет за собою в то же время потерю продуктивности исследования. Планк различает среди физиков таких, которые немедленно настаивают на абсолютной непротиворечиво-

---

<sup>1</sup> Познание разумом Спиноза отождествляет с познанием через «общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей» (Спиноза. Этика. Ч. 2, теорема 40, схолия 2. Москва – Ленинград: Соцэкгиз, 1932. С. 67), и тот «род познания», который «ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (Там же. С. 68), который необходимо истинен (Теорема 41. Там же), служит основанием «учения, из которого можно вывести много прекрасного, весьма полезного и необходимого для знания» (Ч. 2, теорема 49, схолия. Там же. С. 80) – то есть теории знания и этики самого Спинозы. Этот род познания, прежде всего, есть основание свободы и действительности души, коль скоро «всего более страдает та душа, наибольшую часть которой составляют идеи неадекватные», и «всего более действует та, наибольшую часть которой составляют идеи адекватные» (Ч. 5, теорема 20, схолия. Там же. С. 210). Поэтому, полагает Спиноза, «ясное и отчетливое познание, и в особенности ... третий род его ..., если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния ..., то, по крайней мере, достигает того, что они составляют наименьшую часть души» (Там же). Из этого же разумного познания адекватных идей с необходимостью возникает «познавательная любовь к Богу» (Ч. 5, теоремы 32–33. Там же. С. 215–216).

сти теории и потому не двигаются с места, и таких, которые, чтобы двинуться вперед, сперва принимают некоторое противоречие как данность, и признают поправку к теории необходимой лишь впоследствии<sup>1</sup>. Но конца таким путем не достигают; противоречие остается стимулом движения. Но чтобы решиться на противоречие, требуется идея содержательного эмпирического познания, – тогда как ученый, мыслящий безыдейно, а потому и бессодержательно, безусловно уверяет себя логической автономии, чтобы без конца громоздить одну ничтожную мысль на другую. Побуждением к тому, чтобы осуществить автономию сферы, служит то, что в то же время способно разрушить эту самую автономию;

б) *Эротическая автономия* требует привлекательности, удержания дистанции и все новых способов для устранения этой дистанции, требует богатства игры; она противится однообразию повторения и требует неожиданностей. Она не знает ничего неизменно сущего, знает только неповторимые мгновения. Ее требование направлено на оформление того, что в периодической смене насыщает и обновляет витальную силу. Никогда не находя удовле-

---

<sup>1</sup> Макс Планк, говоря в 1929 году о противоположности между классической (корпускулярной) и квантовой (волновой) механикой, отмечал, что для традиционной теории нелегко смириться с новшествами квантовой теории, но что отсутствие внутреннего противоречия в новой теории и экспериментально проверяемые результаты ее конкретных приложений могут несколько успокоить теоретических староверов. Но об этой экспериментальной проверяемости новой теории «мнения еще существенно расходятся»; «по одной теории некоторая величина наблюдаема, некоторый вопрос имеет физический смысл, а по другой теории – нет» (Планк М. Двадцать лет работы над физической картиной мира// Планк М. Избранные труды. Термодинамика. Теория излучения и квантовая теория. Теория относительности. Статьи и речи. М.: Наука, 1975. С. 585). «Это, конечно, недостаток; но с ним надо мириться, чтобы сохранить детерминизм в картине мира» (Там же. С. 588), а также сохранить «необходимый контакт между физической картиной мира и миром ощущений» (Там же. С. 589), связь теории и эксперимента в физике, как источник продуктивного движения вперед. Выше Планк различает среди физиков «метафизиков» (адептов творческих идей и сторонников реальности мира вещей самих по себе) и «позитивистов» (сторонников «мира ощущений», мира опыта как единственной реальности и единственного предмета физики), а также «аксиоматиков» (главный интерес которых посвящен «внутренней замкнутости и логическому построению физической картины мира» (Там же. С. 571). Эти три группы физиков, согласно Планку, равно полезны и необходимы как взаимно дополнительные в построении физической картины мира; первая содействует опоре фантазии ученого на плодотворные идеи, вторая «крепко удерживает его на надежной почве фактов» (Там же. С. 570), – пока не подвергаются «опасной угрозе односторонности», абсолютизируя свою точку зрения и превращая картину мира «в бессодержательный формализм» (Там же). И «отдельные физики ... придерживаются более той либо другой точки зрения» (Там же. С. 570). (Прим. перев.).

творения, разве что в завершенности тут же исчезающего без остатка мгновения, она хочет множественности, перемены, покорения. Она бросает, не знает верности и насыщения.

Эта автономия не есть вера. Она обладает убедительной силой, которой вера, однако, может противостоять. Вера, как религиозная вера, может совладать с нею путем ее радикального уничтожения в аскезе, однако опасается ее, как духовной автономии, дисциплинирующей отвлеченную сексуальность и через нее вступающей в конкуренцию с верой. Но конкуренция эта была бы совершенно бессильна. Эротика, как духовная сфера, так же точно, как и наука рассудка, черпает жизненную силу не из самой себя. Если поэтому именем Эроса ведут борьбу с верой, то устами Эроса говорит другая вера. Эмансипация любви, выступающая против христианского принципа, означает не автономию против религиозной веры, а борьбу одной безусловности против другой. То, что в Элоизе упорно противится Церкви, – это не автономная в себе эротика, а ее любовь к этому единственному мужчине; сама эта любовь разбивает вдребезги автономию эротики; эту любовь не уничтожает и кастрация Абеяра, которая ведь необходимо должна сломить эротика в ее витальной основе; эта любовь сама есть вера, ибо Элоиза знает, что с Абеяром, и только с Абеяром, она живет с Богом; и что не Бог, в которого она верит, хочет разлучить ее с Абеяром; она, в XII столетии, не делает этого вывода со всей рациональной строгостью; она благочестива; слова ее о том, что она хочет последовать за Абеяром даже в ад, не означают, что Абеяра – это ее бог, что выбирая между Богом и Абеяром, она избрала бы Абеяра; но они означают: Бог, который во имя монашеских обетов требует разлучить ее с Абеяром, не может быть истинным Богом<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Абеяра Пьер* (1079–1142), французский философ, представитель ранней схоластики. Преподаватель богословия, логики и диалектики в Париже. Странник примата разума не только в философии, но и в вопросах веры; участник многих диспутов, в т.ч. с Бернаром Клервоским. Абеяра учил, что общие сущности подходят к отдельной индивидуальной вещи не всем своим бесконечным объемом, но индивидуально же. Тем самым Абеяра пытался разумно соединить противоположности схолистического номинализма и реализма. Человеку дано Богом все необходимое для достижения благих целей, в том числе ум, который должен направлять религиозное верование и сдерживать игру воображения. Вера основана на убеждении, полученном путем свободного мышления, и только в этом случае достойна разумного существа. Абеяра полюбил свою ученицу Элоизу и тайно обвенчался с ней. Элоиза, не желая препятствовать ученой (что в средние века означало – монашеской) жизни Абеяра, возвратилась домой, а затем, по его совету, ушла в монастырь. Ее опекун Фульберт организовал нападение на философа и оскотил его. Абеяра сам удалился в монастырь св. Дионисия, но вражда монахов и настоятеля привела к тому, что философ вынужден был собственными руками сжечь свое сочинение «Богословие высшего блага». На местном соборе в 1141 году учение Абеяра было осуждено как

Это именно не дикая чувственность, которая по природе своей быстро затихает вновь, с какой бы силой ни влекла она к исполнению своих прихотей в непосредственности мгновения; это также не оформляемая духом эротика, но это безусловная любовь в трансцендентной вовлеченности, предательство которой означало бы угрозу для самой экзистенции и посягнуло бы в ней также на трансценденцию. Не своенравие самой Элоизы осмеливается избрать для себя даже самый ад, но упорство против Бога Церкви и монахов, который не есть ее Бог и ад которого поэтому не имеет для нее никакого значения. Ибо Бог действителен для человека не как исключаящая все прочее объективность, высказывающая ему свои требования и правящая своей благодатью; но Бог есть всегда только Бог для отдельной экзистенции. И вот Элоиза обращается к нему в своей любви к Абеляру, и она могла бы понять сама себя только на пути философствования;

в) Благодаря *политической автономии* государство существует как формация господства в человеческом обществе, в котором становится возможной воля, решающая в интересе целого (*das Herrschaftsgebilde menschlicher Gesellschaft, in welchem der Wille möglich wird, der für das Ganze entscheidet*). Хотя это господство никогда не бывает успешным без помощи насилия или угрозы насилем, но при помощи одного насилия оно может утвердиться лишь на время. Внутреннее согласие большинства людей на это господство обусловлено тем, что они считают возможным достичь подлинного развития своей жизни только в пределах этой формации господства. Поэтому политическая воля пользуется всеми жизненными силами, в том числе духовными, как факторами в передаточном механизме властей государства. В этом случае все, что есть, подвергается целесообразно обусловленной релятивизации, как простое средство. Любой обман, любое искажающее превращение вещей в средства господства находит оправдание, если приносит успех в создании и поддержании формации господства и поддерживающего эту формацию человеческого типа. Политическая деятельность в соответствии с автономией этой сферы жизни фактически совершается при помощи инстинктивного благоразумия, которое чаще всего скрывает от самого себя свои собственные правила, потому что это увеличивает его силу и его уверенность

---

ересь (незадолго до смерти философа инициатор гонений на его учение, Бернар Клервоский, формально примирился с ним).

Абеляр оставил автобиографическое сочинение *Historia calamitatum mearum* (русский перевод: История моих бедствий. М., 1959; с приложением нескольких писем и других работ). Сохранилась также переписка Абеляра и Элоизы, вдохновившая многих поэтов и писателей (Вийон, Поуп, Руссо). Другие произведения в русском переводе: Теологические трактаты / пер. с лат. С.С. Неретиной. М., 1995 (Диалектика (Предикамены); Этика, или познай самого себя; Теология высшего блага). (Прим. перев.).



в том, что оно делает именно то, что окажется в эту минуту решающим. Смысл остается прежним: стремление обеспечить за собой власть в структурированной формации господства, отрицая, поскольку случаются конфликты, самобытное право за всем остальным.

Но эта политическая автономия не могла бы противопоставить себя вере в политической борьбе, как самостоятельная сила. В этой автономии должна быть некоторая вера, дающая ей силу убеждения. Церковь проводила столь же благоразумную макиавеллистическую политику, как и светские государства. Только содержание заключенной в политической воле веры может оказаться в конфликте с другой верой: такова воля к жизни в моем народе, честь которого становится для меня безусловной. Эта безусловность погрузилась в историчность моего собственного существа; она чтит другие народы и борется с ними, как противниками, которых она хотела бы уважать. Но как объективно ставшая безусловностью она оказывается врагом той специфической объективности религиозной веры, которая в качестве церкви притязает на универсальное господство (Allherrschaft). Макиавелли хотел отказаться от вечного блаженства, которое дает Церковь, ради единства Италии<sup>1</sup>. Война платоновской Академии против Сиракуз<sup>2</sup> была религиозной войной

---

<sup>1</sup> «дурные примеры курии искоренили в нашей стране всякую набожность и всякое благочестие... вторая причина нашей гибели ... в том, что Церковь держала и продолжает держать страну разобщенной. А единство и благополучие невозможны, если страна не подчиняется одной республике или одному государю, как во Франции и в Испании... Таким образом, сама Церковь была не в состоянии занять всю Италию, но не позволяла сделать этого и другим, почему никто и не смог возглавить страну, а поделили ее между собой многочисленные государи и синьоры, и эта разобщенность и бессилие делают ее добычей не только могущественных варваров, но любого захватчика» (Макьявелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. М.: АСТ; Пушкинская библиотека, 2004. С. 174). Из этого фрагмента видно, что диагноз Ясперса вполне справедлив: при всем признании нравственно-воспитательного значения Церкви Макьявелли действительно отдает приоритет политическому единству (единовластию) в Италии перед соображениями духовно-нравственного порядка. (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Судя по всему, имеется в виду следующее событие. Политик Дион, изгнанный в 366 г. до н.э. тираном Дионисием из Сиракуз, уехал в Грецию, в Афины, где вступил в Академию Платона, с которым был знаком после визита Платона на Сицилию. Посетив Сиракузы повторно в 361 году вместе с несколькими учениками, Платон хотел реабилитировать Диона перед правителем, но не имел успеха. Спевсипп и некоторые другие хотели решить спор военной силой, для чего пытались узнать настроения сиракузян в отношении возможного свержения тирана Дионисия. Правитель узнал об этом, и Платон вместе с учениками попал под подозрение и лишь с трудом сумел вернуться в Афины в 360 году. После этого Дион при поддержке не-

за истинное государство, в котором только и будет возможен настоящий человек. Если поэтому политическую автономию избирают как безусловную, то только в силу некоторой веры, будь то церковно-религиозная или какая-нибудь иная вера. В лишенной же веры борьбе, которую мотивируют нужда и случайность, безусловность веры заменяется эрзацем витальной воли к жизни: такая борьба не создает никакой формации политического господства, но порождают лишь нескончаемое колебание всего и вся между безразличием произвольности и грубым принуждением; они не формируют человека в его государстве, но предоставляют каждое самобытие в распадающемся мире его собственной заботе.

Вера, движущая автономией политической сферы, может разрушить политическую автономию. Товарищество однополчан в войне становится безусловной верностью, свободной от абсолютных обязательств перед той политикой, в которой заключается смысл борьбы армий. Другая граница политической автономии в силу воодушевляющего ее истока безусловности проходит там, где мы предпочитаем гибель существованию в безнадежных условиях (Карфаген), или там, где мы отвергаем выгодную саму по себе политическую игру, как недостойную нашей собственной нации.

В каждом из этих случаев автономия некоторой сферы *хотя и имеет силу объективно, однако относительно экзистенциально*. Подобно тому, как автономии рационального, эротики, политики, хотя и являются самозаконотательными с точки зрения известного ориентирования в мире, однако в то же время пусты, так же обстоит дело и во всех других духовных сферах. В искусстве именно и прежде всего экзистенциальный гений вновь разрушает эстетическую автономию. Он хочет чего-то большего, чем только эстетической правильности форм; он открывает трансцендентное бытие (*offenbart transzendentes Sein*).

Кажется, правда, будто автономия каждой из сфер духа борется за собственную абсолютность. Такая борьба начиналась именем науки, искусства, политики, эротики. Но самозаконотательство автономных сфер духа не составляет источника экзистенциальной силы. Эти сферы могут стать средой для самых различных вер.

---

которых членов платоновской Академии начал приготовления к военному походу на Сиракузы. В 357 году 800 наемников переправились с острова Закинф на Сицилию и заняли Сиракузы, население которых восстало против тирании. Эта кампания и может быть (с большой оговоркой) названа «войной платоновской Академии против Сиракуз». Во всяком случае, сам Платон писал о Дионе, что тот желал освободить Сиракузы и Сицилию от рабства и одарить их наилучшими возможными законами (то есть осуществить платоновское идеальное государство). Сами причастные к походу платоники разделяли такое понимание. По мнению других, мотивом войны и переворота послужило личное честолюбие и властолюбие Диона, для которых платоновская Академия служила только орудием. (*Прим. перев.*)

В случаях подлинной борьбы противостоят друг другу не автономия и вера, а одна вера против другой. Неверие как безверие или пустота экзистенции может, впрочем, опереться при случае на одну лишь автономию; экзистенция может впасть в философское недоумение о самой себе, если она говорит о самозаконодательстве некоторой сферы, но понимает под нею присущую этой сфере веру.

Если *самозаконодательство автономных сфер не безусловно*, то оно, однако же, и *не безразлично*. Законы этих сфер никогда нельзя нарушить, не причинив вреда. Наше бытие в существовании отдано во власть подобного рода нарушениям, не только в конфликтах норм, конкурирующих между собою на одном уровне как множественность сфер, но подлинно явственным образом – только в сознании первенства экзистенциального истока перед этой автономией. Если же нарушение закона требует исцеления, то требует все же не безусловно: напряжение становится углублением проявляющегося в нем бытия. *Рациональное противоречие должно быть устранено*, но без ущерба для содержания фактического исследования, которое это противоречие даже движет вперед, не целью ослабления самосознания, которое, скорее, только пробуждается этим противоречием. *Политический убыток жизни* должен быть возмещен, но не так, чтобы для этого возмещения уничтожалась честь того бытия, которое приходит в себя в этой формации политического господства, – скорее, эта честь самобытия обретает основательность лишь там, где подчиняет необходимое своим категорическим условиям. *Дурной вкус должен быть преодолен*, однако не так, чтобы в этой корректности утрачивалась всякая гениальность, – ибо эту последнюю, напротив того, только это напряжение духа увлекает к самым глубоким и откровенным из возможных для нее выражений. *Оскорбления эротической автономии* необходимо избегать, однако не так, чтобы из-за этого погибала любовь; скорее, там, где эротика, при условиях безусловного, становится выражением любви, достигающей в напряжении жизни духа наибольшей возможной для нее глубины, – там можно стерпеть даже и недостаток играющей красоты.

Вера, вступающая в автономию духовных сфер, неуловима взгляду никакого ориентирующего рассмотрения этих сфер. В последовательности сфер сама вера не встречается. Автономия философствующей жизни была бы безусловностью веры, которая не становится замыкающейся в объективности смысловой формации, но противостоит в своем движении всем подлинным сферам духа как тому, в чем она сама является, потому что нуждается в них всех для своего осуществления. Ее объективная автономия есть уже не вера, но логическая последовательность, оформление в образах (*bildhafte Gestaltung*), закон долженствования, общественный порядок жизни и т.д.

Но если *философия*, как самопросветление безусловного, *сама понимается как сфера*, то в этом случае ее улавливают уже в ее

уклонившейся форме (in abgeglittener Gestalt ergriffen). Исток, в котором впервые обретают свою жизнь все сферы как формации смысла, не может сам быть сферой. Он не становится отдельной сферой, даже если прямо объемлется нашим сознательным взглядом. Исток всегда остается словно бы у нас за спиной.

Безусловное есть всякий раз одно, а потому не все! Духовных же сфер существует несколько, и все-таки они могут охватывать собой все, что в качестве духа стало доступной пониманию формацией смысла. Экзистенция, начиная с ее первого решения как явления, соотносит свое существование в мире со своей истиной. Она признает автономию сфер в их множественности лишь как относительную, и в случае конфликта разбивает все формы всеобщего. Только единое, которое никогда не может быть высказано в окончательности, экзистенция знает как абсолютно серьезное в себе. Она не является действительной в тех или иных сферах духа, но служит своему единому Богу. Его она знает не иначе как только в акте осуществления того, что для нее безусловно. Поскольку он не становится объективным, но его только ищут и вопрошают в исполнении экзистенции, его ответы бывают поняты в существовании лишь отчасти и в тайне. Даже и этот масштаб безусловности не может быть реализован как окончательный; скорее, последний облик, в котором он является нам в историчности нашей экзистенции, это то, что во времени нет никакого совершенства для того, что есть как единственное.

Философия, как самоудостоверение единого в существовании, становится *высказанным мыслительным образованием* (wird zum ausgesagten Denkgebilde) и тем самым подчиняется условиям рациональности. Но таким образом она уже не является или еще не становится самой собой, потому что, как налично существующая, она остается лишь в форме всеобщего. Однако как истина философия есть единая, безусловная истина, которая овладевает в экзистенции ее бытием из истока.

Философия *не может служить средством* для другого, не приходя оттого в упадок. Кто задает вопрос о пользе философии, тот имеет в виду уже не саму философию, но уже в самом намерении задать свой вопрос лишает философию ее существа. Философия есть исток. Я пребываю в ней сам, или, чуждый ей, только смотрю на нее извне. Исходя из нее, я могу обращать свой вопрос ко всему; она же, будучи открытой и незавершенной как процесс, есть самоудостоверение являющейся себе в существовании возможной экзистенции. Не обосновываемая ничем, не допускающая себе оправдания именем какой бы то ни было цели, она есть то единое, которое все же не все, хотя оно и обращено к подлинному бытию как своей безусловной субстанции.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### *Форма существования философии*

*Ситуативно необходимый для экзистенции в существовании характер философии*

1. Теснота существования и целое;
2. Простота;
3. Философия, как промежуточное бытие;
4. Философия, как попечение о самом себе.

*Философия и система*

1. Система в науке и в философствовании;
2. Многозначность смысла системы в философствовании;
3. Система в ситуации существования во времени;
4. Вопрос об истине в систематике собственного философствования.

*Философия и ее история*

1. Присутствие прошедшего в настоящем;
2. Усвоение;
3. Учение и школа.

Философствование действительно в исполнении индивидуальной жизни: человек, как возможная экзистенция, мысля, становится *философом*. Философствование, как духовная формация, становится в произведениях мысли философией: хотя философия должна иметь действительность как единая философия данного самобытия, однако она не замкнута ни объективно, в известном предмете, ни субъективно, в некоторой эмпирической индивидуальности, но хочет стать тем объемлющим целым, которое называется системой. Индивид, хотя всегда бывает истоком, но не стоит в начале, принадлежит к некоторой *философской традиции* (*philosophische Überlieferung*), как миру мысли, в котором, как вновь пришедший, он впервые находит себя самого.

Таким образом, существование философии есть прежде всего дело отдельного человека, в качестве которого она должна иметь свой *характер, необходимый в силу его ситуации в существовании*. Затем, философия, как формация мысли, в ее сосредоточении на едином, есть становление *системы*. И наконец, во вспоминающей коммуникации философствования она действительна как история философии.

## Ситуативно необходимый для экзистенции в существовании характер философии

**1. Теснота существования и целое.** – Философии должно быть возможно иметь насущную действительность в *одном* человеке и на протяжении *одной* жизни. Если это требование не будет выполнено, исчезнет сам смысл философствования.

В науках индивид участвует своей работой в процессе исследования, объемлющем и превосходящем рамки его существования; он может специализироваться, избрать себе особую науку, а в этой науке, в свою очередь, известные особенные проблемы. Ему нет необходимости взирать на конец жизни, и он может жить с сознанием того, что придут другие и продолжат труд исследования, так что его собственный результат, будучи использован ими, устареет. Он был только условием возможности для того нового, в которое он входит как часть. Но действительность *философствования* налична не в объективном результате, а как установка сознания. Правда, когда философствование высказывает себя, в этом всегда есть нечто окончательное. Но это делается только для утверждения возможности пробудить других индивидов, к которым обращается в слове это прежде бывшее бытие.

*Исследователь* предпочел бы сделать в бесконечном потоке утверждений один крохотный шаг действительного познания, нежели участвовать в этом потоке, предлагая ни к чему не обязывающие обсуждения вымышленных возможностей. Но *философ* решается на болтовню, в которой не существует объективного различия между подлинной речью из философствующего истока и бессодержательной интеллектуальностью. В то время как человек, как исследователь, располагает для каждого из своих результатов всеобщезначимыми критериями оценки и находит удовлетворение в понимании неизбежной необходимости их значимости, человек, как философ, находит для различения пустых речей от речей, пробуждающих экзистенцию, лишь некий неизменно субъективный критерий своего собственного бытия. Поэтому этос теоретической работы в науках и в философии коренным образом различен.

Поскольку в философии, в противоположность науке, невозможен существенный прогресс познания, от философии требуют, чтобы она была целой; в противном случае ее вовсе не существует. Этот риск оказывается вынужденным, ибо индивид во всей конечности своего существования оказывается принужден объективировать для себя целое. Ибо все мои дела, если только они должны сохранить смысл для меня, должны стоять в отношении к *некоторому целому бытийных содержаний* (Denn all mein Tun, wenn es für mich Sinn behalten soll, muß zu *einem Ganzen an Seinsgehalt* in Beziehung stehen). Хотя это целое и может присутствовать в кон-

кретной деятельности и в частном исследовании как смутное побуждение; но в надежно непрерывную последовательность осознающей себя жизни оно вступает лишь там, где объективирует себя. В этом случае оно может, правда, служить рамкой для каменеющего порядка всякого знания и всякого действия, но высказано в *изначальности* может быть только как выражение того или иного абсолютного сознания, чтобы просветлить себя, будучи поставлено под сомнение в сообщении и дискуссии. В нем от одного к другому, в непрерывном течении времени, возгорается (*entzündet sich*) возможная экзистенция.

То, что экзистенция в своем существовании как жизнь *ограничена*, как во времени, так и в обширности данной ей природы, не является существенным для науки, смысл которой – в движении вперед, в которое индивиды только вносят каждый свой вклад, а поскольку сущность науки имеет объективный характер, индивид в сравнении с этой сущностью делается чем-то безразличным. Но для философствования это ограничение существенно. Здесь оно, как ограничение существования экзистенции, есть не теснота, за пределом которой есть дальнейшее, но *форма существования вообще*, которая одна известна нам и которую мы только и можем представить себе. Выход за границу, – при посредстве истории, которая в воспоминании может дать мне почувствовать себя как дома в разных тысячелетиях, и через отношение к существованию других в их истоке, из которого прикасается ко мне то, что не есмь я, – не означает исхода (*Hinausschreiten*) из ограниченности моего конечного существования. Даже достигнув идеального совершенства исторического воспоминания и насущной в настоящем коммуникации, и универсальным образом отмерив собственными шагами возможные горизонты ориентирования в мире, я смогу только прийти к себе как самобытие, но не смогу отменить этого последнего в некоем целом бытия вообще. Скорее, напротив, образ этого целого в своей обманчивой наглядности станет соблазнять меня тогда отказаться от самобытия, утонув в ничто.

Поскольку ограниченное знает себя как в истоке самостоящее, хотя и сотворенное самим собою, а потому философствование должно войти в жизнь, как мыслительная формация в одну голову, то, если уж каждый должен составить целое, он может сделать это лишь в таком виде, в каком предстает ему оно в явлении его собственного существования. В качестве такого целого оно непередаваемо уникально. Целое философии не есть также *целое, составленное из тех целостей*, которые мы могли бы собрать из ее истории; ибо экзистенции, с их философскими образованиями, *не суть части* или *звенья* какого-либо известного целого. Они не могут стать элементами в каком бы то ни было разделении труда, в котором возводилось бы здание единой философии, но должны оставаться сущими друг к другу истоками, последнее основание которых, как

единое, лежит в неисследимой трансценденции. Каждый возводит целое, которое есть для него целое и становится доступным для возможной экзистенции. В науках целым можно пренебречь, потому что оно предполагается находящимся в самом прогрессе исследования, как лежащее в бесконечности. В философствовании целое всякий раз должно становиться *насущно действительным*, поскольку целого вообще здесь не существует.

**2. Простота.** – Из тесноты существования и необходимости становления в целое (*Ganzwerden*) в самоуверении экзистенции в ее явлении следует предъявляемое к форме всего мыслимого философски требование простоты.

Эту простоту не нужно смешивать с той простотой, которой справедливо требуют для *доступности* известного, для подвластности вещественного, для правил движения, для технической подручности вещей. В этом смысле простота понимается там, где, например, желают краткости книг, сведения изложения к наиболее понятным в дидактическом отношении моментам. Эта простота – отличная вещь для всего того, что по своему смыслу остается доступным и в упрощении, для всего чисто предметного, чувственно воспринимаемого и всего общезначимо и идентично мыслимого рассудком. Здесь оправдана та дельность, которая хотела бы избежать обстоятельности изложения.

*Простота*, как дидактическое упрощение, превратилась бы, однако, в качестве объективного *философского* сообщения в пустую схему. Напротив того, к философскому сообщению предъявляется требование – найти такое выражение, которое не вводит в заблуждение неистинной простотой, представляя как предмет научения то, что действительно лишь, поскольку исполнено (*indem er als lernbar hinstellt, was nur als vollzogen wirklich ist*). Философская простота есть как бы естественная достоверность в решительности абсолютного сознания как ясного присутствия во всякой мысли и как рационально неисследимой однозначности внутренней деятельности (*die gleichsam natürliche Gewißheit in der Entschiedenheit des absoluten Bewußtseins als klare Gegenwart in jedem Gedanken und als die rational unergründliche Eindeutigkeit des inneren Handelns*). Эта простота, как истинная простота, не является вневременной и не может быть идентично повторяема. Она составляет редкий результат напряжения целой жизни. Нужна вовлеченность всего существования, чтобы обрести эту истинную простоту, которая не есть упрощение. Философская простота – это простодушие мысли из истинного экзистирования (*Philosophische Einfachheit ist die Einfalt des Denkens aus ursprünglichem Existieren*). Между тем как в науках простота того, что стало отныне легко доступным, достигается на пути, ведущем через пространственные рассуждения, которые в конце концов отпадают, как леса, поскольку были только средством для исследователя, нашедшего с их помощью сделавшийся отныне простым



путь работы, философская простота есть итог исторического пути наполняющего свой мир экзистирования. Она есть не мыслимое в простой форме как известное, но простота как акт высказывания бытия, которое нашло слова, сами по себе неисчерпаемые. Она – простота в существовании человека, который обрел себя путем философствования (*das Einfache im Dasein des Menschen, wenn er im Philosophieren sich gewonnen hat*). Она не есть простота, как единообразное упрощение (*Vereinheitlichung*) картины мира, – скорее, она сама требует отмены подобной картины мира, – но простота, как бытийная достоверность некоторого самобытия в существовании без границ, простая скромность (*Schlichtheit*), для которой всякое явление словно бы должно удалиться, чтобы освободить место для сущности. Если, например, язык Канта знает сложные конструкции предложений, пользуется множеством терминов и оперирует определенным логическим аппаратом, то все же то, что он говорит, не только отличает простота истинного, но и то, как он это говорит, в самой запутанности отмечено совершенством скромной простоты формы.

В формациях философской мысли есть истина там, где спешный ход через целое (*Eilen durch das Ganze*) оказывается столь же необходим и возможен, как и пребывание в каждой отдельности уже приносит исполнение. Философские сообщения обладают той простотой, что мы в каждом предложении находимся в стихии философствования, и целое становится единым с индивидуальной личностью.

Но философия, желающая стать простой и прозрачной при помощи сугубо интеллектуального мышления в форме специальной науки, именующей себя этим гордым именем, оказывается фатальным образом принужденной снова и снова уничтожать в себе именно эту философскую простоту. В то время как простота философствования сосредоточивается в таких неисчерпаемых первословах, как идея, дух, душа, субстанция, экзистенция, мир, – научная философия ведет постоянную борьбу против первослов, чтобы оставить себе в итоге только допускающие простые дефиниции рациональные знаки фиксированных и конечных понятий.

В силу особенностей ситуации философствования, простота его необходимо имеет тот характер, что в непрерывности его насущной действительности эта простота все же никогда не может прийти к совершенству законченности. В каждом отдельном случае она через перемены вступает в живое исполнение. Философствование существует уже в зачатке и становится действительным только в *целой* жизни; оно есть раскрытие этой жизни, а не предстоит уже как простота (*Simplizität*) мгновения. Оно, как вопрос и первый ответ, доступно уже для ребенка, и еще сохраняет свою глубину для старца. Во всякое время уже целое в себе, оно не остается неизменным как знание о себе, но, пока длится жизнь во времени, всту-

пает во все новые кризисы силою не знающего успокоенности вопрошания. Казалось бы, скромная простота философской истины и неутолимая воля к безграничному постижению бытия в существовании взаимно исключают друг друга; но то и другое составляют единство в осуществлении индивидуальной жизни. Поэтому в произведениях философа имеет свое значение и самое раннее, и самое позднее, – имеет значение, правда, не затем, чтобы мы могли видеть, как это произведение возникло, но как истина этой экзистенции, которая получает свое выражение только в последовательности целой жизни, хотя это и не значит, что самое позднее есть в ней единственно истинное. И все же философская простота никогда не бывает чем-то законченно готовым, которое мы могли бы предъявить другому или чем могли бы владеть в знании. Даже в творениях самых подлинных философов она присутствует далеко не везде.

Трудность достижения истины в простоте философствования состоит не в том только, что нам нужно знать столь многое, и что теперь уже никто не в состоянии совладать со всем множеством знаемого в его запутанных сочетаниях. Трудность заключается в том, что простота философствования действительна не только в мышлении, но и в самом мышлении достигается только на основе *простоты поведения и фактической духовной жизни*. Никакому существованию не только невозможно охватить весь доступный исторический опыт, но невозможно и вступить в коммуникацию со всем множеством действительных в настоящем экзистенций. Эмпирически окружающее нас есть исчезающе маленький фрагмент возможного. Находящаяся в нашем распоряжении, в тесноте существования, мера личных сил может быть растрчена впустую; тогда мы по произвольному усмотрению занимаемся случайными содержаниями, общаемся со всеми людьми, которых мы только встречаем. К простоте ведет интуитивный выбор: безусловное избрать настоящее, действительно принадлежащее к моей личности, столь же возможно, как и пройти мимо него; умение ждать так же реально, как и мгновенная решительность. Этого не даст никакой рассудочный план, однако рассудок создает ту среду, в которой возможность экзистенции получает свои решения, завоевания или упущения. Какие люди войдут в мою жизнь, – это бывает определяюще важно для меня, как глубина простоты существования, когда из бесчисленного множества людей лишь очень немногие в течение всей жизни знают, что взаимно и тесно связаны. Какие книги я продолжу читать, а какие читать не стану, какого рода деятельности стану искать для себя под воздействием тех минутных впечатлений, которые в своей нескончаемости и случайности проходят через жизнь каждого из нас; и наконец, какого философа я выберу, чтобы углубиться, прежде всех прочих, именно в его труды, – все это вместе есть путь простоты экзистирования, который мы не вправе рассеи-

вать в произвольных избраниях. Простота, в научном и философском мышлении, – это принцип руководства, в отличие от слепой мыслительной работы, которой все предметы и проблемы представляются объектами изучения, находящимися на одном уровне, как будто бы их следовало просто переработать, тогда как ведь на самом деле работа может иметь разумный смысл только там, где она направляется целеполаганием обретающей простоту философской жизни.

**3. Философия, как промежуточное бытие.** – Философствование, пусть оно и осуществляется в *одной* жизни, никогда не может, оставаясь истинным, обрести целостность как мыслительная формация. Ибо философия, как высказанное в слове мышление, существует *между* прошедшей действительностью, просветляющей себя в ней, и будущей действительностью, становящейся возможной благодаря ей. Она не самодостаточна, как творение, в котором человек может предаться покою и отдыху в блаженной вневременности, она есть, напротив, лишь функция, как призыв или удостоверение. Как таковая, она приходит впоследствии, чтобы дать уже не существующей действительности знание о себе и посредством воспоминания сблечь в бытии эту действительность. Гегель говорит, что она – сова Минервы, начинающая свой полет в сумерках, когда эпоха приходит к концу<sup>1</sup>, – или же она предшествует, чтобы прорицающим указанием пути сделать возможной новую действительность, – Ницше называет ее молнией, от которой загорается новое пламя<sup>2</sup>. Но это – не две существенно различные философии; философствование есть и то, и другое в одном; через просветление прошедшего и существующего оно ведет к избранию действительного среди возможного; причем не в области конечного как такового, где эту функцию промежуточного бытия выполняет забота о существовании, но в экзистировании перед своей трансценденцией

---

<sup>1</sup> «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 56). (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Нам не удалось обнаружить у Ницше афоризма дословно такого содержания. Уподобление живой мудрости грозовой туче, чреватой молниями, находим в «Так говорил Заратустра»: «Моя мудрость собирается уже давно, подобно туче, она становится все спокойнее и темнее. Так бывает со всякою мудростью, которая должна некогда родить *молнии*» (Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990. С. 209) Здесь же молнии уподобляется явление «сверхчеловека»: «Но где же та молния, что лизнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам? Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он – эта молния, он – это безумие!... Смотрите, я провозвестник молнии и тяжелая капля из тучи; но эта молния называется сверхчеловек» (Там же. С. 9, 11). (Прим. перев.).

в явлении временного, которое, будь оно прошлым или будущим, снимается в этом экзистировании, становясь вечностью подлинного бытия.

Такое снятие совершается, следовательно, не в самой по себе философии уже как мыслительной формации, но только в ее воплощении. То, что философия есть некое «между», означает в то же время, что она может обладать истиной только в целокупности отдельного человеческого существования, и не вправе ожидать ее в выходящем за рамки этого существования будущем. Философствование, будучи изначально неким мышлением как экзистирующей жизнью, хотя и отвлекается совершенно необходимо от своей ситуации и безусловной деятельности в этой ситуации, чтобы в качестве мышления задуматься о самом себе, сравнивать, отличать себя, тем самым проверять себя и безгранично распространяться. Но с этим отвлечением оно теряет в силе экзистенциального исполнения то, что что выигрывает в широте возможного и необязательного. Оно сохраняет в себе сознание того недостатка, что становится подлинно истинным только будучи обратно переведено в деятельность в настоящем. Ибо, будучи как дело одного лишь мышления незавершенным, философствование, как высказанная в слове мыслительная формация, имеет некоторую площадь разрыва (Bruchfläche), которая замыкается только в единении с жизнью личности, будь то в воспоминании или в осуществлении, однако же так, что само по себе воспоминание есть не окончание, но основа для нового осуществления, а осуществление – не начало из пустоты ничто, но исторически вспоминающее избрание будущего.

Воплощение в осуществлении *объективно* направлено к некоторому самоотношению, исследованию, созиданию, действию, *субъективно* же – к некоторой внутренней установке, некоторому знанию о бытии, покою в беспокойстве. Как действительность оно каждый раз есть нечто определенное, которое, однако, как конечное существование в своей основе непостижимо. В науке, например, предметно изученное хотя и является ясным, но то, почему его изучали, сознание смысла, первый набросок известной мысли, – это исток, а в нем наука становится философствованием. Это философствование воплотилось здесь в исследовании, посредством которого оно осветило некоторое существование в мире, так что то, что является в нем научным познанием, имеет в подобном случае самостоятельную ценность независимо от его истока в самобытии исследователя.

**4. Философия, как попечение о самом себе** (Kümmern um sich selbst). – Действительность, в которую воплощается философствование, есть самобытие индивидуальной личности. Философствуя, я пребываю у себя самого, а никогда не просто при некоторой вещи. То, что философствование есть попечение о себе самом, следует из ситуации существования. В этой ситуации я не станов-

люсь для себя предметом, как именно я сам, но, стремясь пробиться к истоку, не могу отвлечься от себя самого, но всегда, как только пытаюсь совершить это, словно попадаюсь самому себе на дороге. Если я встречаю себя подобным образом, то уже не существую как я сам, но только хочу стать, философствуя, тем, что я есмь как возможность. Ибо в существовании как таковом я еще не имею подлинного бытия, как некоторой данности, но только пробиваюсь к нему в самобытии своей свободы, в принятии решений о том, что я делаю и что я в силу этого есмь.

Самобытие существует в жизненной ситуации только в коммуникации, от самых легких соприкосновений, разгорающихся огнем действительности только один-единственный раз, вплоть до такой общности, в которой становление самости возможно только благодаря другой самости во взаимности общей жизни (*in welcher Selbst nur durch das andere Selbst in Gegenseitigkeit eines Lebens wird*). Поэтому философия, высказанная в известное время, может быть лишь *результатом коммуникации беспокоящегося о себе самобытия* (*Resultat der Kommunikation um sich bekümmerten Selbstseins*), в необозримом множестве людей, здесь и там находящихся язык для выражения, находясь в подобной же ситуации. Поэтому философия, как формация, в своем истоке принадлежит многим, и отдельный человек, высказывающий ее, просто приводит в связно-отчетливую форму то, что уже существует в анонимности; быть может, он и усиливает его, придавая резкость и широту его выражению. Немногие великие философы создали мыслительные построения, которые означают невероятный скачок в движении мысли, но и они также сделали это потому лишь, что были представителями своего времени, которое прежде них могло в лице своих лучших людей узнать себя или себя отвергнуть. Существует эта общность, не отменяющая самобытия личностей, но впервые позволяющая ему прийти к себе. То, что бывает в каждом случае единым, и что, однако, никогда не существует в целостности, но выступает в явлении лишь косвенно и учреждает общность, остается в то же самое время скрыто от нее. Философ высказывает от своего лица то, что думают многие. Однако всякий слышащий это вновь мыслит от своего лица в некотором исполнении бытия, которое не есть всеобщее исполнение, однако есть то, что существенно для истины.

Поскольку философствование есть попечение о самом себе, становится возможен упрек, гласящий, что тот, кто философствует, всегда говорит только о себе. Это в самом деле верно, но, вопреки тому, что желает сказать в своем недоразумении дела подобный упрек, это верно не о той эмпирической самости, которая могла бы быть предметом психологического и психиатрического анализа, но о самости как возможной экзистенции, — этом истоке всякой мысли, которую желает услышать тот, кто ищет философии. Ибо, фило-

софствуя, я преодолеваю себя как лишь эмпирическое существование и как возможная экзистенция ищу другой экзистенции, чтобы вступить в коммуникацию с нею. Правда, здесь есть опасность подмен в срыве к дурной персональности коммуникации, увлекаемой инстинктоподобным любопытством, чтобы словно проглотить другого как психологический предмет, к привязанности к другому при отрицании себя самого, к сенсации, ищущей мнимого сознания себя самого в утверждении авторитета для других, и т.д. Но философскую мысль невозможно мыслить безучастно, как научную, если только мы не превращаем ее в пустой материал мышления, который лишь внешне продолжает мыслиться тогда как составная часть учения. Философская мысль затрагивает и возвышает нашу самость, даже если эта мысль нашла для себя спокойную деловитость языкового выражения, без которой она не может сделаться ясной. Вместо упрека в том, что философы всегда говорят о себе, нужно сказать так: тот, кто философствует, говорит о самобытии; кто о нем не говорит, тот и не философствует; он вводит в обман, потому что он вовсе не присутствует в мысли сам, но замыкается от нас (*wer philosophiert, redet vom Selbstsein; wer das nicht tut, philosophiert auch nicht; er täuscht, weil er gar nicht dabei ist, sondern sich verschließt*).

### Философия и система

*Мышление* уже от природы систематично: оно не застревает в самом начале на одной мысли, и не просто ставит мысли одну рядом с другой, но направлено на их отношение между собою и не успокаивается, пока не будут исчерпаны в обозримом порядке все возможности сочетаний мыслимого. *Философствование*, как объемлющее мышление в одном-единственном смысле, направлено на целое как таковое, которым оно хотя и не обладает как предметом, но в котором оно хотело бы удостовериться *при посредстве формы целого, как системы*.

Однако философствование не может без остатка исчезнуть ни в какой системе; оно становится системой, лишь поскольку знает, что система есть *принадлежащая ему сторона всеобщего*. Смешать себя с системой означало бы смерть философствования, поэтому оно изымает себя обратно из всякой системы (*nimmt sich wieder aus dem System zurück*). Оно остается в борьбе с системой, в качестве которой оно порождает себя в мысли. Разрушение всякой системы есть *принадлежащая ему сторона действительности* присущего в настоящем мышления некоторой самости.

Если философствование – это путь, благодаря которому я освобождаюсь от оков, делаю возможной и избираю свою свободу, то мыслимому в нем можно задавать вопрос о том, окрыляет ли оно или ослабляет меня в моем искании. Существование как действи-

тельность изолированного самобытия в своем мире подобно тюрьме, но вдохновенный взлет мыслящего из этого существования может привести его в систему мыслимого как в новую тюрьму. Для конструкции бытия, которая выдает себя за абсолютную истину, не осталось бы никакой свободы: в ней меня неизбежно должна одолеть угнетающая теснота. Свобода же требует осмотрительной сдержанности по отношению ко всему, что мы мыслим, и чем она может владеть, в самом деле, только силою тех или иных определенных методов, не исчерпываясь без остатка в одном-единственном таком методе. Она, мысля, пребывает *при них*, но не абсолютно *в них*. В системе, к которой философствование, как мышление, все же постоянно должно стремиться, оно обмелело бы, если бы пришло к завершенности. Истинное философствование хочет идти по путям, на которых в конце видит крах своей воли к знанию; оно желает не давать исполнение уже через познание, но создавать пространство для свободы; в конце концов, в любой систематике оно, как система, будучи в истоке целым, остается все-таки фрагментом. Таким образом открывается возможность удовлетворить наивысшему притязанию свободы: двигаться вперед в открытости миру, найти себя самое в овнутренении экзистенции (*Existenzverinnerlichung*), искать основы в своей трансцендентной глубине. Это притязание, неотменимо истинное как явление в незавершенном оремененном существовании, похоронило бы нас, став знаемой истиной в системе.

**1. Система в науке и в философствовании.** – Система в науке есть, *формально*, целое внутренне связанного познания, становящееся предметом знания. Для этого требуются предпосылки, из которых исходит система: способ выведения одного из другого и тотальность всех возможностей материала, так чтобы вывод мог достигнуть некоторого конца; система по своей форме должна быть замкнутой благодаря тому, что в ней уже приготовлено место для всякого вновь привходящего элемента ее материала.

Система есть во всех науках. Принципов может быть много или немного, вывод может сократиться до всего лишь упорядочивающей группировки, замкнутость системы может свестись к весьма всеобщей, незаконченной схеме.

Система может быть системой предметов знания, или системой методов, при помощи которых познание овладевает своими предметами. Ученые ищут естественную систематику, заключенную в самих вещах: систему законов природы из одного принципа, систему форм действительных вещей, систему психических и общественных сил и т.д. Истинная система означала бы достигнутое окончательное познание соответствующей предметной области. Поскольку такой системы не находят нигде, но она всегда остается бесконечной задачей, науки находят всякий раз только относительную систему, которая между произвольным наружным порядком

вещей и утопически мыслимой предельной системой предмета представляет собою приближение по пути к этой последней. Но если с появлением системы легко может возникнуть обманчивая уверенность в том, что мы овладели окончательным познанием, то все-таки научное познание во всякой своей системе имеет дело лишь с некоторым опытом, который оказывается у него в руках как его полезное средство. Вместо того, чтобы подчинять себя системе, познание науки посредством не знающей эмпирического завершения проверки этой системы до бесконечности видоизменяет ее.

Правда, и *система в философствовании*, поскольку она есть форма мыслимого как всеобщего, также не есть что-либо иное. Однако она имеет радикально новый смысл, поскольку она желала бы овладеть самым бытием, по ту сторону всякой предметности, но при этом не может устоять в качестве науки. Система философствования становится функцией свободы. В науках интеллектуальная свобода сознания вообще противостоит системе как попытке, которой она пользуется как своим орудием. В философствовании же, как работе просветления себя самого (*Sichselbsterhellen*), свобода не настолько отделена от своего мыслимого, чтобы она могла использовать свою собственную систематику сугубо технически. Так же, как систематика в науках означает приближение к естественной истинной системе самой вещи, так систематика в философствовании, чем она подлиннее, тем менее укоренена в предметной дельности, но тем решительнее опирается на исконное сознание бытия. В силу этого оно, на взгляд извне, имеет значение выражения и оказывается в своих результатах стилем мышления некоторой самости. На взгляд же изнутри оно заключает в себе единственную в своем роде истину; мыслящий хотя и позволяет систематике стать в качестве объективной формации технической возможностью, и тем самым отступить на известную дистанцию от него самого; но таким образом она утрачивает для него то содержание, которое было для него несомненно как истина. Однако мыслящий отстраняется только от продуктов этой систематики в их высказанной в слове понятийности, но не от самой системы, с которой, напротив, он как исток тождественен. Таким образом, система в философствовании уже не есть более только схема некоторой объективной формации, и не есть также лишь истинная систематика некоторого предметного познания, но есть сама свобода, которая приходит в ней в сознание. Система в ее объективации становится ясностью самобытия самого по себе, но становясь отвлеченной как сугубо объективная система, она опускается до полезного и заучиваемого.

**2. Многозначность смысла системы в философствовании.** – Система играет в философствовании неодинаковую роль. Будучи словно бы возможна на различных уровнях, она всякий раз имеет особенный смысл. Философия, как мыслительная формация, подразделяется на части и имеет в своем составе системы, кото-



рые она объемлет как целое, так же как и сама она, как целое, становится систематической в силу избрания известного принципа. Если рассматривать отдельные философии, как произведения, то можно представить типологию их систематической формы:

а) Философская система – это *объективная конструкция бытия, как мироздания (All)*, в его основании. Как таковая, она изначально есть метафизическое чтение шифра существования, а ее предмет – трансцендентное бытие; тогда, утрачивая исток, она может обрести значимость как гипотеза в партикулярном, научном познании существования, которое, однако же, всякий раз описывает только некое особенное бытие;

б) Философская система становится *формой всестороннего ориентирования* в мире и в категориях и методах познания. Как таковая, она есть всеобщая форма преподавания (*des Lehrens*), ни к чему не обязывающее, не то чтобы неистинное, но еще не положительно истинное, а потому неудовлетворительное и все же непременно необходимое упорядочивание унаследованного и возможного. Это – подобающая, научная систематика в логике и психологии, а не в самом философствовании, которому она должна служить;

в) Философская система желает быть в мышлении *формой явления веры исторической экзистенции*. Как таковая, она есть всякий раз неповторимо своеобразная форма, объективное обрамление которой хотя и встречается нам, как правило, во втором типе, но подлинное содержание которой, находящееся в непрерывном ряду коммуникативного становления собою, есть некоторый незаменимо уникальный язык. Таковы великие формы философствования, таковы же, если они истинны, и малые его проявления, таково всякое подлинное, не просто играющее, философствование, даже если оно не находит для себя исторически действенного выражения и, не создавая новых мыслительных построений, только сама говорит в существовании со встречающимся ей, как экзистенция к экзистенции.

Из этих форм системы только вторая является в своей бесконечной подвижности и универсальности логически отчетливой для всякого рассудка. Первая же и третья таковы, что в них, как всеобщих, получает слово нечто иное, абсолютно историческое; в первой форме это – шифр бытия трансценденции (*Chiffre des Seins der Transzendenz*), а в третьей – призыв возможности экзистенции (*Appell der Möglichkeit der Existenz*).

Систематика, которая высказывает *экзистенциальное сознание бытия* и в то же время творит его, является для нас самой изначальной систематикой: она исходя из жизненной ситуации принимает решение о пути возможной экзистенции, который есть одновременно мышление и внутренняя деятельность (*sie entscheidet aus der Daseinssituation für mögliche Existenz deren Weg, welcher Denken*

und inneres Handeln in einem ist). Если бы *бытие* в его вечности могло быть предметом и исходом для нашего философствования, то его систематика была бы единственно истинной систематикой. Эта система привела бы философию к окончательному завершению, так что философия перестала бы тем самым быть философствованием, как стремлением к знанию подлинного бытия, чтобы стать мудростью, как обладанием таким знанием. В подобной системе философствование предвосхищает в своем существовании во времени то, чем оно могло бы овладеть в конце времен, но что теперь пытается лишь читать одно мгновение как шифр, в хрупкой, историчной его форме.

**3. Система в ситуации существования во времени.** – Поэтому систему в философствовании следует понимать по объему ее возможностей только в ситуации существования во времени, в которой единственно и встречается и может иметь смысл философствование. Ибо экзистенция всегда пребывает только в пути; она потеряла себя, если воображает, что достигла цели. Не существует вневременного бытия, которое бы нужно было только постичь в мысли, чтобы избежать беспокойства возможностей решения; не существует раз навсегда правильного образа жизни (*die richtige Lebensführung für immer*), которому мне достаточно лишь следовать, чтобы принимать правильные решения, или абсолютной истины, как такого известного, под которое мне достаточно просто подвести то, что я есмь и что я делаю. Мы существуем в мире, мы сами суть мир и никогда не бываем абсолютно противопоставлены миру. Мы становимся в нем тем, что мы есть, в том историческом положении, которое – наше собственное положение, никогда не бывает одним для всех, и никогда – просто во всякое время таким же. Абсолют действителен для нас во времени, а потому в исчезновении, все лишь невременное относительно, как просто правильное, просто всеобщее, просто имеющее силу. То, что абсолютно для нас, всегда еще не решено; ему, как явлению во времени, всегда еще только угрожает опасность (*noch gefährdet*). Поэтому философствование – это мышление, которое не может окончить все в завершенной системе, но может при помощи систематики ориентировать, просветлять, и, может быть, обнаруживать истину, чтобы готовить к осуществлению, создаваемому из экзистенциальной возможности, но отнюдь не предвосхищаемому. Философствование в опасности экзистирования есть всякий раз удостоверение акта преодоления (*Vergewisserung des Überwindens*), но никогда не преодоленность (*das Überwundenhaben*), в качестве которого философия предстала бы в завершенной системе.

Из этой ситуации делается понятной *исконность систематики*, которая *разрывает бытие*, не будучи в состоянии вновь связать его в единое. Эта систематика есть светлость сознания бытия, ко-

торое, как являющееся себе в существовании, признает то, что в нем неизбежно:

*Нет никакой системы существования, ибо мир уже сам по себе разорван и незамкнут, и становится единством лишь в отдельных перспективах.*

*Нет, далее, и никакой системы экзистенции, ибо экзистенция есть только с другой экзистенцией, при том что экзистенции нельзя охватить единым взглядом с некоторой внеположной точки зрения; но историчность экзистенции включает в себе неисчерпаемые возможности, бесконечна и необозрима.*

Наконец, *нет и никакой системы трансценденции, потому что трансценденция доступна только для экзистенции в существовании, в форме, которая и сама, в свою очередь, исторична, в которой она, как Единая, может быть экзистенциально постигнута из свободы, при том что все отнюдь не может быть постигнуто нами во времени из этого Единого.*

*Эта разорванность сама служит истоком некоторой систематики, хотя она всегда и отменяет систему. Эта систематика не есть такая система, которая бы различала только отдельные области объективно фиксированного бытия, с тем чтобы затем возделывать саму по себе каждую область, но систематика трансцендирования. Эта последняя не есть чистая форма порядка, получаемая при помощи партикулярных методов, но изначальная форма (Ursprungsform); в ней находит себе осуществление принцип, который, как таковой, не является логическим. Этот исток заключается в сознании бытия; поэтому исконная форма систематического философствования есть трансцендирование бытия в существовании.*

Там, где речь идет о подлинном бытии, там повсюду этот исток вновь и вновь встречается нам в вопрошании. Все, что встречается мне, все, что я емь и что делаю, необходимо, поскольку я мыслю это, опрашивать на предмет того, что я мыслю в нем, и куда я в нем трансцендирую или же не трансцендирую. Во всем есть существование, свобода, трансценденция. Так исток в сознании бытия, как мыслимый исток, становится методическим принципом философствования и его систематики, но отнюдь не таким принципом, из которого бы возможно было вывести содержание существования и бытия. Ибо исток как экзистенциальное сознание бытия не есть исток самого бытия. Попытка мыслить исток бытия вообще есть метафизическое трансцендирование на почве возможной экзистенции. Если бы оно могло удаться нам всеобщезначимым, а не только историческим образом, то философия основывалась бы единственно на бытии в себе; тем самым она достигла бы своей цели; свобода была бы отменена; наступил бы конец времени. Но так же точно и исток экзистенциального сознания бытия не есть начало философствования, как единственное его начало, с которого в становящейся впоследствии мыслительной формации фило-

софствование могло бы начать как с прочного исхода. Но этот исток экзистенциального сознания бытия есть та неопределимая основа, а затем и то непространственное место, к которому философствование возвращается во всякой решительной своей верификации. Из этой основы удостоверение в бытии ведет к способам трансцендирования, к ней же приводит обратно исполнение в трансцендировании как насущной действительности настоящего в ситуации существования. *Истоком бытия* может быть только сам, и только один, этот исток; будь этот исток известен, начало философствования имело бы много возможностей лишь как почин для изложения, но не само по себе. Напротив, *исток сознания бытия* историчен, а потому подвижен и никогда не окончателен. Начало философствования в движении к мыслительным формациям, имеющим в *этом* истоке свою основу и конец, заключает бесконечные и необозримые возможности. Ни одна мыслительная формация не становится единственной системой для него, он сам каждый раз меняется вновь в осуществлении философствования.

**4. Вопрос об истине в систематике собственного философствования.** – Если этот исток становится основанием *объемлющей* систематики в подразделении трансцендирования соответственно философскому ориентированию в мире, просветлению экзистенции и метафизике, то следует задать вопрос: претендует ли эта систематика, пусть даже только в своей форме, на то, чтобы быть убедительно значимой систематикой. На этот вопрос нужно ответить так: убедительным является только трансцендирование в ориентировании в мире, хотя и она – лишь поскольку ориентирование проводит границы отрицательным образом. Никакое положительное трансцендирование не может претендовать на какую-либо убедительную значимость, ибо всякое такое трансцендирование превосходит пределы того рассудка, который обращается к этому трансцендированию и мыслит исходя из него, подготавливает его, но сам никогда его не вызывает (*es vorbereitet, aber nie herbeiführt*). Однако способы трансцендирования представляются в философском отношении как истинное, потому что в них сознание бытия во временном существовании ясно овладевает собою в своих отдельных измерениях.

Разорванность бытия, в котором оно является возможной экзистенции во временном существовании, не позволяет найти какого-либо объемлющего бытия, которое бы замыкало в себя разорванность для всеобщезначимого познания, так что эта разорванность становилась бы постижимой из такого бытия. Скорее, напротив: всякое бытие становится понятно для меня в существовании, только если оно в своей разорванности, несмотря на нее и через нее, находит себе место, оправдание или же осуждение. Сознание разорванного бытия, а не какой-либо принцип порядка сам по себе, служит исходом для трансцендирующего искания и исторического

обретения. Но, как высказанное, это сознание сразу же *становится* принципом порядка, причем самым фундаментальным принципом для философствования; перед этим принципом философские вопросы и ответы разделяются по своему подлинному смыслу, так что становится ясно, что может подразумеваться в них и чего в них можно желать. В качестве принципа порядка этот принцип показывает нам методы, а именно, по исключении методов познания в мире, – пути трансцендирования.

Выражение бытия, как разорванное на мир, свободу и трансценденцию, служит в ситуации существования формулой для чего-то неразрешимого; разнородность этого бытия не замыкается ни в чем, разве только в трансценденции, в которой все, в конце концов, может пребыть в едином, не как непосредственное обладание, не как бездна, чтобы слепо бросаться в нее, но как непередаваемое в коммуникации исполнение некоторого пути, по которому экзистенция идет с другой экзистенцией, однако ни в коем случае не как некая знаемая вершина в философской мыслительной формации. Но из-за этого исконная систематика сознания бытия, разорванного на мир, экзистенцию и трансценденцию, как выражение, отнюдь не становится абсолютной. Придерживаться этой систематики в ее опредмеченном виде и формул ее экспликации, как бы некоторого знания, невозможно в силу самой разорванности. Истина заключается в том, для чего рушащимся выражением служит сама эта систематика и к чему она должна побудить каждого мыслящего. Несмотря на это, самопросветление сознания бытия в способах трансцендирования представляется столь самоочевидным, что всякий раз бывает трудно и как бы противоестественно отказаться от его убедительной всеобщезначимости. И все же даже тот, кто не сомневается, не вправе ошибиться в понимании смысла истинности своего мышления. «Смелость признания истины (*Mut zur Wahrheit*)» – установка двусмысленная: смелостью она оказывается в действительности, в которой я действую так, что не сомневаюсь в истине. В акте утверждения никакой смелости нет. Здесь, напротив, все дело только в том, чтобы отличать действительно убедительное от риска собственной необходимой вовлеченности (*Wagnis des Sichselbsteinsetzenmüssens*).

Если систематика, возникающая из разорванности сознания бытия, и представляется для нас как объемлющая, то она все же не есть единственный корень, из которого произрастает все то, что имеет сказать нам философия. В противоположность ей (*ihr entgegen*) содержательное философствование исходит в своем настоящем из некоторого дела, историчной *ситуации*, избранного решения и из пережитого в опыте *трансцендентного исполнения*. Если это философствование высказывается словесно, то опять-таки высказывается в виде систематик. Но даже если я, исходя из этого философствования, ищущу в многообразии опыта соединения

с объемлющей систематикой мысли, отсюда не возникает никакой системы, как одной-единственной всеобъемлющей философской мыслительной формации.

То, что не удастся достичь единства, могло бы объясняться только слабостью мысли. Кажется, однако же, что свобода отказывает себе в этом единстве, потому что оно невозможно без иллюзий и обмана. Ибо из этого единства снова и снова возникала бы система, которая по своей сущности была бы возможна только в конце времен, но именно тогда была бы также и не нужна. До тех пор, пока остается неизбежной необходимость основания систематики философствования на экзистенциальном сознании бытия во временном существовании, не может быть получена и замкнутость этого философствования в такой, например, форме, в которой бы все еще становящееся в истории нашло себе готовое место в схеме системы мышления.

Отсюда для нас следует, относительно всех изложений философствования, что систематика некоторого целого, возникающая из объемлющего сознания бытия разорванности, должна соединиться с содержательной систематикой, возникающей из всякого изначального философского мышления, и, наконец, также и с тем упорядочением, которое располагает, компонирует, конструирует средствами одного лишь рассудка по аналогии с научными классификациями. Это последнее упорядочивание, как не обязывающая ни к чему систематика, в философском смысле ничего нам сказать не может, оно лишь дает нам обозреть совокупность мыслительных возможностей и служит тем прибежищем, где систематическое мышление могло бы продолжаться только ценой неистинно конструирующей насильственности. Обязательная систематика – это содержание в философствовании, но систематика не может властвовать над философствованием вплоть до каждого отдельного положения в некоторой мыслительной формации. Наша объемлющая систематика, представленная в способах трансцендирования, сама может быть понята как особенная; так, метафизическая систематика, которая бы подлинно выражала само бытие, по смыслу своего содержания, в свою очередь, охватывала бы собою методы трансцендирования, потому что эти последние необходимо возникали бы из такой систематики. Философия, закосневшая как мыслительная формация лишь в одной-единственной форме, сама по себе как философствование бесконечно подвижна. Объемлющее может стать особенным, особенное – всеобъемлющим. Это обоюдное смещение не обязательно видоизменяет содержание философии. Поэтому наружное, еще бессодержательное упорядочивание содержаний составляет необходимую судьбу, а в меру его выполнения – подлинную установку того философствования, которое знает себя находящимся на пути экзистенциального становления. Философию, как творение, невозможно смешивать с философствованием.

ем, как светлостью личного экзистирования; даже содержательная система в качестве мыслительной формации может быть не более чем только функцией.

А потому наша систематика остается навсегда неспособной сделаться системой. Она пребывает во внутреннем раздвоении, избирает существенные для нее *систематические истоки* и делает просветляющееся в трансцендировании сознание бытия разорванности корнем и основой некоторой *объемлющей систематики*. Однако она не может заставить целое принять одну-единственную форму, но оставляет себя в наследие также и сугубо *смышляющему упорядочению* (*überliefert sich auch dem bloß verständigen Ordnen*). Этого рода систематика, остающаяся как бы на трех уровнях, есть для нас необходимое следствие жизненной ситуации философствования, а потому форма его, которая представляется нам наиболее честной его формой; она позволяет ему рисковать разве что самым минимумом возможных недоразумений смысла и собственной соблазнительности, и дает зато возможность мыслящему в нем достигнуть наибольшей возможной широты сознания.

Если бы мы показали чертеж, конструкцию и порядок строительства некоторого здания, то представили бы тем самым *аллегория* объективной системы. Если бы мы водили слушателя вокруг здания, помещали его в ситуации, показывали ему аспекты и перспективы, все это было бы аллегорией простой систематики. Вполне очевидно, насколько глубже вводила бы нас система в самую сущность постройки, если бы бытие было постройкой и могло сделаться доступным для нашего понимания только в постепенности его возведения. Но оно недоступно нам в своей ставшей форме ни по какому прозрачному в своей конечности плану, но доступно лишь, поскольку мы сами есмь в нем. Возможная экзистенция, если она есть исток философствования, сама, как осуществление, возводит словно бы собственное свое строение, не по рассчитанному заранее плану, но, объемля все свои особенные планы, как процесс своих собственных предельных решений.

## Философия и ее история

В каждое вновь наступающее время, как в настоящем, философия, на взгляд извне, существует в иной форме, но, если взять ее изнутри, то она всегда направлена на одно и то же. Однако преобразование ее формы в последовательности времени не есть лишь внешний процесс, но философия, сознательно зная и принимая себя такой, как она была, имеет свою *жизнь*, как свою *историю*.

**1. Присутствие прошедшего в настоящем.** Существенен здесь тот смысл, в котором прошедшее действительно в настоящем. В науках прошедшее можно понимать как некоторое приобретение, на основе которого мы строим дальше; науки, поскольку со-

циологическая ситуация оставляет для этого место, передают свои открытия из поколения в поколение, умножая их при этом. Но что по-настоящему познано, для того не имеет значения, когда и где именно оно познано. Там, где знание обращается на вневременно правильное, там мы находимся в процессе движения вперед, там мы всегда владеем большим, чем те, кто был прежде нас, стоим у них на плечах. История в этом смысле есть лишь временная форма приобретения истины, сама по себе чуждая истины, и не представляющая для нее настоящего интереса. Исследователь думает о самой вещи, и о том, как ему овладеть ею, а не о прошедшем.

Но если материал наук, их методы и результаты включены в этот прогрессивный процесс, в него, однако же, уже не входит смысл самих наук, не входят также картины мира и не входит философия, которую науки несут в себе, даже если в своем чистом познании вещей они мнят, будто совершенно отделились от нее. В философствовании же хотя и есть логика и психология, как набор инструментов ремесленника (*Handwerkszeug*), знающий прирост и убыль, допускающий научение и приумножение, но это заучиваемое в них как раз и не есть философия, и заучивание – не философствование. Ибо в философствовании субстанциально присутствует его история, не будучи при этом в достаточной мере доступной знанию как результат.

В то время, стало быть, как науки всякий раз впереди своего прошедшего, в философствовании может превратиться в основную установку положение, что истина уже была окончательно охвачена в прошедшем, и что мы только потеряли ее; что все дело только в том, чтобы возвратиться к ней. Если, однако, философствование рассматривают подобным образом как уже завершенное в прошедшем, то история, как собственно история, прекращается; ибо теперь истиной во времени становится не преобразование из нового истока, но восстановление (*Wiederherstellung*).

В самом деле, в философии есть то, что говорит с нами из истории как завершенное. Мы твердо знаем, что не сумеем сделать этого лучше. Наблюдая осуществление философствования во временной форме одного из великих философов, вполне естественно говорить, что в тех или иных контекстах, которые мы можем указать конкретно, он должен был-де мыслить иначе, и тогда он-де был бы прав. Там, где в отдельных деталях случаются погрешности против правильности мышления, там именно для подлинной философии они несущественны. Такие вопросы и такие ответы возможны только по отношению к истории наук, в которых происходит прогрессирующее исправление содержаний. Но завершенное в философии, именно потому, что оно завершено, не подлежит ни исправлению, ни повторению в однообразной тождественности. Оно есть именно то, что есть лишь оно само. Поэтому наибольшую силу оно



являет, не передавая по наследству тождественное, но пробуждая и созидая новый исток.

Этот вновь и вновь повторяющийся процесс пробуждения есть явление истории философии. Философствование *привязано* к своему прошедшему и в то же время оно *изначально* есть оно само, потому что оно по собственному основанию вступает из своего времени во вневременное. Это – историчность философствования. Оно не может начинать сначала; ибо для нас оно есть неповторимое внутренне связанное сбывание человеческого бытия, начавшееся у греков, и исходя из которого мы понимаем чужое, например, индийское, китайское философствование, как отчасти чужое для нас. Философы, которые решительнее всего полагали, что начинают заново, и что только в них совершается подлинное начало, и которые при этом понимали сами себя существенно неисторически – Декарт и Кант, – насквозь пронизаны преобразованной традицией. Те, кто действительно полагал начало, не зная традиции, делал это на основании смутно и раздробленно поступавших к ним сведений из традиции и не мог прийти к сколько-нибудь существенной ясности. Но само это преобразование в пробуждении, как временная форма философствования, уже не поддается какому-либо объяснению, но представляет собою, скорее, загадку историчности всего нашего существования, в котором и заключается для нас исток.

Как совершается то пробуждение, из которого в преобразовании возникает повторение, которое, несмотря на то, есть все же подлинное философствование, – постичь это мыслью невозможно. Дело обстоит так, словно бы в некоторой невидимой точке бытие соприкоснулось с бытием. Но то, *что* это пробуждение необходимо должно совершаться в существовании, – это, кажется, возможно понять, даже смотря на дело еще как бы извне:

Поскольку экзистенция имеет во временном существовании, как жизнь, только *одну* жизнь, она в явлении *ограничена*. Чем она станет и что сможет сказать в этом явлении, – это происходит от некоторого *изначального подхода*, который индивид не может получать сколь угодно часто, и не может также в своем роде желать и создавать его сам. Я – не только растущее и умирающее живое существо, но я также есмь то, что я есмь, *в силу того, что исконно сочетался союзом* (aus ursprünglicher Vermählung) с тем, что исторически пробуждает меня. Я в истоке неповторим, и развертываюсь из некоторого почина, активно перерабатывая подступающий ко мне материал мира и приводящие меня ко мне самому движения. Чем больше число моих новых починов, тем менее подлинным является мне обыкновенно мое бытие. Чем более я есмь я сам, тем решительнее и определеннее я привязан к своему истоку и пути. Правда, то, что я нахожу, я избираю как ограниченное в этом своем существовании; ибо я – существо конечное. Но, как таковое, я в одно и то же время постигаю свою конечность и мысль о тотальности и в

отождествлении себя с ними обеими обретаю свою истину как историческое явление. Если же истинное бытие есть единое, однако так, что в знании об этом едином бытие уже постигается неистинно, то оно должно привести само себя в явление в качестве временного существования, пробуждая себя само от одного ограниченного индивида к другому ограниченному индивиду. Хотя в каждом явлении некоторой экзистенции в существовании оно имеет себя само, но только как явление среди других явлений. Тем, что оно само позволяет обратиться к себе из прошедшего существования в ныне возникающем существовании, через возможное в зачатке новой жизни *исконное смыкание* (*ursprünglicher Zusammenschluß*) с его прошлой основой, явление бытия раскрывается для нас таким образом, каково оно не могло быть в своем *первом* почине. Даже если жизнь индивида будет и очень продолжительна, все-таки живущая в зачатке сила почина будет в нем однажды израсходована; в философствовании она будет разве что длиться все далее и разлагать все обширнее нечто уже существующее. Новая же самобытная жизнь может слышать в явлении философской истины то, чего еще не могло услышать ее прежнее явление в труде первого порождения. Дело не в том, что наша жизнь слишком коротка, и что мы не можем продолжать без конца наши исследования, а должны передать их начинающему, которому теперь, в свою очередь, нужно самому изучить приемы ремесла, — дело в субстанциальном объеме жизни, которая, ничего не поделаешь, бывает сама собою только благодаря своему, неповторимо ей присущему, истоку. Так же, как человек может только однажды любить подлинно и всецело, и если предает свою любовь, бывает сломлен в собственном своем бытии, так он может осуществить в себе лишь одну форму явления, если только в этой форме он будет подлинен, а не просто гримасой, если он должен быть и говорить в ней от своего лица, а не исчезать, скрываясь за масками.

Поэтому мы вправе сказать, что *в течение тысячелетий* западной мысли мы живем в стихии *одной-единственной философии*, *philosophia perennis*<sup>1</sup>, если мы понимаем под этой единой философией знание истинного бытия о самом себе, — но что никто не обладает ею, а, скорее, эта философия есть только при условии, если во всяком следующем поколении она получает в индивидах новую жизнь в преобразившейся форме, если каждый, несмотря на все свое знание прошлых мыслей, обладает истиной из своего настоящего и своей основы в этой своей, не знаемой никем извне, историчности.

Отсюда, поэтому, следовало бы заключить, что даже и исконно творческие философские учения раскрывают свою истину только в преобразовании ее другими учениями, и что в этом преобразо-

---

<sup>1</sup> вечная философия (лат.)

ванном виде они остаются как некая новая самость, которой не было бы вовсе без этой исторической предпосылки и которая благодаря ей обладает такими возможностями, которых в таком виде не было у первых творцов. Здесь не просто еще раз проживают и проделывают в мысли то же самое; скорее, поскольку оно говорит с нами из прошедшего как прожитое и проделанное, самое его бытие еще отнюдь не завершено. Преобразование прошлой философии в истину настоящего – вот смысл философской истории философии, в отличие от историографии, которая хочет только знать, что было (*was war*): знать, как положение учения, как проблему, как систему.

В сознании этой историчности мы могли бы представить себе идею некоторой философии, которая бы столь основательно освещала всю прошедшую философию, что эта последняя, ясная, как день, становилась бы насущной действительностью жизни. Эта философия была бы истинной философией, в которой истина не только являлась бы себе в историчной особенности, но в которой истина постигала бы себя во всякой истории как единая истина. Бытие и явление были бы в ней поэтому тождественны. Но и такая философия была бы возможна лишь по завершении истории. Это означает, что с подобной философией у нас уже не было бы больше философствования, как явления возможной экзистенции в конечном существовании, но было бы только единое истинное бытие, которое не существует для нас как именно оно само.

Никакая современность уже не может выдумать новой философии, не проходя пути, ведущего через ее историю. Первая трудность всегда остается для современности та, чтобы понять и усвоить себе прежнюю философию. Хотя она знакома нам в ее отдельных учениях, мы знаем, что она говорила, мы видим ее в ее научных элементах и в различных аспектах ее социологической обусловленности; но важнее всего, чтобы это знание стало тем, чем всегда бывает философствование: самобытием, просветляющим себя в своей трансценденции.

**2. Усвоение.** – В ходе деловито понимающего осознания в любой традиции что-то неприметно переходит в меня. Я становлюсь тем, что я учу, хотя и не знаю этого в таком виде с ясной определенностью. Возникают привычки мышления, потому что другие возможности вовсе никак не представлялись мне. В меня вступают содержания, которым я не адресуя никаких вопросов; я становлюсь ими еще прежде того, как задам себе вопрос, чем я хочу быть. Но то, что было, не может быть еще раз. Я есмь то, чем я стал из унаследованного мною, благодаря преобразованию (*Umwandlung*). То, что некоторое время продолжает, тождественное себе, жить во мне, есть лишь овнешненная и механизированная форма бывшего.

Эта незамеченная и непроверяемая ассимиляция еще не есть усвоение, – это последнее возникает *из различения*. Так же, как я противопоставляю себя другому, которого я понимаю, чтобы только после такого отстранения вступить в подлинную общность с ним, так же я отделяю себя от всякой традиции, под власть которой я вначале уже незаметно для себя подпал, чтобы только теперь, *совершая выбор* с ясным сознанием, или *отвергнуть* эту традицию, или же избрать ее, как то, что касается меня самого, и, становясь при этом самим собою, *усвоить* ее. В то время как непосредственное бытие-единым не есть ни прошлое, ни настоящее самобытие, но или остается невнятной возможностью перед пробуждением, или же становится уклонившимся закреплением овнешненного, только указанное отделение делает возможным самобытие, но оно же делает возможной и потерянность в ничто. Это отличающее себя самобытие *должно* усваивать, потому что из одного лишь собственного истока оно еще не придет к себе. Изолированное, отстраняющееся от всего, как не являющегося им самим, самобытие тонет в беспочвенности (*sinkt ins Bodenlose*). Но усвоение должно начинаться из активности нашего собственного истока, без которого никакое самобытие возрасти не может.

Усвоение придерживается прошедшего, в котором возможная экзистенция пытается выйти навстречу самобытию других экзистенций. Не будучи отныне просто подчиненным потоку традиции, самобытие нашло точку опоры в этом потоке, чтобы уловить золото, которое поток несет с собою. Самые тихие слова из прошедшего могут пробудить его, самая массивно весомая традиция – остаться чужой в контрасте с ним. От него одного зависит, что он услышит в ней, и чье обращение из традиции он почувствует как экзистенциально затрагивающее его самого.

Усвоение существенно отличается от внешнего *вступления во владение* (*von äußerem Übernehmen*). То, что как мыслимое и сказанное, остается кажимостью, ибо ни к чему не обязывает экзистенцию, – просто пересказывают (*ist nur nachgesprochen*). Только принятие (*Nehmen*), которое посредством *перерождения* (*Anverwandeln*) включает приобретенное нами в наше собственное дело, не окажется воровством.

Усвоение есть то абсолютно исконное, которому уже невозможно задавать вопросов, слияние в одно в различении, влечение ввысь в свободной самоотдаче (*das Hinangezogenwerden im freien Daraufzugehen*). Оно подобно задушевной дружбе, но с дистанцией, присущей отношению, обращенному в прошедшее. Здесь, как и во всякой коммуникации, есть та загадка, что я есмь лишь через другого, и все же есмь я сам; что я так же теряю себя там, где просто всеприемлюще и без сопротивления расплываюсь мыслью по тому, что досталось мне в наследство, как и там, где я эгоистично изолируюсь от него.

Усвоение есть и в *отталкивании*, если я, будучи в непосредственной близости к чужому, прихожу из него к самому себе. Тот, кто

действительно живет в своем собственном, замечает то, что существенно для действительности чужого, чтобы благодаря тому еще более решительно стать самим собою. Я отвергаю свою собственную возможность, если оказываюсь неспособен к такого рода усвоению, пугаюсь силы чужого, или если я, без каких-либо внутренних обязательств, набрасываю на себя со всех сторон все, что найду, как видимость собственного бытия.

Усвоение прошедшего *философствования* совершается через понимание *текстов*. Оно требует прежде всего воспроизвести подразумеваемый в положениях текстов смысл. Чем более слова текста приближаются к тому, чтобы стать просто знаками для допускающих строгое определение понятий фиксируемого в тождественном виде смысла, тем увереннее делается такое понимание. Поскольку в философствовании слова всегда имеют также некоторый парящий, неопределенный на своих границах смысл, этот смысл можно почерпнуть только во всей целокупности словоупотребления автора. Но поскольку решающее в философском отношении всегда есть нечто большее, чем определенный в словесном закреплении смысл, то процесс понимания, исходящего из определенного словоупотребления философа, не достигает конца, никакое понимание не бывает соответственным. Понимающий словно бы ставит самого себя рядом с автором; он насколько возможно конкретно входит в мир этого автора. Только таким путем становится возможно усвоение, которое не есть уже более заучивание, но проникновение в историческое философствование из своей собственной историчности. Дело выглядит так, как если бы возможна была некая общность в основании, в которой существует единое, и в которой всякое самобытие соприкасается с себе подобным.

Если процесс преобразования есть присвоение (*Zueigenmachen*), то в нем мыслится истина, которой невозможно прочитать непосредственно в известном тексте, но которая возможна только *потому*, что существует этот автор. Мы не прилагаем к нему некую найденную с тех пор истину, но извлекаем действительную для него тогда истину так, что она выглядит как насущная в настоящем. Исконность философствования совершает мгновенное соединение. Поскольку усвоение исключает претензию «знать лучше другого», оно с пренебрежением отвергает также всякого рода произвольные опыты интеллектуального видоизменения и выправления. Анализ данных в языковых формах мыслительных содержаний, постановка их элементов в новые взаимные отношения, попытки конструкции их, — это лишь прояснения, позволяющие нам подобраться к источнику. Благодаря знанию зафиксированной в слове мысли мы должны *повторить* однажды совершенное в философских учениях трансцендирование как насущно настоящее. Поэтому единственно важное различие во всех наших способах обращения с полученной нами в традиции философией только одно: есть ли это обращение просто интеллектуальная работа с доктринами, не имеющая собст-

венной основы, исключительно в видах упорядочения материала, работа, которая хочет сделать более доступным пониманию в парафразах то, что по ошибке принимает за содержания одного лишь знания, – или это подлинное философствование, мотивированное собственным живым восхождением из современной ситуации.

**3. Учение и школа.** – Философствование живет, в сущности, благодаря усилиям тех немногих философов, которые, будучи в одно и то же время вершиной и истоком, и каждый из которых в своей единственности есть только сам масштаб для своей мысли, явились в его истории в продолжение двух с половиной тысячелетий. Другие обязаны этим философам своим происхождением. Но они не делаются участниками к этому истоку, если не идут навстречу ему из собственного истока. Унаследованная в традиции истина воспламеняет лишь того, кто уже несет в себе искру огня. Но он не становится подлинным творцом, хотя он истинен и самобытен.

Тождество подлинного философствования с изначальным делает невозможным научение философии, простое пассивное восприятие ее истины (*Die Identität des wahrhaftigen mit dem ursprünglichen Philosophieren macht es unmöglich, daß die Philosophie gelernt, ihre Wahrheit bloß rezipiert würde*). Усвоение, не будучи поначалу ни преуспеванием, ни вырождением, есть действительность пробуждающе передающегося дальше в истории философствования.

Если наша собственная самобытность ищет истока у великих философов, проникает через их учения к тому, что является через них, то такое философствование, которое, хотя и интерпретируя, живо в то же время из себя самого, может, в свою очередь, само высказать себя и развить систематическую философию, которая никогда не вправе желать вступить в пространство великих, как пусть самая малая мыслительная формация; она есть лишь органон для не становящегося самобытно творческим и все-таки оригинального философствования, которое удерживает открытым путь доступа к великим. Во всяком историческом положении философия должна будет заново искать соответственную себе форму. Тот, кто ищет своей формы философствования в усвоении и традиции, тот в своем безусловном почтении к тем великим светским философам, которые живут не во всякой эпохе, не станет смешивать самого себя с ними.

Коль скоро усвоение предполагает, чтобы философствование достигало меня в некоторой объективной форме, и коль скоро для понимания требуется набор приемов ремесла (*Verstehen eines Handwerks bedarf*), философия неизбежно становится учением (*Lehre*), в качестве которого, однако, философствование подвержено возможности уничтожающих его недоразумений. Учение и школа, хотя таят в себе опасность для подлинного философствования, превращаются в такую задачу, от исполнения которой не может уклониться никакое философствование, которое, как сообщение, само становится некоторым существованием в мире.

*Университеты*, как сосуществование всех наук во всестороннем осуществлении возможностей знания на пути исследования и понимания, охватывающих все обстоятельства и конструкты, которые только могут встречаться познанию в мире, получают единство и внутреннюю жизнь благодаря философствованию, живо присутствующему в каждом отдельном исследователе и ученом. Это «больше чем только наука», которое может воплощаться только в науках и благодаря им, и которое впервые придает им смысл и исконную взаимную соотнесенность, становится в учении философии эксплицитной осознанностью и душой целого. Университеты процветают в той мере, в какой эта душа всецело проникает их.

Поэтому философское учение становится учебным процессом в университетах, которые сегодня составляют условие поддержания научной и философской традиции. Школа служит для передачи сокровища понятий, различений и определений, методов мышления, техники интерпретации и доступного для усвоения исторического знания. Помимо этой передачи предпосылок философствования она выполняет ту функцию, что обращает наше внимание и поддерживает в нас чуткость слуха, чтобы прислушиваться к истоку прошедшего философствования. Она еще не есть философская истина, она дает лишь, благодаря интеллектуальной дисциплине, условия для обретения этой истины; здесь необходимо учить, с основательностью и точностью высказывать то, что было однажды постигнуто как истинное; здесь необходимо поддерживать ту атмосферу, в которой индивидуальный мыслящий услышит это обращенное к себе требование.

*Учение*, хотя и составляет форму передачи философствования, как форма всегда оказывается преходящим. Возникая в силу исторической необходимости, неизменно порождающей коммуникации, оно содержит истину как функцию; в качестве кристаллизованного запаса знаний оно делается обманчивым; ибо философия, если ее принимают как объективно-знаемое содержание, уже движется к тому, чтобы потеряться совершенно. В философствовании есть эта проходная точка (*Durchgangspunkt*), в которой оно каждый раз, становясь объективным, бывает одно мгновение вполне у себя, чтобы затем, утратив исток, уничтожить себя самое в опустошенной объективности.

Школа тем сильнее впадает вследствие подобного рода стабилизации философии в уклонение утраты подлинного философствования, чем более принадлежащие к ней люди настаивают на том, что обладают уже в некотором учении тем прочным, что освобождает их от обязанности самобытия; опасность превратиться в этом своем вырождении в некое промысловое заведение (*Betrieb*), в котором можно добиться личного авторитета, возрастает для философии там, где необходимая для ее передачи в традиции специальность в социологических институтах (в античности и в совре-

менных университетах) соблазняет непризванных людей создавать себе таким образом общественное положение. Тогда тот, кто не философствовал сам на свой страх и риск в контакте с миром и людьми и исторической традицией, испытывает искушение трактовать философию как налично существующую науку, как академическую специальность, которую можно выучить, приумножать при помощи интеллектуальных процедур, а затем преподавать.

Как традиция исторических учений, как сохранение знания о *capita mortua* прежнего философствования, это заведение школы составляет, – если только ясно отдают себе отчет в его существе, – не искажающее подлинности условие непрерывности знания, а потому необходимо и имеет свои заслуги. Подделка начинается только там, где именем определенных философов конституируются школы, которые в качестве мнимой науки притязают на обладание истиной. Подобное основание школы дает основателю особый престиж, положение ученика позволяет улучшить свои шансы. Тогда мы обращаемся с подлинными философами так, словно они там или здесь нашли правильную формулировку или близко подошли к тому, что правильно. Мы цитируем их наряду со своими собратьями по цеху, ищем для себя гарантий безопасности в скромности своего жеста, как если бы наша философская работа могла быть бессвязным отрывком и как будто бы разделение труда могло сколько-нибудь существенно благоприятствовать ее успеху. Во взаимной солидарности подобного рода школ, в которых на началах обоюдности все признают важным то, что они пишут, свое промысловое заведение выдают даже за духовное движение.

Но тот, кто философствует *в намерении учредить школу*, должен быть неистинен в самом корне своей мысли. Он не только трактует философию как науку, но прикидывается (*täuscht vor*), будто он один по-настоящему обладает ею и привел ее в качестве науки на путь истинный. Он, например, отличает философию от мирозерцания; ибо философия, по его мнению, содержит всеобщезначимые констатации, мирозерцание же, как он полагает, есть лишь одно среди многих; философия должна, думает он, стать возможной без мирозерцания. Он требует своему учению признания и о том, что делают другие, говорит, что это вовсе не философия. Он действует полемически; ибо он, изначально не имея самобытия, которое бы поддерживало его в его философствовании, живет за счет отрицания других и надежных гарантий для собственных построений. То, что он утверждает положительно, есть для него вещь; оно должно остаться без всякого содержания или сделаться частной наукой о вещах в мире.

Тот, кто как *ученик* перенимает учение и метод другого как учителя, делает их чем-то внешним, даже если его учитель в изначальном философствовании выражал некоторое живое содержание. История философии показывает нам способы превращения



философии в пустое обращение (Umgehen) с понятиями и в манерность некоторого метода. Натура ученика может иметь ту историческую функцию, что она сохраняет труды великого философа, оставляет сообщение о нем; она может, видоизменяя его мыслительные построения, пролить тем самым свет на самого философа; она может распространить его в техническом отношении, может через контраст своего существа с существом самого философа впервые выяснить с определенностью это последнее; но философствовать эта натура не может; ибо философствование было бы специфическим выражением исконно свободного самобытия.

Школа, растворяющая подобным образом философию в специальной науке того же имени, порождает у *учащих* философии установку, которая постоянно обещает, но уклоняется от всякого исполнения, ибо она ведь не может дать познания истины безусловного, как объективного знания. У *учащихся* она рождает страстную жажду шаг за шагом приобретать себе философию, как имущество, заучивая наизусть положения философов и удовлетворяясь этим. И в то время как *учащий* и *учащийся* судорожно хватаются таким образом за что-то предметное, философия в обоих умирает и прекращается, не становясь, однако же, наукой, поскольку на самом деле у обоих в руках – нет ничего.

В истинном философствовании есть только исконно самосущие люди, которые, философствуя, встречаются и соединяются друг с другом (Es gibt im wahren Philosophieren nur die ursprünglich selbst seienden Menschen, die im Philosophieren sich begegnen und verbinden). Мы с большим правом скажем о себе, что несем знамя философии, если, двигаясь в пустоту и беспомощно избирая подлинное в целом формации, потерпим неудачу в экзистенциальном риске, чем если похороним философствование в упорядочивающих условиях суеверно преданной науке установки на достоинство ученой специальности. Если поэтому действительность философии необходимо сопровождается целым потоком школьных заведений, то это происходит все-таки лишь затем, чтобы одновременно с гарантией традиции для ремесленных приемов мышления вводить каждого, кто учится, в искушение, чтобы он уже с почином своего собственного философствования отделился и решился делать это всецело от себя самого. Философия осуществляется в изъятии себя из вновь и вновь наступающей потерянности (Philosophie verwirklicht sich im Sichzurückholen aus dem Verlorensein, das immer wieder eintritt). Философия совершенно не может обращаться, как это делает наука, к коллегам по специальности как таковым, но может только обращаться к философской жизни в человеке, как человеку, во всяком ученом, исследователе и образованном человеке. Изначально философствующие силою свободы позволяют себе в мышлении перескакивать через мышление (Ursprünglich Philosophierende nehmen sich ihre Freiheit, im Denken das Denken zu über-

springen). Они не ищут убедительного знания там, где дело идет обо всем, а именно о самом бытии.

Поэтому истинная школа, однако в неопределенном смысле слова, т.е. не связанная единством учения, есть взаимосвязь передающейся в традиции *философской жизни* (*der Zusammenhang des tradierenden philosophischen Lebens*). Отдельные люди, из которых каждый незаменим, уже в самом исходе своего философствования избирают то, что близко, и то, что отдаленно от них. Эта школа не получает себе средоточия в имени одного учителя. Принадлежащие к ней встречаются как подлинно самостоятельные люди. В то время как неистинные философы заносчиво уверяют, будто эта солидарность принадлежности к их избранному кругу представляет какую-то ценность, этих подлинных членов школы объединяет солидарность свободы. Свобода чувствует, где есть место свободе, и с энтузиазмом замечает ее даже и там, где эта свобода ей враждебна. Члены этой подлинной школы могут оказаться в подлинной философской вражде между собою, вражде столь же радикальной, сколь и рыцарственной, потому что эта вражда хочет сделать своих противников в мире друзьями. Ибо и в отношении между противниками остается глубинная общность в силу возможного свободного бытия (*in der Gegnerschaft bleibt die tiefere Gemeinschaft durch mögliches Freisein*). Эта школа есть атмосфера начавшегося у греков философствования Запада, как не имеющее имени царство, проходящее через все времена (*ein anonymes Reich durch die Zeit*).

В этой неопределенной связи единой школы институционально обеспеченная традиция остается все же свободной: она дисциплинирует участников только в предпосылках, не проявляя желаний сама, в виде единожды обретенного учения, передаваться из поколения в поколение, а только в надежде пробудить самость другого. Здесь становится признаком упадка терпеть ученические натуры, удовлетворяющиеся одной приверженностью учению; ибо любовь к другому, из собственного основания свободному существу знает только коммуникацию на равных, как действительность, или отстраненную даль, как сбережение возможности таковой.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

### *Философия в самоотличении*

#### *Философия и религия*

1. Внешняя характеристика религии; 2. Философия в самоотличении от религии; 3. Реальные конфликты: а) Конфликт в отношении к знанию; б) Конфликт в отношении к авторитету; 4. Резюме о направлениях борьбы; 5. Философия и богословие; 6. Безусловность религии и философии в противоположность множественности автономных сфер.

#### *Философия и наука*

1. Самоотличение философии от науки; 2. Полярности философствования в движении воли к знанию; 3. Борьба философии за науку.

#### *Философия и искусство*

1. В каком смысле искусство самостоятельно; 2. Философия и искусство в усвоении; 3. Философия и искусство в порождении; 4. Философия и искусство в производстве; 5. Эстетическая необязательность; 6. Философия в борьбе и в союзе с искусством.

Исключительное рассмотрение существования философии в ориентировании в мире не может постичь ее сущности, поскольку не существует никакой внеположной точки зрения, с которой бы она позволяла ориентированию обозревать себя в целом, сопоставлять с другим, давать себе определения. Философия, как предельная точка зрения, радикальна и не есть уже точка зрения. Она не может еще один раз выйти за свои собственные пределы. Поэтому и попытка объективного рассмотрения философии уже, в свою очередь, бывает обусловлена философией или нефилософией.

Однако в рамках рассмотрения возможно косвенно обозначить сущность философии через наблюдение за ее образом действия. Философия являет себя в самоотличении от того, что она не есть, но что в то же время она хотела бы воспринять в свой состав, отличая себя от него. Поскольку она видит, что ее иное желает отрицать или обезвредить ее, она в борьбе с ним необходимо приходит к сознанию себя самой, как светлости некоторого бытия, имеющего вне себя иное. Она отличает себя от религии, науки и искусства; с их стороны она слышит суждения, оспаривающие у нее возможности веры:

говорят: истинное – это *религия*, философия же – лишь ее преддверие, или зависит от нее;

говорят: существует только *наука*, как овладение истиной, философия же, после того как все сделалось предметом изучения в особенных науках, является излишней;

говорят: философия есть ничто, только в *искусстве* человек избирает истину; истину можно зреть и чувствовать, но не мыслить или знать.

Философия воспринимает в свой состав эти опыты отстранения, однако для того, чтобы в новой форме усвоить себе то, что она от себя отличила. Часто не умея устоять перед опасностью подчинения другому, в отличии она вновь восставала, как она сама.

Философия, в качестве философской *религии* невнятно скрывая ужасную трещину экзистенции в существовании (als philosophische Religion den furchtbaren Riß der Existenz im Dasein unklar verdeckend), хотела прекратить свою борьбу; но только как свободная безусловность она по-настоящему нашла себя, отличая себя от основанной на откровении и авторитете безусловности религиозной веры.

Она отождествляла себя с *наукой* и пыталась придать себе престижа в качестве научной философии; философия могла утвердиться, только безоговорочно принимая в себя любую науку, родственную ей как мыслящая жизнь; но она оставалась отделенной от нее вследствие того, что ее собственное мышление обретает общезначимое содержание отнюдь не как результат знания.

Она могла поставить приравнять себя к *искусству* и, в недоразумении о самой себе, истолковать свое мышление как поэзию понятий в форме произведения искусства; в самом деле, она, как и искусство, есть всякий раз исполняющая насущность (erfüllende Gegenwart), но это свое исполнение она имеет не в завершенности как форме, потому что ее закон разбивает любую форму.

*Смысл отличения*, таким образом, в каждом из случаев иной. Философия должна находиться в *борьбе с религией*; она признает в ней нечто абсолютно иное, которое не есть она сама, однако оттого и не безразлично для нее; это иное стоит не рядом с ней, ибо не существует такой точки зрения, с которой бы можно было окинуть взглядом их обеих; но это иное есть для нее такое иное, попытка коммуникации с которым ведет к самому решительному отталкиванию и сразу же притягивает вновь, которое не оставляет ее в покое и в отношении к которому она мыслит. – Она может *соединиться* (sich einigen) с *наукой*; раздор с ней прекращается сам собою, потому что он не является необходимым, скорее напротив – свобода науки есть собственное дело философии. – Она вправе *любить искусство* как формотворчество (Gestaltung), в котором она может быть сама собой.

Хотя философия становится самой собою, только отличая себя от религии, науки и искусства, она, однако, живо присутствует во всех них, и никогда не бывает без них. *Общее* между всеми ними то, что человек обретает в них подлинное *сознание бытия*, в религии – через

отнесенность к Богу, в науке – через предметное знание, в искусстве – через символическое созерцание. Философия, теряясь в разлуке с ними, не может и стать с ними единым целым. Напряжение между ней и *религией* – абсолютно; подлинно религиозный человек может стать богословом, но не может без некоторого перелома стать философом, философ же, как таковой, не может без перелома сделаться религиозным человеком. Напряжение по отношению к *науке* – диалектически подвижное и допускает снятие: исследователь становится философом, философ – исследователем. Напряжение же по отношению к *искусству* есть включающее исключение; я могу быть или вполне философом, или вполне художником, и не могу быть чем-то средним между ними; но – в отличие от противоположности, существующей между философией и религией, – философ и художник существуют словно бы друг в друге, в одном из них скрывается другой.

### Философия и религия

Религию и философию, как духовные формации, следует рассматривать в мире извне. Что же они такое сами по себе – это не составляет возможного предмета для знания и понимания. Можно констатировать и охарактеризовать то, в качестве чего они выступают, что и как исходя из каждой из них говорят и делают; можно узнать, где религиозная безусловность фактически прерывает коммуникацию. Но собственная основа каждой из них открыта в настоящем лишь тому, кто стоит в этой основе.

Действительность показывает нам, что религии спорят между собой и с философией. Познание того, на чьей стороне истина, никогда не удастся получить на пути объективного сравнительного испытания. Отдельный человек рождается в лоне некоторой религии, он приходит к себе, будучи воспитан ею: новообращенные – это обычно сомнительные, внутренне беспочвенные натуры. Религиозная традиция восходит ко временам немыслимой древности, философия же начинается в пределах сознаваемой нами истории.

Подобные эмпирические констатации, при всей неодинаковости их смысла и значимости, не отвечают на вопрос об истоке разделения между религией и философией и о смысле борьбы между ними. На этот вопрос вообще невозможно найти удовлетворительного объективного ответа; следует, скорее, попытаться лишь проникнуть со стороны философствования в достижимую для нас глубину, в которой прояснится для нас неизбежность этой борьбы.

Если бы уже экзистенциальную безусловность, знающую себя как соотнесенную со своей трансценденцией, мы захотели называть религией, то в таком случае философия тоже оказалась бы религией<sup>1</sup>. Самое главное, однако, не стирать границ ни религии, ни

---

<sup>1</sup> Это слово меняло свой смысл. Будучи первоначально – до появления веры в личных богов – тождественно с табу (Deubner в Chantepie de la

философии, обращая их в некую неопределенность. Религия имеет свой положительный характер, в сравнении с которым философия должна лишь признать свою недостаточность.

**1. Внешняя характеристика религии.** – Взгляду философа не может быть настоящим образом виден положительно определенный признак религии, но он может лишь обозревать это положительное в его отдельных элементах:

а) *Молитва и культ* – это изначальные действия в некотором общении с Божеством: по своему существенному смыслу они всегда соотнесены с ситуацией, историческим положением, целями и особенным поводом только как с преодолеваемой в них насущной действительностью жизни. Молитва и культ могут, правда, стать основанием для размышления, но к ним самим не приводит никакое мышление или жизненное устройство. Они не суть также нечто внешнее, ибо как внешнее их может рассматривать тот, кто безучастно смотрит на них со стороны, – не суть и вызываемые согласно правилам чувства, в виде которых хотел бы смутно оставить при себе тот, кто уже эти чувства утратил. Если освободить их от магических иллюзий, то молитва и культ останутся для того, кто пребывает в них,

---

Saussaye\* I, 430), впоследствии оно было соотнесено с *religere* (относиться с уважением) и *religare* (обязывать). В средние века (Lagarde\*\*, *Deutsche Schriften* S. 46) религию приписывали людям, давшим обеты монашества. В немецкое словупотребление это слово вошло с 1750 года. Тогда, по Lagarde, слово «религия» было введено в оборот в решительной противоположности к слову «вера» в том значении, которое оно имеет в лютеранской, реформированной и католической церкви. Вследствие возникшей при подобном словупотреблении экзистенциальной неясности смысл этих слов, быть может, лучше будет еще раз поменять местами: для философствующего, как такового, возможна вера, но не религия.

\* Пьер Даниэль Шанпи де ля Соссей (1848–1920), голландский протестантский богослов и религиовед, известный прежде всего как издатель «Учебника истории религии» (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*). При жизни автора вышло три издания (1887; 1897; 1905). Четвертое издание (1925) под редакцией Бертолета и Леманна было полностью переработано и сильно отличается от предшествующих. Отдельные главы в нем были написаны другими учеными: в частности, глава о религии древних римлян – немецким филологом Людвигом Дойбнером (1877–1946; профессор в Бонне, Кенигсберге, Фрайбурге и Берлине). На этот раздел труда и ссылается Ясперс. (*Прим. перев.*)

\*\* Поль Антон де Лагард (*Бёттихер*) (1827–1891) – немецкий ориенталист и философ культуры. Учился у Фридриха Рюккерта и богослова Неандера. Поначалу гимназический учитель в Берлине, с 1869 и до смерти – профессор восточных языков в Галле. Переписывался с Масариком, Тённисом и Вагнером. Политически – сторонник «современного антисемитизма» и пангерманского экспансионизма, проповедник «немецкой национальной религии». Религиозная надежда, полагал он, требует от каждого верующего строгого нравственного различения между грехом и долгом во всяком действии. Хотя цитируемая Ясперсом книга Лагарда *Deutsche Schriften* (1878) представляет собой полное собрание его политических статей, пафос исконно немецкой религии естественно обращал его к поискам исторических корней и «национальной религии», и самого термина. (*Прим. перев.*)

трансцендентными действительностями. В них равно создается самым делом, как и опытно переживается, реальное – а не сводящееся только к настроениям – отношение к Божеству, в них совершается и приемлется действительное, трансцендентно значительное событие. Благодаря им человек живет как дома в ином мире, не как в чуждом и далеком для него мире, но как в мире чувственно осязаемом, в котором даль близка, а чуждое насуточно присутствует в настоящем;

б) *Откровение* есть изначальный источник для религиозной объективности, которая, как трансцендентная объективность, объемлется в ставшей культом молитве. Откровение имеется в виду не абсолютно как исторический момент явления трансценденции, в том виде как это историческое в свободной традиции достигает меня, будучи в одно и то же время всеобъемлюще и относительно, но как единое, исторически уникальное, исключительное откровение, характеризующееся как чудо. Это откровение обретает первоначальную кристаллизацию для знания в догматике, которая затем систематически разрабатывается мыслью в *богословии*;

в) Затем молитва, культ и откровение – конститутивные основания *общности* (*Gemeinschaft*), которая называется общиной и может стать церковью. В ней человек верит, что связан со всеми другими в единое тело; получая возможность ускользнуть от необходимости экзистенциальной коммуникации от индивида к индивиду (*der Notwendigkeit existentieller Kommunikation vom Einzelnen zum Einzelnen entzogen*), он получает субстанциальную уверенность, потому что принадлежит к некоторому целому, означающему для него присутствие Духа Божия в этом *corpus mysticum*<sup>1</sup>. В то время как независимо экзистенцирующий, подобно изгнаннику, может переживать во внутреннем опыте только коммуникацию от индивида к индивиду и ни в коем смысле не объективное царство этой коммуникации, в остальном же встречает в мире или целесообразные союзы, или даже одушевленные и безусловно значимые для него самого, но исторически относительные, а отнюдь не всеобъемлющие общности, в религии церковь со своим универсальным притязанием ко всему человечеству есть авторитетная зримость и достоверность единой, в ней одной истинной, трансценденции для каждого, кто верует, находясь в ней. Хотя она, как существование, есть также и социологическая общность и в своей особенной действительности состоит в доступных пониманию взаимосвязях. Но для верующего ее существование заключается не в этом; ее авторитет – сверхчувственный авторитет;

г) Наконец, церковь, догма и богословие совместно передают откровение во времени из одной эпохи в другую, как единственную, сверхвременную, а потому остающуюся тождественной себе объективностью. Верующий *послушен* (*ist gehorsam*), он подчиняется, не задает вопросов, но принимает непостижимое спасение. Он повинует мыслью в богословии, он повинуется действием заповедям

---

<sup>1</sup> мистическое тело (*лат.*).

церкви. Он должен подчинить все свое существование. Ничто не может всерьез считаться действительным, кроме откровенного в своей объективности Божества, Его слова и заповеди. Оно должно властвовать в мире (теократия<sup>1</sup>); всякая значимость должна обосновать себя от Него (теономия<sup>2</sup>); всякая истинная предметность, как исходящая от Бога, созерцается в Нем (теоморфия<sup>3</sup>). Человек всецело заключен в божественном бытии, в котором ему находится место, если он соблюдает послушание.

Религия, которая с точки зрения философии выглядит как некое иное, которое философия не осуществляет и которого по-настоящему не понимает, существует лишь там, где молитва, культ и откровение учреждают общность и становятся источником авторитета, богословия и послушания.

**2. Философия в самоотличении от религии.** – Если человек философствует, то он не является некой исключительной возможностью философствования, как единственно истинного бытия, но взирает на религиозное содержание, как на насущно присутствующую для веры в него трансценденцию. В философствовании невозможно истока, подобного тому, от которого исходит религия: оно должно, сознавая этот свой недостаток, остаться при вопрошании. Поэтому возможность религии не дает покоя философствованию. Если взгляд обращается на целое религии, то присущая ей форма авторитета уже не есть более нечто насильственное. Она манит, она, кажется, раскрывает объятия, чтобы принять нас в достоверную, благодаря объективным гарантиям, трансценденцию. Всякий настоящий человек, достигший ясности в своем ориентировании в мире и в своем самосознании, должен сделать выбор. Он может уклониться от этого выбора, лишь прибегнув к сокрытию истины в неясном компромиссе, или же он может воспринять свое истори-

---

<sup>1</sup> Теократия (др.-греч. θεός – Бог и κράτος – *управлять*) – система правления, при которой государственные решения принимаются по божественным указаниям или законам. В древнем Израиле, по сообщению 1 и 2 Книги Царств, общественными делами управляли судьи, получавшие откровения от Бога. Медина времен пророка Мухаммада и арабский халифат династии Омейядов можно также назвать теократиями. Своеобразная протестантская теократия существовала в Женеве при Кальвине. В настоящее время некоторые исламские государства имеют признаки теократии; формально теократической является администрация тибетского далай-ламы. (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Теономия – этическое учение, для которого основание нормативной значимости нравственного правила заключается в том, что это правило дано человеку Богом. (Прим. перев.).

<sup>3</sup> Теоморфизм (от др.-греч. θεός – Бог и μορφή – *форма, очертание*) – Богоподобие, образ речи, применяющий божественные качества к сотворенному миру. По учению христианства, ислама и иудаизма, Бог создал человека по Своему образу и подобию. Отсюда естественно появляется мысль (развитая философски, например, в окаазионализме Мальбранша) о «созерцании всех вещей в Боге» как истинном образе познания, постигающем производное по первообразу. (Прим. перев.).



ческое основание в сообщенной ему с детства религии и сохранить его во вспоминающей себя философии, утверждать покинутое им как свой путь и как истину для других. Если же он откажется таким образом от сокрытия истин, то он уже не имеет права называть религией всякую веру, всякий героизм, не вправе называть религией и философствование. Он должен, философствуя, оставаться снаружи, и все же в отличие от теплохладных нерешительных его еще можно было бы в отрицательном смысле называть религиозным человеком: он – человек, который говорит «нет», потому что хотел бы сказать «да», и в этой возможности он религиозен. Философствование характеризуется поэтому как ответ религии (*Philosophieren charakterisiert sich daher als Gegenwurf zur Religion*).

а) Философская *независимость* признает объективность в эмпирическом и убедительном знании как всеобщезначимую объективность, а в форме исторического самопросветления возможной экзистенции – как истину, которая была бы потеряна, если бы сделалась всеобщезначимой.

*Объективность откровения* закрепляется в религии, как исторически уникальный факт, и становится чем-то конечно-постижимым, она не имеет уже символического характера как артикуляция исторического трансцендирования, но застывает в непосредственное слово Божие. Напротив, *независимость* экзистенции видит во всякой исторической объективности только возможный язык трансценденции, понимание которого как усвоение составляет ее задачу, и эту задачу она исполняет или отвергает на собственный страх и риск.

В то время как для религиозной веры *послушание* есть нечто само собою разумеющееся, даже послушание перед лицом того абсурдного утверждения, что некоторый конечный исторический факт должен быть условием блаженства для всех людей, для *независимости* *вопрошание* есть никогда не прекращающееся право. Если религиозная вера действительно признает откровенное Слово Божие основанием обязательства для себя, то она оказывается в конфликте с существованием, которое преднаходит и в котором соучаствует; Нагорная проповедь должна быть обязательным требованием, однако следование этому требованию поведет к гибели всех. Вызывающая невольное уважение последовательность в следовании заповедям веры зримо явлена нам в мучениках и святых как то, что не может быть в этом мире, разве что как его конец. Поэтому богословие превращается в труд по сочинению компромиссов, перетолкований, вывертов, чтобы прикрыть конфликт между признанными, данными в откровении требованиями и собственным поведением, даже и не приближающимся к этим требованиям, и чтобы сделать возможным существование, как длительность и мир. Независимое же философствование взывает к честности, чтобы или решительно последовать, или решительно не последовать заповеди;

б) Возможная экзистенция независимости не мыслит себе никакого трансцендентного осуществления, разве что в форме имма-

нентного осуществления. Специфические действия культа и молитвы, остающиеся в имманентном понимании лишены смысла, необходимо должны быть чужды ей. Ее собственная безусловность является лишь как смысл действительного существования в мире, даже если она и не может быть в достаточной мере обоснована этим смыслом. Она живет перед лицом такой трансценденции, которая, если на мгновение становится предметной, не имеет все же специфически присущей ей, обособленной (*abgesonderte*) предметности. Она не верит той любви к Богу, которая не выражается как любовь к отдельному человеку, не верит в погруженность в потусторонний мир, которая не находит себе исполнения как оформление (*Gestaltung*) своего собственного мира;

в) Поскольку философия не существует в виде имеющей силу объективности, но осуществляется только в индивидуе, как его мыслящая жизнь, то, чему философия дает объективное выражение, есть для слышащих только язык другого; понимание этого языка приведет их к себе самим. Никакая философия не может быть передана другому в тождественном виде (*Keine Philosophie ist identisch übertragbar*), и однако каждая философия должна стремиться сообщить себя (*zur Mitteilung drängen*), ибо философия есть средство коммуникации между экзистирующими, составляющими подлинное бытие философствования. Имя философов носят самые самобытные среди независимых экзистенций, которым в то же время удалось самое решительное выражение в мысли. Но каждый философствующий неотменимо есть именно он сам, и не может просто выбрать себе философию другого. Он усваивает, преобразует в собственное свое бытие, пробуждается и просветляется словом того, кто говорит с ним в философском сочинении, но он всегда вопрошает и всегда проверяет.

Если философия обретает объективную форму, будь то как наука, будь то как авторитет веры, если образуются философские школы и культ основателя школы, то она уже выходит на путь, ведущий к религии; но это эрзац-образованность, под действием которой философия и религия равным образом помрачатся в своих истоке и сущности. Однако *социологической* власти церкви философия не противопоставляет никакой собственной социологической власти. Иначе ей пришлось бы уже самым первым шагом уничтожить себя самое, и она была бы побеждена еще до начала борьбы. И все же наша жизнь определяется не одними лишь социологическими силами. Человек, как индивид, обращается к философствованию, возможно, против существующей общности верующих, однако никогда не против коммуникации, ибо только из философствования может для него впервые утвердиться истинная общность, так же как и истинное философствование может произойти лишь из этой общности;

г) Религия может существовать и сама по себе; она не нуждается в дополнениях; философия известна ей только как опасность, с которой она борется, внедряя в свое собственное мышление философские категории, но искореняя исток этих последних. Филосо-

фия же оставляет *неприкрытыми* свои *фланги*; она не замыкается подобно догматической религии, знающей только приверженцев – или язычников и еретиков. Уже само по себе совершаемое ею самоотличение означает, что она знает о своей незаконченности. Правда, истина философии хочет быть в своей безусловности всем, но она обнаруживает свои границы. Кажется, будто во вдохновенных взлетах мысли отдельных людей философия весьма близко подходит к религии, но и тогда до нее остается скачок, от которого философия отказывается, хотя и остается готовой к нему. В самой возбуждающей близости может открыться возможность для молитвы. Философия не смешивает благочестивое настроение, даже окрыляющее присутствие некоторого опыта чтения шифра – с молитвой, как реальным отношением к Божеству. Но даже если философствующий и испытает мгновениями эту последнюю реальность, реальность эта, как отдельная, еще не есть религия; она стала бы религией, лишь получив объективацию через обращение (*Bekehrung*). Этого скачка философствующий не делает. Он не позволяет себе того, что позволяет себе религиозный человек. Он стыдится участвовать в повседневности культового благочестия, которое может быть честным для верующего, потому что для него устойчиво налична объективность религии. Он знает то несообщимое (*Inkommunikable*), которое, высказанное и ставшее объективностью, теряет для него именно то, благодаря чему единственно оно могло бы заключать в себе истину.

Философствование, таким образом, взирает на религию, в отношении к которой оно действительно. Это – троякое отношение:

Философия борется с религией, но каждый раз – против определенной религии, а именно – против ее неправды (*Unwahrheit*), когда религия уклоняется в вещественную объективность вплоть до материализации трансценденции, и человек тем самым опускается (*hinabsinkt*): религия превращается в страх перед призраками, в фанатическую насильственность, лишённую всякой идеи, в суды над еретиками и в угрозу для всякого существования свободы в мире. Эта борьба против объективаций религии, полная страсти во все эпохи истории, идет за то, чтобы обрести пространство для свободы в индивидуальном риске, не позволить низвести в прах Божество. Так Ксенофан боролся против безнравственности мифологических богов<sup>1</sup>, Эпикур – против «богобоязненности» (*deisi-*

---

<sup>1</sup> *Ксенофан Колофонский* (580–490 до н.э.) – греческий философ, основатель элейской школы. Подверг критике мифологию греков, которую всецело считал порождением человеческого воображения. Созданные по образу и подобию людей, мифологические божества, по Ксенофану, разделяют с людьми и их пороки: им также известны воровство, прелюбодеяние, неправда. Истинный же Бог, по Ксенофану, един, всемогущ, не подобен смертному человеку и правит миром силой ума без помощи физических сил. Однако, как считал философ, полная истина людям недоступна, удел каждого человека – только мнение. (*Прим. перев.*).

daemonia)<sup>1</sup>, так Кант боролся против лжеслужения и поповства в статутарной религии<sup>2</sup>, Фейербах – против иллюзий<sup>3</sup>, Киркегор – против церкви<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В религии древних греков *deisidaimonia* означало первоначально добросовестность в религиозных делах, но в классическую эпоху означало уже ханжество и суеверие. Против этого «страха богов» и направлялась критика классических греческих философов, в том числе Эпикура, который учил, что мудрецу не следует разделять мнения толпы о богах, посылающих беды злым и награждающих добродетельных. Боги Эпикура не заботятся о судьбе людей, пребывая в блаженных «междумириях». См. подробнее: Шакур-Заде А. С. Эпикур. Москва: Соцэргиз, 1963. (Прим. перев.).

<sup>2</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. Ч. 4. Раздел 2: О лжеслужении богу в статутарной религии (Кант И. Трактаты и письма. Москва: Наука, 1980. С. 240–265). Определения этих понятий в указанном сочинении Канта таковы: «лжеслужение, т.е. мнимое богочитание, прямо противодействующее тому истинному служению, которого бог от нас требует» (С. 240). «Поповство ... является институтом церкви, поскольку в ней господствует служение фетишу, всегда встречающееся там, где основу и существо служения богу образуют не принципы нравственности, а статутарные заповеди, правила веры и предписания» (С. 253). (Прим. перев.).

<sup>3</sup> Антропологическая критика религии у Людвига Фейербаха (1804–1872) исходила из убеждения, что сущность религии выражает отношение человека к самому себе, к своей собственной сущности, однако рассматриваемой как нечто постороннее и независимо от него существующее; божество есть для Фейербаха объективированная человеческая сущность, и божественная любовь – объективированная человеческая любовь (Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. Москва: Политиздат, 1955. С. 43; 79–80). Поэтому религия, там, где она противопоставляет себя человеческому началу во имя Божества, есть для Фейербаха начало иллюзорного сознания, и философ призывает к борьбе против этой «иллюзии – иллюзии не безразличной, но, напротив, действующей очень вредно на человечество и отнимающей у человека ... понимание истины и добродетели: ведь даже любовь ... становится благодаря религиозности лишь мнимой, иллюзорной любовью» (Там же. С. 313). По Фейербаху, человек может любить только человека (Там же. С. 308), религиозный же человек якобы только притворяется, что любит человека, любя на самом деле только Бога (Там же. С. 313). Молитва, как молитва Богу, представляется Фейербаху такой же иллюзией; по его мнению, «в молитве человек поклоняется своему собственному сердцу» (Там же. С. 157). Иллюзии, по Фейербаху, подвержена и христианская философия, «которая из-за иллюзорных мистерий абсолютного существа ... забыла подлинные мистерии мышления и жизни» (Там же. С. 223–224). Антрополого-натуралистическая деструкция религиозного сознания и религиозной практики у Фейербаха, в самом деле проходящая под девизом: «религия есть сон бодрствующего сознания» (Там же. С. 173); «иллюзия прекрасна лишь до тех пор, пока она считается истиной» (Там же. С. 13), – есть, таким образом, на деле борьба с совершенно иной целью и тенденцией, чем борьба упоминаемого здесь же Киркегора с мертвеющими формами веры и религиозности – во имя веры и религиозности. (Прим. перев.).

<sup>4</sup> В последние годы жизни Сёрен Киркегор выступил с резкой критикой государственной лютеранской Церкви Дании. Согласно Киркегору, сама

Эти уклонения религии на взгляд постороннего так резко выступают в ней на первый план, что нужно честно хотеть и настойчиво искать, чтобы суметь осуществить второе отношение к религии: уловить ее ядро, которое философия не только допускает как существующее, но *глубоко чтит как возможную истину*. Если бы при этом мы думали: что только благодаря религии как Церкви в ее социологической объективности сохраняется традиция веры; что только благодаря ей остается в силе соблазн для свободы, устоять перед которым составляет для нее условие всякой жизни; ибо без борьбы свободы вовсе не существует, поскольку как обеспеченная данность она не есть уже свобода (*da sie als von selbst gegebene schon nicht mehr Freiheit sei*), – это были бы хотя и действительные, но только внешние обоснования такого уважения к религии. Корень этого уважения скрыт, скорее, на большей глубине: *в религиозной экзистенции есть истина*, пусть даже она и не может быть усвоена мною; *я – это еще не всё*. В царстве возможных экзистенций следует признавать истину всякой подлинной возможности, даже если мы и не можем коммуникативно понять ее. Это истина, пусть даже это истина не для меня.

После борьбы и уважения философствование, как воля к правдивости (*Wahrhaftigkeitswille*), пытается, в-третьих, привести *противоположность* между религией и философией *к возможно большей* понятийной ясности. Экзистенцию обеих необходимо углубить, показав им обоим подлинную трудность стоящей перед ними задачи.

---

идея церковного общества ориентирует на то, чтобы обращаться с верующими как с детьми: она воспитывает в них неохоту принимать на себя ответ за свое личное экзистенциальное отношение к Богу в сверхразумной вере; «Христианство – это индивид, здесь, отдельный индивид», – таково было убеждение философа. Государственный статус церкви обращает внимание ее служителей на умножение паствы и ее мирское состояние, и складывается религиозная культура, в которой человек может стать «христианином» номинально, по существу не зная, что это значит и чего требует от него звание христианина. Христианство сводится к благообразной древней традиции, разделяемой, как это ни парадоксально, неверующими «верующими». Освобождение церкви от государства, полагал философ, может быть только освобождением христианским путем, т.е. путем мученичества. Секулярные и мирские способы освобождения церкви от зависимости у государства рождают чуждое христианскому этосу понятие «толерантности», по сути равнозначное религиозному безразличию и теплохладности. Эту свою критику Киркегор выразил в статьях в газете «Отечество (Fædrelandet)» и в серии памфлетов «Мгновение» (1855). Poleмика началась с вопроса о том, можно ли называть покойного епископа Якоба Мюнстера «свидетелем истины». В ходе полемики философ не раз выходил из себя и позволял себе очень резкие выражения в адрес официальной церкви, – но нельзя забыть, что эта борьба его «против церкви» была все же борьбой за истинное, экзистенциально-углубленно понимаемое христианское мирозерцание, борьбой за (литературное) «свидетельство об истине», а не за произвольно-субъективное «художественное» христианство, и не была моралистической критикой религии и церкви. (*Прим. перев.*)

Истинная экзистенция, какова бы она ни была, неосуществима без того, чтобы подвергать сомнению себя самое. Для того, кто видит философию и религию в их неповторимом своеобразии, исключена возможность неопределенно колебаться между ними в легкомысленной беззаботности, нерешительно выдавая себя то за религиозного человека, то за философа. Просветление этого противоречия взывает к подлинному истоку как философии, так и религии. Оно настраивает человека против религии, поскольку последняя превращается в объективную достоверность, в привычку, магию и материализм. Оно же настраивает человека против философии, поскольку она желает существовать как объективная наука и удобное вступление во владение имеющим силу знанием. Ни философию, ни религию невозможно осуществить чисто и полно, если в осуществлении, так сказать, не уплатить за него постоянным сознанием угрозы, исходящей от другой истины.

Поскольку философия вынуждена ограничивать и релятивировать любые объективности, поскольку они желают сделаться всеобщезначимыми, – а потому остается в вопрошании и искании, человек видит себя в философии абсолютно угрожаемым и зависящим, в окончательной инстанции, только от своих собственных способностей. Если бы богослов возразил на это, что мы смешиваем человека и Бога, если видим истину в экзистенции; что мог сделать только один человек, Христос, как Сын Божий, того не смеет делать никакой другой человек; то это были бы слова, которых философствующий, как таковой, абсолютно не понимал бы.

Конфликт должен приходиться к разрешению в каждом индивидуальном человеке: или в пользу послушания и отказа от независимости, или в пользу свободы и отказа от культа и откровения. От этого решения и выбора между религией и философией не может с чистой совестью уклониться ни один человек, если он не хочет пребыть в темноте неопределенности. Но, однако, философия и религия не становятся оттого двумя соположенными возможностями, между которыми мы совершаем выбор; но решение становится осознано мною, только когда я уже стою на одной из двух сторон. Религию с точки зрения философии, как и философию с точки зрения религии, нельзя ни окинуть единым знающим взглядом, ни вообще по-настоящему увидеть. Выбор между ними совершается, стало быть, так, что я либо уже философствую, либо же нет, и затем решительно принимаю на себя то, что я, так экзистируя, есмь.

Решение в пользу религии по своему смыслу окончательно; остается только опасность сомнения и неуверенности. Решение в пользу философии остается открытым, человек осужден на вечное искание. Но если он, философствуя, не отказывает религии в истине, то нужно спросить, почему он не приходит к ней. Ответ на это будет таков: ему пришлось бы тогда забыть то самое, что есть для него неотклонимая истина:

Поскольку экзистенция во временном существовании может являться себе самой лишь исторически, а потому всякая отвлеченная объективность есть лишь относительная объективность, объективность же, как конкретное откровенное присутствие трансценденции в существовании, всегда порождалась людьми в их ситуациях, – ничто в существовании нельзя, не впадая в неправду, закрепить как некую объективную безусловность, значимую для всех. Явление экзистенции для себя *не вправе антиципировать конец*. Иначе экзистенция утратила бы свою возможность и приобрела бы взамен иллюзию. Свобода в существовании означает для нее, что есть бытие, небытие которого еще возможно.

Философия, как сознание этой ситуации, есть *готовность к исканию*. В ней есть некий недостаток, как неудовлетворенность несмотря ни на какое осуществление. Начала и конца мы не знаем, ибо человек, как человек, не вправе знать как уже наличное то, что он должен найти и чего должен добиться только своими силами. Величайшая вина его – если он ради лживого знания лишает себя возможности обрести свою экзистенцию в процессе исторического принятия решений. Пока еще есть время, судный день еще не настал (*Solange Zeit ist, ist nicht das Ende der Tage*).

Человек, решившийся философствовать, хотел бы, правда, получить реальную непосредственную насущную действительность трансценденции, реальное отношение к Богу в молитве – но он не желает обманывать себя<sup>1</sup>. Он хотел бы склониться, но не пасть на колени перед делом рук человеческих, которое для него есть язык, открытый свободному истолкованию, но не исключительное бытие истины.

Поэтому, чем более философия с болью в сердце ощущала свой недостаток сравнительно с религией, тем яснее становилось для нее царство свободы. Божество ничего не говорит непосредственно, но кажется, что через эту возможность свободы оно говорит, а именно, требует, чтобы была исполнена его непостижимая для нас воля, в силу которой оно сделало человека независимым, чтобы он на собственную ответственность принимал решения о самом себе и обладал в том своим подлинным достоинством. С этой точки религия может показаться тюрьмой, в которой прикрывают ложным блеском потерянность самобытия в существовании и тем погрешают против Божества: кажется, будто сокровенное божество воспре-

---

<sup>1</sup> Если он перейдет эту границу, необходимым последствием того будет абсолютное молчание. Ибо в акте высказывания Божество сразу же превратилось бы в объективность; то, что было пережито опытом, как высказанное осталось бы не истинным. Только в тайне сокровенность Божества остается нетронутой; но душа не замыкается от возможности, фанатически отрицая, в тишине своей внутренней жизни (*Nur im Geheimnis bleibt die Verborgenheit der Gottheit unangetastet; aber die Seele verschließt sich nicht, fanatisch negierend, der Möglichkeit in der Stille ihrer Innerlichkeit*).

щает философствующему человеку отступление в религию (*verborgene Gottheit scheint dem philosophierenden Menschen zu verbieten, in die Religion zurückzutreten*).

Божество остается в сокровенности. Но человек, предоставленный самому себе, – он сам протягивает руку человеку. Вступая из времени в вечность, он сам есть единственная антиципация в существовании.

Философствующий человек, отделенный от спасения, даваемого церковью, хотя и принужден отказаться от общности с миллионами людей во всех веках, но он способен верить в *corpus mysticum* царства духов, нигде и никогда не бывающего объективным и не допускающего рассмотрения извне. В нем тот, кого отдельный человек встречает, с кем он навсегда связан, – это его современники в живой насущной обоюдности, умершие же – как требовательные предки (*die fordernden Ahnen*). Это царство есть для него царство подлинного бытия, хотя он и не знает ни того, что оно есть, ни того, что оно такое. Ибо ориентироваться он может только в мире, а не в этом царстве, ворота которого не открываются перед тем, кто хочет только видеть и знать. Но в этом царстве пребывает тот, кто находит себя в свободном деянии вместе с другим (*In ihm aber ist, wer sich durch sein Tun in Freiheit mit dem Anderen findet*).

**3. Реальные конфликты.** – Философия и религия – это возможности для индивида; когда он борется или уже поборолся с самими собой, он в то же время борется со своим внутренним противником в той форме, в какой встречает его в мире. Здесь конфликты становятся реальными во взаимоисключающих установках противостоящих друг другу людей.

Конфликты заключаются в отношении к *знанию* и в отношении к *авторитету*; однако они теряют чистоту выражения, если в качестве вопросов о власти превращаются в жизненные конфликты. Свойства, присущие людям в большинстве и в массе, и организационный порядок церковей представляют по большей части уплотненно в форме политических схваток то, что было изначально вопросом о *самой* экзистенции.

а) *Конфликт в отношении к знанию*: Когда знание овладевает объективным как всеобщезначимым, значимость которого налично существует как доказуемая для каждого, оно независимо от образа жизни и мирозерцания мыслящего.

Хотя содержание веры в своей объективности и принимает форму сознаваемого (*die Gestalt eines Gewußten*), но вместо того чтобы иметь силу для каждого, оно существует только благодаря вовлечению (*Einsatz*) собственного бытия. Несомненность веры решается жить в понимании того, что существенность не может быть доказана, но может найти себе никогда не достигающее объективной силы подтверждение только в опыте самозасвидетельствования (*Selbstbewährung*) верующего.



В то, что я могу доказать, мне нет надобности еще и верить. Если я ищу некоторого содержания веры как объективной достоверности, то веру свою я уже утратил. Но если и не имеет смысла желание рационально доказывать веру, то все же вполне осмысленно намерение рационально развить ее в движениях мысли привести ее в светлости к полноте сознания. Эта рациональность подчинена всеобщим рациональным формам только в отдельных деталях, в себе и в своих следствиях. Мыслящий знает то, что составляет для него подлинную истину, как свою веру.

Если вера высказывается, становясь для себя *предметной* в мышлении и в действиях, то она вступает в мир явлений, знания и целей. Тогда высказанная в утвердительных суждениях вера необходимо подвергается также проверке при помощи суждений. Аргументам в ее пользу можно возразить, также аргументируя; поскольку она проявляет себя в специфических действиях, может быть поставлен вопрос о смысле действий, и этот смысл может быть отвергнут. Если вера находит себе выражение в абсолютной предметности и безусловной деятельности, то эта объективность веры распадается все же перед лицом рассудка, который хочет получить доказательство наличного существования абсолютных предметов, и обоснование безусловного.

Знание, в качестве которого высказывает себя вера, делая свои утверждения в виде суждений, понимает себя или на уровне возможного убедительно известного, и тогда оно вступает в конфликт с тем, что действительно можно знать с убедительностью, – или же оно знает в себе экспликацию верующей экзистенции, *и именно как верующее знание не претендует быть убедительным*. Как таковое, оно желает не подчинения, но призыва.

Вера не может подчинить себе знания; она хотела бы, чтобы то, что с убедительностью постигает рассудок, он тем не менее отверг; вера требует *sacrificio dell'intelletto*<sup>1</sup>. Только если вера осознала, что убедительно известное никогда не сможет совпасть для нее с тем, что есть она сама, а потому оно не может также и противоречить этому ее существованию, конфликта между ними оказывается возможно избежать. Эта позиция, давно уже постигнутая в мысли, не была осуществлена по трем *причинам*:

Даже если вообще и кажется, что знание в смысле убедительной достоверности легко отделить от знания в вере, то осуществление этого замысла в частности предполагает все же обладание *методическим сознанием о способах знания* во всех направлениях эмпирического и априорно-аргументативного исследования, а стало быть, предполагает знание о смысле и границах всякого знания и знание о том, что я могу и чего не могу знать. Поэтому в частности, несмотря на признанное в общем виде разграничение, эти

---

<sup>1</sup> жертвоприношение интеллекта (*итал.*).

границы то и дело нарушаются; ошибочно претендуют на владение убедительным знанием там, где его нет, или насильственно действующий авторитет своевольно отрицает убедительное знание там, где оно в действительности существует.

Вторая причина того, что конфликта не сумели избежать, заключается в том, что человек настаивает на убедительной объективности, потому что хотел бы получить то, что для него существенно, как *приходящее извне*, достоверное без *опасной необходимости рисковать собою*. Итак, вера принимает эту форму логической убедительности только для массы. Она утверждает тогда доказуемость бытия Божия, или единственно правильной политической цели, или откровение как подтвержденное свидетелями и тем самым доказанное исторически.

Третья причина заключается в том, что форма, в которой содержание веры выступает перед человеком *в традиции*, должна быть *поначалу* объективно-предметной и всеобщезначимой формой, которая принимается как непосредственно существующая. Хотя объективацию содержаний веры в традиции и можно принимать как их приготовление для возможного усвоения: поскольку, однако, это приготовление становится насильственным удержанием объективного содержания веры, уже может, смотря по особенному характеру этого содержания, начаться борьба между верой и знанием. Эта борьба не вспыхнет открыто, пока не достигнет сознания отчетливое разграничение способов знания, но она уже началась, как только убедительное эмпирическое знание, постигая само себя в понятии, утверждает на самом себе.

В отношении веры к убедительному знанию нам нужно было различить, веруют ли люди *вопреки* убедительному знанию в конфликте с ним, или же *без конфликта* веруют в то, что средствами убедительного знания не может быть ни доказано, ни опровергнуто, потому что оно вовсе не находится в пределах его мира; то есть, потому что оно находится вне границ возможного опыта разумного чувственно воспринимаемого существа. Границу между опытом в мире и содержанием веры можно перейти только посредством скачка в иное измерение бытия. Если эту границу стирают, то могут начать ошибочно отрицать или утверждать именем знания там, где речь вовсе не идет о чем бы то ни было убедительно известном.

Если утверждают действительность чуда, иными словами, вмешательства Божества в эмпирический мир вопреки закону природы и ожиданию, то всякое подобное событие может быть все же проверено и объяснено во взаимосвязи эмпирических процессов. Всякое утверждение о чуде обрекает себя на такую проверку. Такой процесс, как вознесение или воскресение во плоти, согласно всему имеющемуся у нас знанию, исключен. Сообщение очевидцев здесь не помогает; ибо со слов превосходных, казалось бы, свидетелей мы знаем столь много невозможностей, что вопрос в таких случаях

стоит, скорее, о том, как произошло это освидетельствование, и что фактически произошло; а это, в отсутствие удовлетворительных источников, совершенно безнадежное вопрошание.

Но проверка заканчивается там, где утверждение относится к чему-то такому, что никогда не бывает насушно действительным, например, к бытию потустороннего мира, не локализованного в астрономическом пространстве и в эмпирическом времени. Возможную границу проверки задает, кроме того, бесконечность числа сочетаний и элементов каждого индивидуального процесса. Отдельно взятый процесс во всей своей особенности отнюдь не поддается вполне убедительному объяснению (*ist nicht ganz und gar zwingend erklärbar*); если, например, в этот процесс включается действие судьбы и провидения, противоречия со знанием не возникает, пока мы избегаем давать какое-либо определенное объяснение. Убедительному знанию не противоречит опыт действительности абсолютно уникальных, а потому не допускающих адекватного о них высказывания, событий. Посвященность в судьбы значительных людей как таковых, догадывающееся о чем-то предведение (*das ahnende Vorauswissen*), мгновенно прозреваемая достоверность некоторого события в его потрясающей действительности – тот, кто экзистенциально, а не просто как переживание, испытает это, не нарушит тишины. В этом есть нечто такое, что, будучи высказано в общих выражениях, становится ложью, тем более если мы велим записывать высказывания об этом опыте и станем проверять его реальность. Озадаченное молчание означает более глубокую истину: мы ничего не знаем.

Хотя ситуация вполне ясна, и борьбе между верой и убедительным знанием не было в ней надобности начинаться, эта борьба, однако, выступает перед нами в *социологической действительности*, причем и как насильственное подавление знания приобретшей социологическую власть верой, и как прорыв свободы знания против этой веры. Религия и философия ведут себя обыкновенно радикально различным образом.

Религия принуждала к *sacrificium intellectus*<sup>1</sup>, не разрушая этим самого своего существа. Религия лишь изредка отчетливо выражала тот смысл, который эта борьба имела для нее: содержание веры истинно, потому что оно абсурдно (*credo quia absurdum*<sup>2</sup>). Тогда открыто требуют, чтобы приоритет имело объективно зафиксированное содержание веры, в его противоречии убедительно известному и эмпирическому исследованию; подчинене рассудка, как вера вопреки рассудку, составляет заслугу. С этой установкой люди с ясным сознанием веруют против рассудка, а не сверх рассудка (*gegen den Verstand, nicht über den Verstand hinaus geglaubt*). Но этот кон-

---

<sup>1</sup> жертвоприношение интеллекта (*лат.*)

<sup>2</sup> верую, ибо абсурдно (*лат.*).

фликт, затем порабощение и сопротивление ему возможны лишь там, где содержания веры высказывают в суждениях как *утверждения*. В большинстве случаев этой ситуации рационалистически избегают при помощи разных ухищрений. Вера не желает оказываться в конфликте с убедительным знанием; она хотела бы стать приемлемой также и для рассудка, без всякого ущерба для своей объективности. Ибо подобного самоуничтожения рассудка, как сознательного внутреннего акта, невозможно ожидать от массы людей, которая всегда живет в сокрытиях и компромиссах; эти люди не любят доводить дело до крайности. И однако же прежде не существовало – и сегодня не существует – ни одной социологически властной действительности религиозной веры, в которой бы не приходилось фактически прибегать к *sacrificio dell'intelletto*.

Но для человека-философа внутреннее *обязательство* в отношении к *убедительной* истине знания всякого рода есть вопрос о его собственном безусловном бытии. Любая форма *sacrificio dell'intelletto* означает разрушение его свободы, а тем самым и его достоинства. Он не позволяет ставить границы исследованию и вопрошанию. Для него не существует ничего, чего бы он не должен был искать или видеть из одной боязни. Он презирает умонастроение, которое бы ради некоторого мифа хотело помешать пролить яркий свет на всякую эмпирическую фактичность.

Это обязательство философствующего человека перед всяким известным означает в то же время *ограничение убедительного знания своими собственными пределами*. Оно остается только основанием, как просветление эмпирически действительного, оно удерживает в нас свободу от иллюзий, оно бросает на дорогу камни, о которые мы спотыкаемся, если в пограничных ситуациях перед нами открывается действительность. Убедительное знание никогда не проникает в существо вещей, имеет силу относительно и партикулярно, в самом себе оно непоколебимо; но оно и не дает ответа ни на один жизненный вопрос;

б) *Конфликт в отношении к авторитету*. В то время как конфликт между верой и убедительным знанием может быть, по своему смыслу, разрешен с духовно-дисциплинированной ясностью, – знание как самопонимание веры остается в плену антиномии: истина этого знания или становится всеобщезначимым достоянием силой *авторитета*, или же в изначальной *независимости* если не усваивается, то отвергается на собственный страх и риск.

Как религия, так и философия знают, что содержание их веры предоставляется становящемуся сознанию в *объективной* форме благодаря традиции. Однако каждый человек, пробуждаясь к сознанию в исторически созданной ситуации, во всяком поколении располагает новыми возможностями только потому, что уже имеет некоторое основание в переданной ему традицией жизненной субстанции. Если бы – что можно помыслить только в самом предель-

ном случае – его ситуация повергала бы его в безмирность атомизированного уединения, ему пришлось бы экзистировать из ничтожества своего витального рассудочного существования; он жил бы в мучительном, но слепом отчаянии, не зная, чего, собственно, он хочет; он бессвязно избирал бы отдельные вещи, чуждый прозрачного понимания, или же напряженно застывал бы в пустой выносливости ничто. Правда, традиция, рассмотренная извне, есть только *исторический контекст*, благодаря которому каждое следующее поколение образуется как то, исходя из чего продолжает свою работу исторического образования; но, коль скоро традиция постигается изнутри, в ней есть ускользающая от рассмотрения действительность экзистенции. Кристаллизация традиции в прочные формы *авторитета неизбежна*; она социологически необходима для того, чтобы обеспечить передачу традиции от эпохи к эпохе, и экзистенциально необходима, потому что она представляет собою первую форму достоверности бытия для каждого вновь пробуждающегося существования.

Хотя философии и религии одинаково присуще сознание историчности подлинного содержания возможной экзистенции, как безусловности веры, они, однако же, вступают в конфликт между собой по поводу авторитета.

Правда, философская *независимость* только благодаря авторитетной традиции может получить свое содержание, и только в напряженном отношении к ней она может прийти к самой себе. Но так же, как *подчиняться* авторитету при ясном знании означало бы для нее утрат экзистенцию, а с ней и саму веру, так, в свою очередь, *абсолютная независимость* с отрицанием исторической субстанции лишилась бы всякого содержания. Поскольку авторитет и независимость не представляют собою координированных звеньев некоторого целого, скорее, все решает здесь то обстоятельство, что именно пробудившийся к сознанию человек *в случае конфликта* будет считать истиной, и поскольку тот, кто решился, уже не способен видеть противную сторону такой, какова она на самом деле, то это напряжение между философией и религией прорывается в том или в ином направлении. Тому, кто скован авторитетом, независимо мыслящий представляется находящимся во власти хаотической субъективности, заблуждающимся существом, ставящим себя самого на место Божества. Независимому пленник авторитета представляется предателем трансцендентно укорененной свободы человека (Dem Autoritätsgebundenen erscheint der Unabhängige als der chaotischen Subjektivität verfallen, als irrendes Wesen, das sich mit der Gottheit verwechselt. Dem Unabhängigen erscheint der Autoritätsgebundene als Verräter an der transzendent verankerten Freiheit des Menschen).

В философствовании безусловное подчинение авторитету понимается как иное и лишь извне, только чтобы отличить его от себя.

В самой по себе вере в авторитет философия, – пусть она и сознает, что действительность этой веры от нее ускользнула, – может видеть только сдвиг историчности в сторону абсурдного и всеобщего, из которого философия категорически хотела бы возродиться вновь, если она знает о себе, что она, как историчность, есть не вынужденный результат исторических условий, но существует в независимости выбора между свободным принятием или отрицанием. Как осуществляется воплощение объективного, – это решается существом вновь возникающей экзистенции. Правда, поначалу в ней есть подчинение авторитету, поскольку экзистенция есть лишь благодаря тому, что она получает в наследство (*Existenz nur ist durch das, was sie überkommt*). Но затем в экзистенции получает реальность независимость самобытия, поскольку для нее истинно не то, что объективно *имеет силу*, но то, что для нее истинно и в том одновременно объективно.

Философствование знает, что оно, как историчное (*geschichtliches*), находится в процессе историчного усвоения. Но ни историческое знание (*das historische Wissen*), ни подчинение известному историческому авторитету (*historische Autorität*) не является историчным или историческим усвоением:

Пытаться понять историчность экзистенции исторически – значит релятивировать ее. Ставшее самостью в историчности уже не есть более одна возможность среди других (каково для истории то, что просто было в прошлом (*das nur Gewesene*)). Хотя для экзистенции и соблазнительно считать свою историчную безусловность в ее отвлеченной безусловности единственной всеобщезначимой истиной; но это смешение сразу же ставит под вопрос и саму ее собственную безусловность. Если одна истина как исторически откровенная и потому знаемая истина фиксируется таким образом как имеющая силу для всех, то философствованию подобная истина кажется неприемлемым парадоксом.

Так же мало убеждают нас и те основания, какие можно привести в оправдание подчинения авторитету: что человек слишком слаб, чтобы он мог посметь утвердиться на самом себе; что авторитет, указывающий ему правый путь к истине – это благословение для него; что без прочной опоры на авторитет человек попадает в безраздельную власть случайной субъективности; что сознание своей ничтожности взывает к человеку, чтобы, подчинившись авторитету, он сознался в этом ничтожестве. Каждое из этих оснований есть отречение от свободы. Правда, если философствование представляется нам как то, что дает человеку его подлинное достоинство, не следует забывать о том, что большинство остается ни с чем; философствование видит все же, что оно есть лишь возможность во всех, действительность же – в немногих; оно вынуждено признать благодеянием то обстоятельство, что для людей, не владеющих своей свободой или не желающих ее, остаются в силе порядки

церкви. Но хотя подобная оценка правильно выражала бы эмпирическое положение дел и могла бы служить указателем пути для политического поведения, она очевидно не улавливает настоящей субстанции действительности церкви.

А потому ни одно из вышеперечисленных обоснований не может выразить того, чем в самом деле является вера в авторитет. Будь она действительно только этим, авторитет был бы неправдой не только для философствующего человека, но и вообще. Авторитет был бы иллюзорен, если бы не имел своего истока в религии, как некоем недоступном для философствования истоке. Ни социологическое могущество церквей, ни значимость религии как стимула в движении философствования были бы невозможны, если бы речь шла только лишь о послушании налично действительному уставу. Авторитет, через находящее себе выражение в нем *историчное сознание*, обращается также и к философствующему. Он кажется его союзником против беспочвенности начинающего будто бы из ничто разума, который, однако, есть на деле только бессодержательный рассудок. Он дает ему чувствовать истину преданности самобытия перед лицом трансценденции – но все же он являет себя философствующему только как авторитет *в мире*, а не как трансценденция. Поэтому именно в этой своей близости авторитет остается подлинным врагом философствования.

Остается в силе вопрос о том, каким образом *бывает изначально насущно действительным историчное*: в зависимом ли отношении к объективности, которая выступает как авторитет и потому не подлежит проверке, или в независимом усвоении; в безопасном ли убежище объективного, в котором незаметно исчезает и растворяется самобытие, протягивающее нам в мире руку, или в этом самобытии и в неустранимой опасности. Философствуя, человек пытается из собственного истока ввести в насущно действительное осознание то, чем является он исторично; постичь в опыте самости то, что он выбирает; собственным усмотрением выяснить определенно то, что он решает; и напротив – отвергнуть авторитет, как *последнюю* инстанцию решения.

Эта позиция, однако, в своей абстрактности не более чем формальна. Пока она остается лишенной содержания, она лишена также и возможности. Я обретаю ее в мгновение проясняющегося самосознания; тогда она фактически поддерживается еще содержанием историчной субстанции, из которой я живу прежде, чем начну размышлять о ней. Только теперь начинается критика того, из чего я всегда уже есмь, прежде чем я желаю быть этим. Отныне мне грозят новые опасности: или обнищать в изоляции своей пустой независимости, которая тут же превращается в абсолютизацию моего эго (*Eigenheit*) как голый непосредственности существования в настоящем, или же отказаться от этой независимости в дешевом подчинении авторитетному содержанию традиции таким, каково оно есть.

Экзистенция, однако, изначально только, если она исторична, и исторична – только если она изначально.

И, чтобы не сорваться в беспочвенность, философски пробуждающийся человек как возможная экзистенция *зверяет себя* поэтому *традиции*, пока не возникает противоречия, которое уничтожило бы его самого; он *послушен* авторитету там, где еще невозможны или не нужны проверка и решение; он отказывается вставать в оппозицию к полученному от традиции, если оппозиция обращается против традиционного содержания как такового. Его самобытие *даже настаивает на признании авторитета*, там где самость еще не достигла ясности из собственного истока. Он благоговеет перед традицией, относится к ней – особенно в лице тех людей, от которых он получил ее – с неизменным почтением. Экзистенция принимает собственное решение, – которое, как возможность, никогда не подвергается сомнению, если только достигнута позиция независимости, – только если этого требует от нее в конкретной ситуации ответственность за ее самобытие. В противоположность чисто рациональному и софистическому отрицанию, мотивирующемуся пустотой самобытия и придающему себе таким способом кажимость самостоятельности, для того, кто действительно утвердился как он сам, отрицательное отношение к традиции, там, где оно оказывается необходимым для него, есть *преодоление*. Он не станет с легким сердцем свергать с себя оковы, ибо он хочет остаться верным в принятии наследства, а не забывать. Кто осознал свою полную независимость, тот осмелится избрать ее в тихой решимости, а не в слепоте ликования. Ему присуще самое решительно уверенное чувство традиции и авторитета, и он всегда намерен бывает сохранить максимально возможно многое из этой традиции.

**4. Резюме о направлениях борьбы.** – В философствовании ведется троякая борьба против религии, в которой противника, однако, не стремятся уничтожить, но неизменно признают: против *специфически* религиозной деятельности, против *фиксированной* объективности, против *чуждой* историчности.

а) Борьба против *религиозной деятельности* – это внутренняя борьба: я не могу молиться или потому, что не могу желать реального смысла молитвы, поскольку он есть для меня магия; или же потому, что вижу некий самообман; или же потому, что у меня отсутствует то, без чего молитва была бы самообманом; или же потому, что не смею называть молитвой созерцание абсолютного сознания как универсальный, всепроницающий взлет, за отсутствием в нем всякой специфичности, всякой позы, всякой локализуемости во времени, всякой формы, допускающей намеренное воспроизведение. Но молитва сама по себе есть некоторая возможная действительность, отсутствие которой я сознаю в себе не с торжеством, но со скорбью;



б) Борьба против *фиксированной объективности* хотела бы остаться внутренней. Правда, эта борьба неизбежна, как освобождение от того, во что мы не проникли сами, как условие возможности собственной судьбы, как предпосылка подлинного усвоения. Но я знаю, что без твердых объективностей невозможна никакая традиция, и что невозможна никакая свобода, если она не выдержит испытание этой объективностью. Я знаю, что объективность религии, как действительность существования в мире, есть единственная охранительная традиция трансцендентной отнесенности человека. Там, где была бы оставлена эта традиция, там вскоре ушла бы в небытие и философия (*wäre bald auch Philosophie versunken*). Если поэтому я, также и как философствующий человек, имею религиозную основу только благодаря тому, что я был рожден в этой традиции и пробудился к сознанию, будучи исполнен ее самоочевидными содержаниями, то я не могу рационально отрицать это содержание, не срываясь в беспочвенность. Как философствующий, я не хочу погрузиться в ничто, но решаюсь, может быть, – как выражались в старое время, – быть еретиком в церкви или иначе: протестантом по самому существу; мне нет нужды совершать полный разрыв, я не могу, поскольку это касается меня лично, сократить свои реальные отношения к церковной действительности до некоторого минимума социологической действительности; я не хочу лишиться новое поколение того, что дало мне самому неотъемлемую основу существования, и сам не хочу утратить благоговения перед традицией.

Я не могу отвергнуть ту церковь, в которой я был рожден, потому что без нее я не обрел бы содержания своей свободы. Если же я не был рожден ни в какой церкви, мое отрицание не может означать того, что в мире вообще не должно быть церквей, поскольку косвенно я все еще обязан им тем, чем субстанциально я могу быть. Но церковь богословов, которая исключила бы меня из числа своих членов, не есть церковь некоторой истины, а то или иное заблудившееся собрание закаменевших опустошенностей (*jeweils eine Verirrung entleerter Fixiertheiten*);

в) Борьба против *чуждой историчности* возникает вследствие того факта, что существует не одна-единственная религиозная традиция, не одна универсальная истина, но взаимоисключающие убеждения, каждое из своего истока, идут здесь различными путями. Есть нечто – абсолютно недоступное, далекое Единое, – что понуждает меня искать коммуникации именно с тем, что для меня наиболее всего чуждо, – не для того, чтобы все помирить и уравнять, но чтобы дать самому чуждому возгореться и прийти в этой борьбе к полной решительности истины о самом себе, для взаимного признания без слияния воедино. На основе этого опыта я не могу отвергать чуждую себе историчность, хотя она и не становится моей историчностью, в смысле требования, чтобы ее не существовало

в мире. Скорее, напротив, я необходимо утверждаю ее и должен желать ее существования в мире в том числе и для себя самого.

**5. Философия и богословие.** – Противоположность независимости и авторитета доводится до ясно выраженного напряжения в мышлении философии и богословия.

Поскольку ни та, ни другое, в их существенном содержании, как экспликация некоторой веры, не могут утверждать какого-либо убедительного знания, попадая в среду убедительной достоверности, оба необходимо и всегда терпели бы поражение. Если они желают доказывать свою истину, это доказательство становится для них катастрофой: ибо где есть доказательство, там есть и доказательство противного; некоторое познание делается убедительным только как партикулярное знание; если поэтому подлинная истина как самоудостоверение в бытии высказывается в виде положений, то на почве убедительного усмотрения всегда может быть получена равная возможная значимость для противоположных по смыслу положений. Поэтому никакая апологетика не помогает вере, если она только доказывает с логической убедительностью при помощи аргументов границы и трудности неверующего знания, поскольку это последнее догматически абсолютизирует себя как неверие; таким образом, апологетика ведет не к исторично определенной собственной вере, а ведет, скорее, к кризису, из которого может возникнуть некоторая вера. В этом кризисе есть две возможности: или броситься в объятия авторитета, который предлагает священнослужитель как спасение души, или решиться существовать на собственный страх и риск.

На пути священника ему, если он хочет знать, предлагает свои услуги богословие, на пути независимости – философия, которая есть не что иное, как обращение (*ein Ansprechen*) людей, которые решились на такое существование, но требуют от него не подчинения их знанию, но проверки. Философы могут быть только спутниками в дороге, но не авторитетом и не служителями такового. В то время как богословие мыслит в отношении к авторитету, который объективен в форме некоторой церкви, философия мыслит без оглядки (*ohne Rücksicht*); все может быть поставлено под вопрос, на всякий опыт можно решиться. Богословие связывает себя с определенной исторической формой религиозной общности и ее источниками, провозглашенными священными в качестве откровений; оно само становится одним из творящих истоков этой религиозной общности. Философия, напротив, не имеет социологической формы; она обязывает людей как индивидов, действительно существенным образом именно как эта коммуникация; но философия не желает поддаваться маскировке за невнятной декларацией общности, которая навязывает себя силой, не допускает никаких сомнений, и существенное качество которой может поддерживаться только при помощи идолов авторитарного характера.

Богословие может утратить свой исток, если оно принимает на себя вид философии и тем самым низводит церковь и с нею вместе ее авторитет, как некое внешнее облачение, на степень чего-то несущественного. Философия, со своей стороны, может предать себя самое, если в ней образуются школы, которые дают развиваться неясным авторитетам и порождают аналоги сект, хотя и жалкие и не имеющие успеха в публике их аналоги.

Несмотря на существенное различие, философия и богословие родственны друг другу. И та, и другое выполняют рациональную работу просветления истока и удостоверения веры. Поэтому исторически они всегда находятся в *отношении взаимного дарения и принятия* и взаимной борьбы. При этом они обыкновенно бывают крайне неблагодарны друг к другу. Отношения между ними – следующие:

а) Философия фактически вырастает *на почве некоторой религиозной субстанции, против сформулированного явления которой она в то же время и борется*. Так обстоит дело в греческой философии от Ксенофана до Платона и Аристотеля, так же – в немецкой у Гегеля и Шеллинга. С этой точки зрения философия есть *секуляризированная религия*. Она отмирает и становится пустым мышлением, если истощается содержание традиции, из которого живет философия; но само это содержание составляет общую историческую почву богословия и философии;

б) Напротив, *богословие самым всеобъемлющим образом усваивает себе все те понятия, какие создают философы*. Христианская догматика сформировалась благодаря греческой философии, протестантское богословие XIX века – благодаря философии немецкого идеализма. Восприятие философии богословием уводит это последнее от его собственного истока, лишает его прочности и нередко делает его недобросовестным;

в) Существует, однако, *исконное, творческое богословие и такая же философия*. Несмотря на доказуемое влияние понятий и форм противоположной стороны, подобный самобытный исток зримо виден в богословии у Августина и Лютера, в философии – у греческих философов, у Бруно, Спинозы, Канта. Со стороны философии есть собственное содержание, которое может передаваться только от индивида индивиду. Этот философский исток неприемлем, и даже, собственно, невидим для богословия. Оно принимает его в свою систему только преобразованным, лишенным его собственной силы. Зато его ненависть, возбуждаемая неопределимым для него иным, которое в самой основе ставит под сомнение его самое, не знает пределов. Если оно только может, оно уничтожает. Бруно был сожжен, Спиноза изгнан из синагоги, а затем в течение столетий ославляем атеистом и предан забвению. Ни одного немецкого философа богословы не третировали так, как Канта. Именно их независимость делала их невыносимыми для богословов, но

в то же время позволила им стать героями философски мыслящей жизни. – Богословский исток философы отрицали не так сурово, как производное от него богословие. Правда, этот исток абсолютно неприемлем для философствующей жизни. Однако его не только возможно уважать, но он остается как постоянная проблематизация. Попытку усвоить философии содержание богословия за исключением авторитета, но с сохранением ее историчности, и создать философскую религию, подлинное богословие точно так же должно отвергнуть, как и философствование, для которого существенна ясность различений, подлинная очевидность (*Offenbarkeit*) неизбежной в нашем существовании борьбы. Требование таково: или решительно прибегнуть к авторитету, или решительно вступить в свободу, но не идти на компромисс, в котором будет уничтожена сущность и того, и другого.

**6. Безусловность религии и философии в противоположность множественности автономных сфер.** – Самоотличение философствования от религии сделало осознанным его конфликт с религией, заключенный в самой вере как таковой. Ибо религия, как и философствование, сама есть вера, усвоить себе которую можно не иначе как через причастность ей. Обе – и религия, и философия, – указывали на свой собственный исток. Они вступают в множественность духовных сфер, как бы в плоть своего явления. Ибо действительность духовных сфер существует не только из себя самой, но и из некоторой веры, которая бывает или философской, или же религиозной верой. И религия, и философия каждая для себя самой универсальны, суть только они сами, и вся действительность представляется им существующей для них, одушевленной ими. Только между собою они находятся в конфликте, а потому ни одна из них не объемлет всего. Здесь, в вере, заключается та разорванность, с которой экзистенция сталкивается в существовании повсюду, где только ей хочется достигнуть самого бытия. С каждой из сторон предпринимаются, правда, попытки подчинить себе другую сторону. Религия превращала философию в свое собственное преддверие и делала вид (*gab sich die Haltung*), как если бы она вполне обзревала ее, шла по одной дороге с нею, но ограничивала и дополняла ее при этом. Философия разжаловала религию до некоей формы веры, пригодной для массы людей, до чувственного представления (*sinnliche Repräsentation*) самой философии для примитивного сознания, или же до социологической силы, в столкновении с которой как сопротивлением и искушением философия должна была доказать свое право. Однако при добросовестности убеждения невозможно сохранить в силе подобного релятивирующего подчинения одного другому.

*Безусловность* веры имеется с обеих сторон, однако не в качестве автономии особой духовной сферы. Если философия обладает лишь узкой областью собственной объективности, религия же

имеет в своих творениях огромное богатство объективности, то обе они, каждая со своей объективностью, сразу же вступили в сферы духа, как среду их явления. Они нуждаются в этих сферах, – в рациональной экспликации, в форме долженствования, в оформлении (*Gestaltung*) средствами искусства, в реализации в общности. Попытки исходя из этих сфер определять специфические черты философии и религии оставались со своими характеристиками вне их обеих, все равно, описывали ли религию указанием на молитву и культ, откровение, авторитет, церковь, догматику и богословие, или философию, указывая на независимость, экзистенцию индивида на собственный риск, свободу самобытия. Откровение религиозной истины и вопрошание и искание, свойственное философствованию, встречаются друг друга во всех сферах духа, как способах их удостоверения, будучи часто едины друг с другом в сугубой автономии сфер, и будучи коммуницирующими противниками единственно там, где каждая существует из истока. То, от чего впервые получают свою жизнь все сферы в своей автономии, само никак не может быть сферой.

В истории религии и философии наличествует в виде внешнего материала та объективность, которая охватывается в исследовании в своих психологических, социологических, логических аспектах, однако не исчерпываясь в них вполне. Эта история обращается тем самым в хаотическое скопление иллюзий, заблуждений, бессознательно реализуемых влечений. При помощи этого чуждого для обеих материалов то, что называют религией и философией, должно быть, как предполагается, подчинено в научном сознании некоторому порядку, хотя их и не удастся с решительной определенностью разграничить на сферы духа, и при том что сами они одинаково и постоянно ускользают от познания. Благодаря прояснению объективно познаваемых обстоятельств всего лишь уточняется то, что делается доступным, как религия и философия, лишь в скачке за пределы всякой объективности на пути экзистенциального усвоения.

Если религия и философия, несмотря на то, становятся сами по себе специфическими духовными сферами с упрочившейся особой объективностью, то они обе *приходят в упадок*, ибо в акте истинного самоотличения они не могут сделаться каждая особой сферой; не постигая друг друга взаимно как некое знакомое существование, но изначально объемля собою все, они раскалываются тогда в самих себе. Раздробление всякого истока на религиозную и философскую веру, и, в свою очередь, дальнейшее дробление их на множественность видов веры с каждой стороны – такова наша ситуация в существовании. Если Божество не показывается нам, то все же последнее для нас не есть человек вообще, который был бы познаваем в некоторой универсальной антропологии, в которой нашлось бы место для каждой возможности, но сосуществование и

противостояние истоков веры в их отдельных осуществлениях (das Miteinander und Gegeneinander der Glaubensursprünge in ihren Verwirklichungen).

Срыв, превращающий религию в духовную сферу, в которой она придает себе всеобщезначимость, вместо того чтобы быть безусловностью, становится для философии призывом:

Если бы для нас существовал выбор между Богом и человеком, невозможно было бы не выбрать Бога. Но так как Бог не встречается мне, как объект среди вещей, или как человек, который есть также Бог, как сфера существования наряду с другой сферой существования, и подобного выбора для меня осмысленно не могло бы состояться; я могу только имитировать такой выбор, если в некоторой религии, навязывающей себя всем в своей объективности, Бог обретает определенную форму. Религиозно фиксирующая мысль впадает в неприемлемую альтернативу, если она представляет Иисуса Христа требующим, чтобы люди оставили отца и мать, жену и детей, разорвали все связи народа и профессии и последовали Ему<sup>1</sup>; ибо Он есть истина и жизнь<sup>2</sup>. Если поэтому следует делать выбор между Иисусом и самыми глубокими человеческими отношениями, то этот выбор необходим все же только потому, что Иисус уже – не только человек, но Бог и человек одновременно, и есть не только как экзистенция в смысле единственности всякой возможной экзистенции, но как единственная подлинная экзистенция, а именно, как Сын Божий, сравнительно с которым люди, как таковые, вовсе не суть даже и возможные экзистенции. Киркегор, постигший человека как экзистенцию так глубоко, как никто до него не постигал, сумел не отказаться, однако, при этом от веры в Иисуса как Богочеловека, превратив в вымученной вере Иисуса в абсурдный парадокс, а кроме того, оставив фактический христианский мир и церковь<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо Я пришел разделить человека со отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку с свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф., 10, 34–37). Ср. Лк., 12, 51–53.

<sup>2</sup> «Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ио., 14, 6).

<sup>3</sup> Для Киркегора существенным в христианстве было явление Бога в человеческом образе, как Богочеловека Христа. Истина Божества явилась таким образом во времени, и человек может вступить в отношение с истиной, только став одновременным или современным ей. Бог непознаваем для рассудка, – хотя, с другой стороны, не может быть религиозной веры в не- или противоразумное; сознание ограниченности и краха рассудка в богомыслии открывает путь к вере. В явлении Иисуса Христа Бог показывает себя человеку как «парадокс»: трансцендентное в имманентном, вне-

Когда один фризский вождь во времена франкского завоевания, накануне крещения, спросил в последнюю минуту: встретит ли он в раю своего отца и своих предков, и получив на это ответ: нет, ибо они, как язычники, находятся в аду, отступил от купели со словами: «я хочу быть там, где отцы мои», – то этот выбор есть экзистенциальный выбор и, в исконной ее форме, философская установка, воплощающаяся в мире в определенных неотменимых отношениях верности, а потому в случаях конфликтов не подчиняется религиозно-специфическим объективностям, как созданным людьми: не отворачиваясь от Бога, а именно обращаясь к Божеству на единственно возможном пути к нему – пути подлинного экзистирования в своей историчности.

В этом аспекте философия отличается от религии, чтобы, в свою очередь, разделить последнюю в ней самой. Там, где религия является истинной в историчной безусловности, там философия солидарна с нею как истина, пусть даже религия есть истина не для нее. Но там, где религия обретает объективный состав, становится чем-то существующим в мире, а тем самым делается одним среди прочего, одной из духовных сфер среди прочих, там она становится неистинной для философии, и там философия избегает ее. Религия или философия объемлют всего человека, поскольку, не будучи сами по себе сферами духа, пронизывают собою все сферы его существования.

---

временное во времени, – причем, именно как «экзистирование», «экзистенцию» в религиозном парадоксе: Слово стало плотью и жило среди людей. Экзистенциальное отношение к этой, для рассудка, парадоксальной экзистенции есть, в свете этой религиозно-философской установки, «скачок» от разума к вере, в постоянном возобновлении которого только и возможно экзистенциальное отношение человека к Богу. Только такого отношения, по мнению философа Киркегора, сам Бог ожидает от человека: это «христианское» отношение (Christendom) в противоположность акцентирующему предание и историческое послушание «христианскому миру (Christenhet)». Биографически замечание Ясперса можно признать условно справедливым: философ Киркегор умер, отказавшись от причастия. Однако Ясперс в этом замечании несправедлив к Киркегору как богослову и философу: для Киркегора Богочеловек именно потому и парадоксален, что соединяет в себе человеческую экзистенцию и вечную Божественную природу. С другой стороны, трансценденция у самого Ясперса также необходимо и существенно связана с действительностью имманентного и являет себя только в предметности (пусть исчезающей, но все же предметности, а стало быть, условной имманентности) «шифров». Философское богословие, для которого Христос есть только экзистенция, неадекватно основополагающей догме христианства – и Киркегору неадекватно тоже. Здесь – через Киркегора – открывается путь к пониманию возможности «христианского экзистенциализма» на основе родственной, хотя не тождественной концепции самого Ясперса, философской теологии и антропологии. (Прим. перев.).

## Философия и наука

Если наукой называется не только убедительно знание в мире, но также и рациональная форма методического сообщения, то философия ищет для себя подобной формы. Она может поэтому называться научной, не только потому, что науки представляют для нее самой путь ее к себе, но и потому, что она образует эти методические формы мышления и сообщения, даже если в этих формах абсолютно ничего не познается, в смысле некоторой полезной или имеющей силу находки в мире.

Но философия, во-первых, *не наука*, скорее, она достигает ясности, лишь поскольку *отличает себя* от нее; ибо она и больше, и меньше, чем наука. Во-вторых, она сама есть *изначальная воля к знанию*, для которой знание наук есть одно из направлений ее осуществления. В-третьих, она ведет *борьбу* за знание для науки против ложной науки.

**1. Самоотличение философии от науки.** – Всякая наука имеет свой предмет. Если философия ведет себя как наука, то она не может узаконить своего положения *никаким предметом*.

Она называет, правда, своим предметом «целое». Если она развивается, как строгая наука об этом целом, то в своих изысканиях она, как и всякая другая теоретическая деятельность, будучи отделена от своего предмета, познает его на расстоянии. Однако подобный способ познания хотя и имеет смысл для познания вещей в ориентировании в мире, но не для философии. Целого таким образом уловить нельзя. Как бы я ни называл его, как предмет оно от меня ускользает. Теоретическая философия как чистая наука вынуждена искать некой неподвижно устойчивой точки, на которую опирается объективное здание его мнимого познания; она хотела бы предметно узнать, от чего как принципа зависит все, назовет ли она этот принцип материей, Я, духом, Богом. Но, что бы она ни мыслила на этом пути, перед ее взглядом всякий раз только относительные конструкции некоторого сущего в мире особенного.

Поэтому философствование в своем самоотличении осознает, что не имеет такого предмета, как науки, которые прекращаются как познания там, где нет никакого предмета. Предмет философии – не целое, как предмет, – он действителен, скорее, как основа всякой предметности и как «всякий предмет», поскольку он может быть соотнесен с этой основой. Философское мышление, если мерить его масштабом науки, остается словно витающим в воздухе. Намерение дать философии некий предмет в каком-либо ином смысле, кроме сугубо иносказательного, означает ложное перенесение на философию формы научного познания.

Но философствование, однако же, не может ступить ни шагу, не имея предмета. Если даже никакой предмет не является его специфически собственным предметом, то оно движется во всех возможных предметах, не подразумевая их при этом только как пред-



меты. Предметы изменяются в философствовании, которое в них самих выходит за их пределы (*Gegenstände verwandeln sich im Philosophieren, das in ihnen über sie hinausschreitet*). Предмет не возникает в преобразующей конструкции (*wird nicht verwandelnd konstruiert*), как в методическом познании частной науки, но становится в философствовании прозрачным, потому что он есть явление: вместо того, чтобы становиться познанным, он становится языком (*wird Sprache*). Там, где я имею в виду его самого, я нахожусь в пределах науки, но я философствую там, где в нем самом я обращаю свой взгляд на бытие.

Если я отождествляю убедительное знание с наукой, то философия – меньше, чем наука, ибо она *отличается* от науки тем, что отказывается от притязания на убедительную значимость своей сущности. Она полагает, что улавливает безусловную истину, и в этом она – больше, чем наука. Философствование – это мышление, которое, обладая убедительным познанием, удостоверяется в неубедительном познании, составляющем экспликацию веры (*Philosophieren ist Denken, das im Besitz zwingender Einsicht sich der nicht zwingenden Einsicht vergewissert, welche Explikation des Glaubens ist*). Но без научного познания, как неприкосновенной для нее основы, философия не придет к свойственной для нее истине.

Философские мысли убедительны лишь там, где выражены в отрицательной форме, но эти отрицательные прозрения уже теряют логическую убедительность, становясь путем к трансцендированию, и только в этом качестве они суть подлинно философские истины.

В своих положительных речах (*Sagen*) философия высказывает мысли, имеющие характер возможности. Положительное в них истинно только как отторжение, призыв, заклинание. Они многозначны и необходимо подвержены недоразумениям. Как сами они возникли из свободы, будучи выражением безусловного, так и понимают их тоже только из свободы. Философия не может сказать то, что она имеет в виду, в форме прямого текста, которая имеет и дает. Поскольку философия никогда не бывает действительно наукой, она фактически и не получает всеобщего признания, как сами науки. Она погубит себя, если из-за этого станет рядиться в одежды экзистенциально необязательной, значимой для всех науки, которой, однако, она может быть лишь по видимости. –

Различие между философией и наукой становится решающе важным в *характере* присущей им *коммуникации*. Научные результаты и методы один человек сообщает другому как заменимое сознание вообще. В философствовании оно становится только средой, в которой уже не каждый с каждым вступает в произвольную коммуникацию, но *индивид с другим индивидом* вступает в ней в обязывающую, ибо историчную коммуникацию. Философия, как языковая формация, есть средство коммуникации с неизвестным возможным индивидом.

Поэтому научное исследование и философствование сущностно различаются по тому, как ведется *дискуссия*. В науках безлично спорят

о самой вещи, которая есть нечто особенное и определенное, и которую неизменно подразумевают как именно ее саму. Здесь есть доводы и факты, обстоятельства дел и содержания опыта, которые спорящие приводят и выдвигают друг против друга, пока не удастся принять объективно убедительного решения. В философствовании научная дискуссия хотя и остается почвой и средой обсуждения, но в ней подразумевают в то же самое время нечто иное. Философская речь не исчерпывается своим предметно выраженным содержанием.

Философствование в своем предмете *не отделено* от того, что в нем, собственно, находит выражение. В то время, как в науках познание чего-либо не отождествляется с познанным, открытия о химических процессах сами не суть химические процессы, в философствовании в самом его предмете с обязательностью присутствует самобытие (*wird verbindlich das Selbstsein gegenwärtig*). Поэтому дискуссия в философствовании возможна лишь относительно, а именно, в коммуникации, которая в своем пути, проходящем от одной вещи к другой, является по своему смыслу также личной. В той мере, в которой философствование желает быть исключительно объективным, оно перестает быть философствованием. То, что может быть осмысленно возможным и плодотворным в науке – признание прав вещи самой по себе – то философски становится самообманом. Кто, философствуя, ищет только обоснований, но не рискует в деле мысли самим собою, тот оказывается в плену софистики, которая есть не что иное, как месть отвлеченного рассудка за измену философствованию. Как уже и в науке познание все заметнее убывает по мере того, как познающий теряет наглядность знания в пустых перестановках логических форм и нескончаемого множества эмпирических фактов, так же происходит и в философствовании, если в нем не говорит уже возможная экзистенция, и невозможно обращение к ней.

Но если самоотличение философии от науки все же *предполагает* науку как ее *условие*, а кроме того, если философия воспринимает в свой состав науку в смысле *методической формы* своего собственного сообщения, то философию мы можем, правда, называть научным мирозерцанием: мирозерцанием *на основе* научного ориентирования в мире и *в форме* артикулированного мышления, – но все-таки не *доказанным* при помощи науки мирозерцанием. Философия отличает себя от науки не для того, чтобы предаваться мечте, но чтобы настоящим образом иметь в себе науку. Не случайно почти все великие философы были мастерами в одной из частных наук. Науки служат философии, а не она – наукам, поскольку она сама, как смысл всякого знания, больше, чем наука. Цель частной науки – предметное познание в ориентировании в мире; цель философствования – понимание экзистенцией самой себя как единичной экзистенции в явлении существования в мире.

Спрашивается, чем же остается еще философия в этом самоотличении, если она не может быть ни возвещением, в непосредственном сообщении, существенной истины, как истины единственной

и объективной, ни рассмотрением возможных точек зрения и форм миросозерцания – предоставляющим их на выбор рассудку; ибо в первом случае она стала бы благовестием спасения (Heilsbotschaft), во втором же – наукой.

Обязательность философии необходимо должна представляться как *требование*. Если она говорит предложениями, выражающими то, что для нее есть и должно быть, то она становится *пророческой философией* (prophetische Philosophie). Если она набрасывает возможности, однако не как многие возможности на выбор, но как безусловные, истинные для нее возможности, которые касаются слушателя как именно его самого, то она – *пробуждающая философия* (erweckende Philosophie). Одно без другого не существует. В наивном сознании на первый план пробивается пророческая, в критическом сознании – призывающая сторона философствования, которая сама остается еще скрытым пророчеством. Ибо в философствовании свобода обращается к свободе, которая в своей безусловности хотела бы обязать себе эту безусловность в другом, но которая находит ее, лишь поскольку другой изначально выходит навстречу, побуждаемый собственным своим самобытием, а не там, где он следует объективности моей речи. Правда, философствующий ощущает побуждение говорить, увлекая, в бурном пафосе приступая к другому, однако для него будет потерей, если другой из-за этого последует за ним. Сдерживать себя и мыслить *объективностями, как возможностями*, – вот условие для того, чтобы другой рос навстречу нам (daß der Andere entgegenwächst), пока в конкретной историчной ситуации философское слово, как выражение решительности, не свяжет самость с другой самостью. То, что как распространенное философское мышление, обнаруживает себя в произведениях философов, хочет пробуждать к этой возможности, а не увлекать к подчинению и подражанию.

**2. Полярности философствования в движении воли к знанию.** – Поскольку философствование есть изначальная воля к знанию, оно, казалось бы, вынуждено принимать форму науки. Но в то время как знание в науках определяется специфичностью его метода и результата, философия, если мы хотим постичь ее в определении понятия, раскрывает себя, как воля к знанию, лишь неопределенно и в противоположных определениях. Она ищет знания о *безусловном*, как подлинном бытии, а встречает всегда только нечто *единичное*, в котором и принуждена ловить его. Она направлена к знанию как *обладанию* и превосходит всякое приобретенное ею обладание в радикальном *вопросании*. Она направлена к предметности как *объективности*, и однако лишена всякого значения, если не содержит действительности *экзистенции*, проводниками (Wegleiter) которой по пути существования служат эти предметности. Если пытаются дать определение философии, акцентируя ту или другую сторону в этих противоположностях, то в односторонно-

сти определения остается мертвая философия, как догматика. Философия обладает своей истиной только как движение в этих *полярностях*.

а) *Единое и целое*. Компетентность (Sachkunde) – это приобретенное в ориентировании в мире знание и умение в частностях (im Einzelnen). Однако знаемое не имеет конца (endlos ist das Wißbare); философия – не всезнание (Alleswissen); она уже при самом своем начале выступала против многознания. Только воля к знанию, направленная не на что-либо отдельное, но на целое, т.е. не на нескончаемое множество сущего, но на бытие само по себе, не на рассеянное, а на истоки, – есть философия. Но если философия, как знание, направлена на целое, то осуществляется она, однако, всякий раз только в одном единичном (in einem Einzelnen). Она не есть даже какая-либо наука среди всех наук. Всякую особенную предметность когда-нибудь начинает разрабатывать некоторая частная наука; нет такого предмета, который бы не был единичным и особенным предметом. Целость служит философским побуждением для частной науки и в совокупности всего знания только как идея. Владение знанием как всезнание при нескончаемом множестве научных познаний и методов невозможно, но возможно владение знанием в смысле функции мышления, через собственное присутствие (Dabeisein) во всякой существенной перспективе, через постижение принципов, через образованность (Bildung), позволяющую в каждом особенном случае принять и понять то, что было познано в этом отношении до сих пор. Целое все-таки еще действительно в философском смысле как воля к безграничному ориентированию в мире на всех возможных его путях, и оно есть готовность идти теми или иными частными путями ориентирования вместе с другими, не довольствуясь тем, чтобы просто верить в их результаты.

Если философствование оказывает свое действие из истока воли к знанию на работу конкретного познавания, то все же частные науки, стоявшие в исключительно тесном отношении к философии, от которого философия получала стимул к движению, со временем менялись: это были, например, богословие, математика и математическое естествознание, филология и история, психология, социология. Хотя объективно значимые познания – это всегда только познания частных наук, но как сами науки выигрывали от побуждений, исходивших от философии, так и они сохраняют свою важность и значение для философии и суть поэтому нечто большее, чем произвольное частное знание;

б) *Обладание знанием и стремление к знанию*. Философия обращается против претензий мнимого обладания ею, которое, как научаемое содержание в виде некоторой философской схоластики или желает энциклопедически объять в себе все знание вообще, или же выступает как особенное философское знание. Самое имя философии уже возникало из той мысли, что она есть *стремление*

(*Streben*), а не имение (*Haben*). Человек, как философ, знает о своем незнании и стремится к знанию.

Но между тем как это стремление невозможно, если его уже не коснулось знание и если оно в каждой *становящейся* его достоянием понятийности не сообщает себе должной прозрачности, окончательное обладание знанием уничтожило бы само стремление. Поэтому Кант знал: можно научиться не философии, а только философствованию<sup>1</sup>. Как философия в качестве учения, так и отрицание возможности философии одинаково лишены подлинного знания. Первая орудует понятиями, которые как таковые имеют ведь только искусственную значимость внутри одной школы, а второе не может сдвинуться с места в своем пустом отрицании.

Философию, которая не знает и все же побуждает себя к знанию, можно охарактеризовать как это самое стремление: поскольку философия направлена на целое, она стремится к самым крайним границам. Там, где она достигает границы, она не останавливается но находит вопрос, влекущий ее дальше. Она приступает к корням всего, что выдает себя за бытие (*was als Sein sich gibt*), называет саму себя радикальной. Нет ничего, чего бы она не могла еще раз поставить под сомнение; она делает ненадежным всякое обладание. Она ищет точки вне всякого бытия, чтобы постичь бытие мыслью. Это искание она сознает как антиномию: понимать, что желаешь невозможного, и все-таки не сдаваться.

---

<sup>1</sup> «... философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это доступно ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной первообразу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому [признаку] можно ее узнать (*woran läßt sie sich erkennen*)? [Теперь] можно обучать только философствованию, т.е. упражнять талант разума на известных существующих примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые эти принципы в их источниках и подтвердить или отвергнуть их» (*Кант И. Критика чистого разума*. Пер. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1998 С. 614 (В 866)). Хотя из приведенной цитаты и возникает впечатление, что согласно Канту можно учить лишь философствованию, а не философии только до известного времени окончательного построения философии в качестве объективной науки, – однако категорическое убеждение Канта в безусловной возможности бесконечного прогресса всякого научного познания, «насколько это вообще дано сделать людям», приводит к закономерному выводу, что и в области философствования окончательно привести к тождеству реальное исполнение и обладание и искомый и желанный прообраз возможно также только в бесконечном прогрессе. Кантов идеал метафизики как строгой науки есть все-таки идеал методический, более нежели энциклопедический. Постольку обобщение этой цитаты Ясперсом можно считать вполне правомерным. (*Прим. перев.*).

Эта исконная философская воля к знанию ищет на пути через всякое знание особенного той ясности сознания, которая достигает апогея в самосознании. Философ хочет не просто жить, но жить сознательно; для него стало подлинным бытием то, что было им создано не во внешней рефлексии одного лишь рассудка, но в тех специфических мгновениях светлости, которые составляют возможный результат ежедневного занятия философствованием. Эту светлость невозможно сообщить так же, как познания о вещах, они могут быть только пробуждаемы сведущим (*Kundige*) в том, кто готов к этому. Философское достижение – это из темноты простых инстинктов в знании найти путь к себе самому. Поскольку, однако, знание как обладание есть достояние Божества, философ никогда не пребывает в окончательной ясности, но требует довериться темноте. Ибо ясность философа приходит не из ничего; она не бывает опорой сама себе; как ясность чистой воды она была бы безразличной ясностью. Поэтому понимание самого себя в искании философствования есть так же точно и откровение подлинно, ибо навсегда, непонятного. Знание в философствовании имеет ту самобытную особенность, что в решающих пунктах мы знаем благодаря тому, что не знаем (*daß im Entscheidenden gewußt wird dadurch, daß nicht gewußt wird*);

в) *Знание и экзистенция*. Наука изучает существование, которое, *независимо от бытия исследуемого*, есть то, что оно есть. Философствование вопрошает о бытии, которое я переживаю на опыте так, *что я сам есмь*; я могу знать о бытии лишь таким способом, каким я сам через себя самого есмь. Философское знание зависит поэтому от моего бытия, есть самоудостоверение этого бытия.

Философия не желает самозабвенно отождествить себя со знанием ориентирования в мире, как если бы в философствовании речь еще раз шла о том же самом, о чем идет речь в науках, или как если бы существовал такой предмет, о котором науки забыли. Там, где философия мнит, будто изучает и решает отдельные и частные проблемы, а затем получает результаты, там она делает вид, будто находится в непрерывном ряду научного исследования, будто в каждом таком решении она продвигается еще на шаг вперед по сравнению с традиционной философией и обещает в скором будущем дальнейшие научные результаты. На самом же деле она существует лишь как процесс усвоения бытийных возможностей, а не как усердие к одним лишь результатам знания.

Поскольку науки находят в философствовании свой смысл, который только и побуждает человека *приступить* к ним (*sie zu ergreifen*), они служат философии материалом. Но совокупность их содержания еще не исполняет всего бытия. Хотя в научном ориентировании в мире я как сознание вообще полагаю возможным сказать: что я знаю, то я и есмь; я есмь как знание, в котором соединяется все; бытие заключено в известном (*was ich weiß, das bin ich; ich*

bin als Wissen, worin sich alles zusammenfaßt; das Sein ist im Gewußten beschlossen). Но только как возможная экзистенция, т.е. в скачке философствования, я могу сказать: то, что я знаю, есть лишь условие того, как я удостоверяюсь в своем бытии (was ich weiß, ist nur Bedingung, wie ich meines Seins gewiß werde).

Если, таким образом, мы удерживаем науку как единственный способ овладения истиной (die einzige Weise, Wahrheit zu ergreifen), и отвергаем все прочее, то мы осуждаем философствование. Однако невозможен никакой синтез науки и философии в том смысле, чтобы они вместе составили целокупность знания. Раздвоение и диалектическое напряжение между ними принадлежат к составу нашего явления как существования во времени, в котором мы можем трансцендировать, только если мы в науках познаем тот мир, который мы трансцендируем.

Философия также не есть учение, которым мы руководствуемся (Lehre, nach der man sich richtet), как в технической деятельности руководствуемся известным научным учением. Согласие между мышлением и жизнью отнюдь не означает, чтобы конкретного индивидуума можно было подводить под закон или под образ учения. То, что, уже как содержание мышления, не было функцией в жизни, то мыслили неверно (unwahrhaftig gedacht). Философия существует изначально как мышление каждого дня в его конкретности, как внутренняя деятельность мысли. Придумывание и изложение в философском произведении имеет поэтому за собой критерий укорененности мышления и жизни в Едином или просветления присутствующего в настоящем самобытия, и только вводит возникшее в этом просветлении сказуемое содержание в порядок и методическое воспроизведение (Das Erdenken und Darstellen in einem philosophischen Werk hat daher das Kriterium der Verwurzelung von Denken und Leben in Einem oder der Erhellung gegenwärtigen Selbstseins hinter sich und bringt nur das in ihm entsprungene Sagbare zu Ordnung und methodischer Wiedergabe). Поскольку я есмь лишь как мыслящий, а философствование есть мышление в существовании, поскольку возможная экзистенция постигает себя в нем в своей свободе как безусловное, философия, как высказанное некоего мгновения (das Ausgesprochene eines Augenblicks) хотя и есть учение, но в этом учении она есть все же не как чисто предметная понимаемость (bloß gegenständliches Verstandenwerden), но только как возможный перевод в самобытие (mögliche Übersetzung in Selbstsein).

Хотя, философствуя, мы не можем говорить без того или иного набора понятий (Begrifflichkeit), но все же эта понятийность не составляет существа философской мысли в том же смысле, в каком она составляет сущность научного познания. Исследующая понятийность, так же как и лепетание лишнего понятий языка, означает конец философствования. Как в философской понятийности оно становится неистинным там, где эти понятия суть не более чем

терминология, так в лишенном понятий языке оно опускается и впадает в неясность.

Если философия есть объемлющее науки, но сама не есть наука, то все-таки она хочет в своей речи всегда оставаться также некоторым знанием. Вместо различия между *философией и наукой* следует проследить напряжение между *знанием и экзистенцией* в философствовании. Правда, знание есть то, что только в науках обретает методически ясную форму и развитие, но оно всегда присутствует также в какой-нибудь мере конкретности своих форм и материалов и в философствовании. Вследствие того, что знание имеет *смысл* и *обязательность*, которых оно, просто как знание, в себе еще не заключает, *способ* этого присутствия знания составляет философствование, в котором знание остается в специфическом напряжении, поскольку должно иметь сторону рассматривания (*Betrachten*) и сторону действия (*Tun*), из которых ни одна не существует без другой.

Философия как знание есть *рассматривание*. Греки уподобляли жизнь празднику: одни приходят на праздник, чтобы показывать свои искусства, другие, чтобы извлечь прибыль от торговых сделок с посетителями праздника, третьи же, чтобы созерцать (*schauen*). Эти последние и есть философы. Но греки не признавали за философствование ни к чему не обязывающее созерцание, но в созерцании божественного желали стать подобными Богу. Философия для них есть не только знание, но и практика, изучение самой истинной жизни; она подвергается испытанию перед лицом смерти; философствовать – значит учиться умирать<sup>1</sup>.

Если бы противоположность между жизнью и знанием мы зафиксировали в таком виде, где чисто рассматривающее знание противостояло бы сугубо деятельному экзистированию, то каждая из сторон, утратив свою противоположность, потеряла бы и сама себя. Если мы ограничимся знанием, станем требовать дельности, в которой уже не участвует жизнью никакая самость, тогда мы видим величественную картину мира и мним, будто знаем, но не даем себя в обиду ни другому, ни нашим собственным мыслям. Если же мы презираем знание, называем его чем-то лишь безразличным и вместо того удаляемся в область чувства, инстинкта, интуиции, то мы прекращаем всякую коммуникацию как разумное существо; ибо,

---

<sup>1</sup> «Очищение – не в том ли оно состоит..., чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить ... наедине с собою, освободившись от тела, как от оков? ... Но это как раз и называется смертью ... Освободить же ее ... постоянно и с величайшей настойчивостью желают лишь истинные философы, в этом как раз и состоят философские занятия – в освобождении и отделении души от тела ... Да и в самом деле, Симмий, ... истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (*Платон. Федон 67cde // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 18–19.*) (Прим. перев.).



коль скоро мы ведь вновь рационализируем эту свою установку, мы полагаем, будто можем, в своем качестве навязчивых героев добродетели, представить доказательства ее истинности самой жизнью, которую мы ведем, переживаниями, которые мы обнаруживаем при этом. Противоположности, как психологические установки, взаимно переходят друг в друга; поскольку же обе сами по себе мертвы, каждая сама по себе необходимо рождает скуку и заставляет вновь попытаться прибегнуть к противоположному.

Философствование стоит между двумя этими полюсами, исполняя их оба. Философия есть осознание (*Innewerden*) истины *на пути* науки в самой собственной жизни. Она требует исследовать в мире; воля к знанию без науки осталась бы пуста; она хочет, чтобы все без границ было высвечено (*durchleuchtet*) рационально. Но она требует принять то, что мы знаем (*das Gewußte*), в *экзистенцию*, не оставляя его равнодушно стоять как сущую самоцель, но двигаться в нем как в пути к истинному сознанию бытия. Не теряться ни в нескончаемости предметного знания, ни в хаосе чувств, возможно только в движении между обоими, в котором осуществляет себя экзистенция как нечто третье, – никогда не только объективное и никогда не только субъективное, – подлежащее философскому *просветлению*.

Светлость сознания не может быть светлостью ничто. Философ, который действовал бы подобно математику: выдумывал бы себе особенный предмет, который можно иметь как предмет одного рас­судка, безотносительно к судьбе собственной жизни, оставался бы в ясности формального, не достигая подлинного просветления. Влечение к светлости бывает философским, только если оно устремлено на исполненную содержания темную основу явления экзистенции. Философ, готовый и открытый для своей судьбы, жаждет до мира (*hungrig nach Welt*); он ищет узнать этот мир как природу и во всей широте исторической объективности, жаждет пережить его опытом в фактической, историчной конкретности своего собственного существования. Философия не может стоять в сторонке; одиноко заниматься ею для себя мог бы только тот, кто взял бы с собою в это свое одиночество ту жизнь и тот мир, которые он приобрел опытом.

Но экзистенция не дана готовой как некое бытие, которое бы затем можно было просветлить; всякую приобретенную светлость еще только предстоит осуществить. Философия не только вырастает из существования и наук, но, проникая собою существование и науки, рождает в них явление бытия. Изначально философствуя, я остаюсь в положении Мюнхгаузена, который тащит сам себя за волосы из болота.

*Догматическая* философия, притворяющаяся только лишь знающей, отличается поэтому, как небо от земли, от философии *свободы*, как совершающей свой взлет в знании. В первой философствующий обязывает себя перед содержательными высказыва-

ниями о бытии, во второй же – обязывается принятым экзистенциальным решением. В первой есть страсть борьбы за убедительную значимость, принятие ее как объективной истины и потребность в школе и в распространении этой истины; здесь страсть имеет своим содержанием чистоту души, открытость и коммуникацию, любовь историчной безусловности. Отсюда, во взаимном просветлении объективностями, которые как таковые всегда остаются подобными вопросам и возможностям, произрастает терпимость, угасающая лишь там, где сталкивается с нетерпимостью догматики, скрываясь за которой человек фактически прерывает всякую коммуникацию. Там философия становится закругленно законченным объективным целым. Здесь она – средство коммуникации на службе экзистенции. Там она существует как вера в некоторую объективность, имеющую всеобщий характер. Здесь – как самопроникновение индивида в его отношении к собственной трансценденции в бесконечном прогрессе.

Таким образом, философствование – это не только наука, но и не только экзистенция. Это – научно мыслящая, методическая работа просветления; его результат реален только в переводе на сознание экзистенции, становящееся возможным благодаря ему (*sein Resultat ist allein im Umsatz in das durch sie ermöglichte Existenzbewußtsein*).

Как *ученый*, я удаляюсь от жизни, беру объекты как объекты сами по себе, ищу всеобщезначимых критериев и верификаций; *жизнь* как таковая по природе своей приватна, в ней у меня иная установка, чем в исследовательской работе. Но как философствующий, я возвращаюсь к ним обеим. Правда, я имею дело с самим собой как возможной экзистенцией, мыслю исходя из этой жизни и верифицирую или разочаровываю в ней мыслимое мною; но теперь я уже не могу разделить жизнь, как приватное, и мышление, как объективное; ибо одно становится другим; если я не философствую каждый день в своем существовании, то я вообще не философствую (*philosophiere ich nicht täglich in meinem Dasein, so philosophiere ich überhaupt nicht*). Философия есть фактор жизни, которая со знанием творит себя как явление экзистенции и влечет за собственные пределы (*Philosophie ist Faktor des Lebens, das als Erscheinung der Existenz sich wissend schafft und über sich hinausdrängt*). Но она бывает отчетливой не просто в отношении к жизни, но через саму жизнь (*durch es selbst*). Философствующее мышление есть жизнь, как и сама эта жизнь есть только в качестве мыслящей.

**3. Борьба философии за науку.** – Философия и наука должны отделиться друг от друга, чтобы тем с большей достоверностью сознать свой союз (*Verbundenheit*). В качестве тотальности наук они составили бы смутное целое (*ein trübes Ganzes*). Но при ясном понимании своего смысла как философии *или* как науки они становятся неким целым, в котором ни одна не может обойтись без другой.

Поскольку *философствование* есть воля к знанию, которое, казалось бы, исполняется на мгновение уже и в науках, чтобы тут же возвратиться к своему истоку, и поскольку наука получает свой смысл благодаря стимулу, исходящему из философствования, поскольку, в особенности, суровость самокритики науки, ограничивающейся только областью известного, имеет своим истоком и надежной опорой силу философского самобытия, – науке и философии, в противоположность тупости неразделенного незнания, равно присущи вопрошание и методичность хода.

Поэтому не существует действительной борьбы между философией и наукой, есть только борьба за подлинную науку и за подлинную философию, – борьба, в которой они обе выступают союзниками. Эта борьба направлена против *нарушения границ*, которое случается, если наука, как убедительное знание о вещах в мире, хочет замкнуться, т.е. *абсолютизироваться* в некое знание о бытии; если знание, отрываясь от почвы своего добротного состава, желает как бы в антиципации распространиться на произвольно обширные пространства и в конечном счете на все; если форму знания принимают за содержания, служащие выражением некоторой веры.

Борьба эта направлена поэтому против *некритической философии*, если эта последняя изображает из себя самую науку. Против нее обращается, прежде всего, подлинная наука, разбивая ее мнимо-философские познания или включая их в свой состав как научно партикулярные результаты (поскольку эти познания во все не философского характера, но как предметное познание имеют вполне определенное место в ориентировании в мире), а затем и сама философия, противостоящая в них своей собственной ложной форме, поскольку знание философии существует не для сознания вообще, но действительно как абсолютное сознание, в качестве которого приходит к самому себе исторично-единственный индивид.

Борьба философии против философии как ложной науки идет, в сущности, против *слабости*, которая ищет себе опоры в этой ложной науке, вместо того чтобы быть самой собой и отвечать самостоятельно (*statt selbst zu sein und selbst einzustehen*). Действительность в пограничных ситуациях в таком случае маскируют. Орудуют и оперируют, чтобы обеспечить за собою нечто, что само по себе остается неясным и что в конце концов есть не что иное, как только существование. Под покровом мнимого философствования в формах строгой науки человек догматически запирается от внешнего мира в слепом стремлении скрыть от себя собственный страх за самого себя. На лице поочередно является то мрачное педантство, то напускное легкомыслие; однако только истине присуща подлинная боль и естественная веселость. Эта слабость не выносит витания и сомнительности, на которое в философствовании обрекается все, что лишь объективно, как и все, что не более чем субъективно.

Наконец, философия вынуждена бороться за науку, свобода которой есть и ее собственное существо, против социологических сил, которые, пользуясь путаницей из-за многозначности смысла «истинного», пытаются выдать за всеобщезначимое то, что им нужно в данную минуту. Они хотели бы гарантировать и решить при помощи зависимого авторитета, в форме общественного мнения или принудительным декретом власти, *что должно быть истиной*, и что в этих пределах можно утверждать как научный результат. В борьбе против всех сил отвлеченной веры, которые хотели бы заставить таким образом науку служить себе, философия выступает поэтому союзницей подлинной науки, как и всякой веры, предполагающей как свое необходимое условие свободу вопрошания и исследования.

## Философия и искусство

**1. В каком смысле искусство самостоятельно.** – Поток художественного творчества тысячелетиями течет как бы из собственного источника. Но в то время как философия в своем начале сразу же вопрошающе противопоставляет себя религиозной жизни, искусство в своем содержании и сознании долгое время остается тождественным с религиозной практикой; художник служит религии, он не только исторически анонимен, но как художник не имеет личного самостояния; он творит величайшие произведения, опираясь на всеобщее трансцендентное сознание. Искусство может уже достичь вершин там, где еще нет философии. Но в эпохи освобождения искусство выходит из смутной дремоты своего несамостояния, как именно оно само, как предельная мифотворческая практика на границе возносящей мифически-нетворческой светлости духа (*wie ein letztes mythenschaffendes Tun an der Grenze einer heraufziehenden mythisch unschöpferischen Geisteshelle*). Еще не вступая в явную борьбу с религией, и все же опираясь на внутреннюю независимость экзистенции великих художников, оно едва не занимает места религии, оно становится возможным выражением удостоверения в бытии для утверждающегося на самом себе, т.е. философствующего человека; ибо только с освобождением философствования и искусство также отрывается от религии. В художнике действует, силой избирательного сродства, дух философии: пока, наконец, не опустошится, похоже, и искусство там, где ослабевают религия и философия.

Однако вопрос о том, в чем состоит единая и единственная сущность искусства, приводит в недоумение. Склонность находить во всяком понимании формы и качества нечто тождественное по существу, принуждена держаться чего-то общего и равно значимого, которое как «прекрасное» соответствовало бы, скажем, логически правильному в области познания. Однако всеобщее, хотя именно благодаря ему и становится возможной сообщимость в ис-

кусстве и доступность его произведений, даже в течение целых тысячелетий составляет сущность не истока, но только среды.

Истока же следует искать прежде, чем среду, прежде способа предметности, и даже – прежде идеи. Если мы хотим увидеть, каково отличие искусства от философии, то не можем ориентироваться в этом на ставшие образы (*Gewordenheit*) определенного искусства, на идейно наполненное искусство классической и романтической формы, на вещественное (которое связано содержательно или же импрессионистически), на целесообразное (например, техническое, политически-тенденциозное или морализирующее), не можем ориентироваться на формалистическое искусство, как попытку автономной игры. Если, таким образом, минуя все это, мы спросим экзистенцию, из которой происходит искусство, как и философия, то искусство, казалось бы, не позволяет дать однозначную адекватную формулировку его сущности.

В своем истоке искусство есть просветление экзистенции при помощи удостоверения, которое, *созерцая*, делает бытие насущно действительным в существовании (*die Erhellung der Existenz durch eine Vergewisserung, welche das Sein im Dasein anschauend zur Gegenwart bringt*). Если в философствовании бытие объемлетя как мыслимость (*Denkbarkeit*), то в искусстве – как *изобразимость* (*Darstellbarkeit*); максимум непосредственности в сообщении философского высказывания возможен благодаря сознательности мышления (*das Maximum an Direktheit in der Vermittlung philosophischer Aussage ist möglich durch die Bewußtheit des Denkens*); в непосредственном сообщении искусства косвенность оказывается следствием его созерцания, которое как мысль остается абсолютно темным для себя.

Также и подобного рода формулы выражают собою опять-таки среду, но не исток. Хотя и кажется, что искусство во все эпохи было наиболее доступно, искусство, как сущность в его всякий раз особенном истоке, является всегда, как и философия, настолько историчным, что является только в своей среде, как единый и единственный, внутренне связанный мир.

Искусство, как и философия, существует в *усвоении*, в *порождении*, в наличном произведении.

**2. Философия и искусство в усвоении.** – *Философствование* есть мышление в жизни, которая в этом мышлении высвобождается из неправды (*Philosophieren ist das Denken im Leben, das sich in diesem Denken der Unwahrheit entwindet*); она ищет взойти в нем из слепоты к зрению, из рассеянности – к единству самости, из существования – к бытию. То, из чего она восходит, она еще сохраняет в себе, а с тем и возможность уклонения, которое цепляется за него, чтобы вернуть все, как было. Философствование, обладая истиной как направлением, а не как имуществом, есть движение из потерянности к обретению себя. Оно всегда еще стоит на границе между тем, что нужно преодолеть, и тем, чего предстоит добиться. Это

промежуточное бытие фатально обречено на недостаточные достижения. Это философствование приходит к себе, усваивая мышление из традиции, которое есть не знание о некотором мыслимом, но воплощение подобного знания в собственное мыслящее деяние. Его нужно не просто принять к сведению, оно не бывает обретоно окончательно, оно – не наличность существенности, не созерцающее усмотрение покоящейся в себе мыслительной формации.

Но *искусство* одним скачком достигает исполнения в форме завершенного в известном образе созерцания. Усвоение искусства в наслаждении его произведениями приносит нам потрясение, расслабление, развлечение, утешение. В этом абсолютно недоступном рационально, всецело присутствующем в насущном сознании как язык совершенстве нет уже никакого недостатка. Прерывая повседневность, забывая реальность существования, человек переживает такое освобождение, перед которым, кажется, исчезают на мгновение все заботы и цели, удовольствия и страдания. Но затем он вынужден вновь, без всякого перехода, вступить в существование, лишь вспоминая обманувшую его красоту. Созерцание искусства – не промежуточное бытие, но инобытие (*Kunstschaueu ist kein Zwischensein, sondern ein Anderssein*). Чуждое жизни, но в своем совершенстве несущее в себе, казалось бы, всю полноту жизни, оно все же предоставляет ее самой себе, как только она вновь действительно выступает перед нами. Там, где искусство, освещая своим светильником все пропасти и страхи существования, тем не менее преображает (*verklärt*) его в светлом сознании, которое в нем уверено в бытии прозрачнее, чем в самой ясной мысли, там, казалось бы, и человек, отрешаясь от упоения и страсти, не только взирает в вечность, в которой все окончательно прекращается, но пребывает в ней сам.

А потому, в то время как цель философствования есть мышление в действительности самой жизни, смыслом усвоения искусства остается именно разделение между действительностью и погруженностью в созерцание (*kontemplative Versenkung*). То, что философствование не может дать никакого удовлетворения возможным, не теряя себя, как подлинное философствование, – это такое же неотъемлемое свойство философствования, как непереносимое отличие наслаждения искусством таково, что удовлетворение здесь есть самое существо, и не только дозволяется, но и составляет его цель.

Разделение между действительностью нашей жизни и тем глубоким удовлетворением, которое дает искусство, решительнее всего обнаруживается там, где искусство достигает наибольшей глубины. Трагический поэт способен в непостижимой антиципации представить нам крах и гибель как предельный шифр бытия в существовании. Он вводит слушателей в ситуации своих героев, которые, оставаясь неадекватными нашей действительной жизни, потрясают, но сами не становятся судьбой для нас. То, чего мы пу-

гаемся и что претерпеваем, созерцая, и что в целом мы переживаем все же как освобождение (*Erlösung*), мы претерпеваем не из нашей собственной историчности, потому что не мы находимся в той пограничной ситуации, в которой, как представляется, находится герой. Трагическое – это не собственный крах. Действительна только экзистенция в пограничной ситуации, а не мы в акте созерцания трагического героя, и не сам этот герой, как нами созерцаемый. В действительности историчного пограничную ситуацию так же невозможно изобразить, как и оформить в идеальном типе.

Поэтому и *мышление* пограничной ситуации в философской возможности необычно пусто, всецело отсылая мыслящего к его собственному действительному бытию, *видение* же пограничной ситуации, изображенной художником как типическая, необычно наполняет наше существование, но при этом неизбежно грозит отвлечь видящего от него самого.

Нередко мне хочется последовать за поэтом в его богатый, все дающий или все обещающий мир, и все же мне приходится верить призыву философствующего во всей его скудости. Я опытом постигаю, что я всякий раз тем более открыт экзистенциальному истоку искусства, чем менее я теряю себя, и чем менее перестаю самостоятельно философствовать.

**3. Философия и искусство в порождении.** – То, что свойственно человеку как человеку: искать, *мысля*, восхождения своей самости в философствовании, наслаждаться, *созерцая*, удовлетворением от присутствия бытия в образе (*denkend den Aufschwung seiner selbst im Philosophieren zu suchen, schauend die Befriedigung durch die Gegenwart des Seins im Bilde zu genießen*), – становится сообщимым благодаря произведениям, создаваемым индивидами, которых называют философами или художниками.

Если содержание обоего рода возникает из экзистенции создателей, то возможность сообщения появляется благодаря творческой способности, которая у художника называется его гением: создаваемое им непроницаемо в своем бесконечном истоке и все же присутствует перед нами как созданное, служащее, как и сама действительность, исходной точкой все новых и новых пониманий. Позже художник сам стоит перед собственными произведениями, как перед загадками; философ знает только, что ему сделалось ясно (*der Philosoph weiß nur, daß ihm licht wurde*), но так внятно постижимо, что он скорее считал бы загадкой, если бы не нашел этих мыслей. Творческую способность философа неправильно будет называть гением: тот, кто понимает произведение какого-нибудь философа, тот, как философствующий человек вообще, непременно должен, по мере нарастающей в нем прозрачности мышления, востребовать у самого себя возможность понимаемых мыслей, как если бы только в его косности и несостоятельности была вся причина того, что он до сих пор не подумал этого сам.

Но творческая способность, как бы поразительна ни оставалась она для нас в своей бессодержательной игре, получает истину только там, где служит экзистенции, которая, рождая свое произведение, развертывается в полноту и сама. Правда, есть такая художественная гениальность, в которой экзистенция почти нечувствительна для нас. Это Бонапарты искусства, которые, подобно Рубенсу или Р.Вагнеру, одним переворотом изменяют ландшафт в своей области искусства. Их сущность – неслыханный и даже обескураживающий жест. Они творят совершенные произведения, однако в окончателности не обращаются к нам. Такое впечатление, будто то, что движет ими – в конце концов, просто избыток витальных сил, эротизм, мир в сублимированных формах. Чтобы в творчестве являть в насущной действительности язык трансценденции, недостаточно быть экзистенцией, и недостаточно быть гением. Как в личности художника то и другое в неповторимо уникальном виде служат опорой друг другу, – в этом заключается тайна его истока.

Художник и философ желают *некоторого целого*. Но в то время как для философа недостижимое единое целое служит целью и сознательностью в его всегда незавершенном пути, художник в каждом произведении завершает некоторое целое. Лишь бессознательно предстает ему в целокупности жизни, охватывающей все произведения, некоторое объемлющее целое. Есть поэтому свой смысл в том, что философ рождает лишь одно-единственное произведение, все же остальное – лишь как приготовление или интерпретации, а это одно – как произведение, представляющееся ему целым как системой, и однако никогда не достигающее готовой завершенности. И есть смысл в том, что для художника завершенная цельность отдельного произведения продолжается в ряде произведений, которые, как следствие, в свою очередь не образуют завершенного целого, но становятся, как и философия, грандиозным фрагментом. Произведения художника в его глазах обретают формы, как его дети, которых он оставляет, такими, каковы они есть, чтобы идти дальше. Философу пришлось бы попытаться достичь одним-единственным неповторимым броском того, что в этом виде никогда бы и не сделалось целью художника. Но художник достигает своей цели каждый раз, философ же – никогда не достигает.

Поскольку художник, как экзистенция, больше создаваемого им произведения искусства, отделение созданного произведения от его экзистенциальной основы хотя и превращается в радость творчества (*Lust des Schaffens*), но становится также болью оттого, что в самом совершении он все-таки всегда недоволен. Совершенство выпущенного в мир произведения становится для его творца источником экзистенциального беспокойства, в котором только и может продолжаться процесс творчества.

**4. Философия и искусство в произведении.** – Философия в форме произведения не есть действительное философствование, в котором мыслимое таким образом есть только функция. Как фи-



лософское мыслительное произведение (*philosophische Gedankenwerk*) имеет свои корни в философствовании, как мыслящей жизни, так в нем же заключается и его критерий.

Если поэтому философия как произведение имеет тенденцию отрываться от этого основания, чтобы существовать как наличное объективное целое, то это произведение получает *черты родства с произведением искусства*. Как и произведение искусства, философское учение закругленно замыкается в некий мир в конкретности отдельной, наглядно предстоящей нашим глазам формации, видении его творца, трудившегося над этим целым, как над произведением искусства. Наконец, оно противостояло ему как некое иное. У него возник план, он делал наброски, бросал одно, исполнял другое, части целого взаимно согласовывались одна с другой. В частностях он живо видел целое. Не только в исполнении, но и в самом строе мыслей, который в принципе мог бы проявиться в различных изложениях и будучи выражен теми или иными словами, есть нечто подобное произведению искусства. Философия настаивает, далее, на положительности и ясности, родственной созерцанию; напротив, решительность артикуляции в творении художника подобна своего рода языку категорий. Мышление философа может иметь наружность инстинктивного художественного выражения; поэтому философские учения переживались также воспринимающими их как своего рода произведения искусства, богатое многообразие которых мы можем найти в истории философии, как в музее.

Однако совершенное отвлечение философии и полная самостоятельность существования ее произведения означали бы в то же время смерть философии. А потому философствование в его произведении *отличает себя* от произведения искусства, чтобы спасти от гибели свою сущность. Философствование не может быть исполнено без остатка в своем произведении, произведение же искусства достигает осуществления как совершенное. Философская мысль до самого конца остается вопросом, как объективно ставшая, эта мысль есть лишь возможность; она обращается к тому, кто ее слышит, не для того, чтобы быть только воспринятой им, но для того, чтобы получить воплощение. В философском произведении человек не отдыхает, предаваясь представшему в настоящем бытию, но с этим произведением он осознает это бытие, которое в философствовании просветляется для него, но которое не дается ему, как в созерцании произведения искусства, из пределов которого погруженность в исполняющее жизнью мгновение уже не хочет выходить (*Im philosophischen Werk ruht der Mensch nicht aus, hingegeben an die Gegenwart des Seins, sondern mit ihm wird er dieses Seins inne, das ihm durch Philosophieren erhellt, das ihm aber nicht gegeben wird wie im Anschauen des Kunstwerks, über das ein Versenktsein im erfüllenden Augenblick nicht mehr hinaus will*). Мысль в самой сущности своей заключает беспокойство движения вперед, как созерцание – покой углубления.

А значит, именно то, что философствование, подобно формациям искусства, объективируется в формациях мысли, отчуждает его от него самого, прежде всего там, где *предметом внимания* при создании произведения делается для него то, что может оказаться ему присуще лишь *непроизвольно*.

Так, *словесное выражение* мысли (*die Sprachlichkeit des Denkens*), если этого выражения начинают искать сознательно, становится серьезным предметом философствования, которое хочет высказать некоторую веру. Словесное творчество некоторых философов (Гегель) вводит в недоразумения. Гегель не обращал сознательного внимания на язык, а в своих размышлениях о языке объявлял даже слова простыми знаками. Новые слова, как таковые, рождают озадаченность всего лишь неожиданным и отвлекают мысль философствующего читателя. Если мысль становится объектом как слово и предложение, то философствование становится искусством правильно говорить (*die Kunst des Sprechens*), которое распространяется как манера выражения (*Sprechmanier*). Как возможно уклонение философии в чистую науку, так здесь становится возможной игра в кубики языковых формаций (*ein Basteln an Sprachgebilden*). Держаться сути дела – в философствовании это значит не держаться какого-то предмета, а быть у себя самого (*Bei der Sache sein, heißt im Philosophieren nicht bei einem Gegenstand sein, sondern bei sich selbst sein*). Обособление словесной формы мысли – это своеобразный способ освободиться от требований (*Anspruch*), предъявляемых человеку философствованием; оно обнаруживается в разрыве (*Diskontinuität*) между языком этой области промысла и языком знающей обязательства жизни. Искусство требует этого разрыва, но подлинное философствование требует непрерывного единства, поскольку оно есть мышление, как сама мыслящая жизнь.

Поскольку форма произведения искусства не есть форма философии, то философствование становится по своему смыслу объемлющим (*Übergreifende*), потому что *незавершимым* (*Unabschließbare*) в качестве целого; ибо философия как целое есть подлинно бесформенное и со всех сторон *открытое* (*Philosophie als Ganzes ist das eigentlich Formlose und nach allen Seiten Offene*).

Хотя в философии, как и повсюду, мы можем искать одного лишь переживания, рассматривать мыслительное построение в его архитектуре, наслаждаться им как поэмой, испытывать от него необязательную радость или, при неудовлетворении этих наших мотивов, неудовольствие. Однако философия есть в своей истине путь к нашему бытию и смыслу; с помощью философии мы воспитываем себя (*Philosophie ist jedoch in Wahrheit der Weg zu unserem Sein und Sinn; mit ihr erziehen wir uns*). Ее сущность есть сама просветляющая себя в мышлении жизнь. Она не есть лишь средство, ибо она, как органон, решительно не может быть оторвана от своей функции. Она, как формация, действительна лишь вместе со своим исполнением. Она не

видит себе конца как цели и совершенства; в насущном акте исполнения она есть в то же время свое удовлетворение, и как явление во времени никогда не бывает завершено готовой.

**5. Эстетическая необязательность.** – Поскольку искусство получает обязательность своего содержания из религии или из философского самостояния художника (*philosophische Eigenständigkeit des Künstlers*), оно, как *чистое* искусство, форма которого, как и чистая, экзистенциально необязательная логическая значимость, обращается к сознанию вообще, необязательно (*unverbindlich*). Это чистое искусство воспринимает в себя все только ради его изобразимости (*Darstellbarkeit*). В принципе не существует ничего, что бы не могло стать его предметом; все решают здесь мастерство и форма. Поскольку это искусство, как чистая среда, не знает обязательств, не является ни религиозным, ни философским, оно не может быть ни против религии или философии, ни за них; ибо у него нет никакого собственного истока, кроме нескончаемой свободы возможного в игре.

Человек, как художник и как философ, оказывается уже неспособным по-настоящему обратиться к экзистенциально значимой пограничной ситуации, если он желает при этом другой рукой удерживать отвлеченную форму или рациональную формулу. Абсолютизированные всерьез, они становятся упрямым педантством; если последней истиной оказывается комизм, он превращается в пустой балаган, как и ирония, как установка самоизоляции, становится бессодержательным истреблением. Желание изображать самый абсолют в таком искусстве, которое уже не является более религией, рождает кич, а в философии – экзистенциально безосновательные гипотезы; ибо искусство, равно как и философия, приостанавливают свой подступ к трансценденции: искусство – в необязательности формы и красоты, философия – в возможности систематически ясной мысли.

Освобождение в произведении искусства становится ни к чему не обязывающей кажимостью. Ибо в произведении есть только его собственный закон, но не закон действительной жизни. В поэзии творчество форм как бы освобождает меня от решений экзистирования, в мышлении возможностей – от овладения действительностью; вместо того, чтобы самому принимать решения, я могу давать набросок того, что могло бы быть; вместо того, чтобы обязательно быть, я могу находить удовлетворение уже в созерцании собственной фантазии. В своем рассматривающем наслаждении я могу распространяться в безграничность, испытывать все возможные для человека мотивы. Я восхищен, или в отчаянии; я вправе забыть самого себя в чистом вневременном присутствии настоящего без каких бы то ни было последствий. Из всех видов искусства музыка более всего становится таким соблазном. Платон, Августин, кальвинисты и Киркегор с пафосом осуждали музыку. В то мгновение,

когда человек отдается музыке, она увлекает его, и он оказывается тем более беспомощным в существовании. Только философствование в человеке оправдывает его восхищение музыкой.

Если, обращаясь к вневременному совершенству в искусстве и, однако же, с необходимостью оставаясь фактически существованием во времени, я живу в двух мирах, то эти два мира противостоят друг другу как совершенно не связанные. Я разделяюсь на два существа: одно из них предается смутности существования, полного случайных мотивов повседневности, другое же предается радостному созерцанию далекой, блистающей ясности. Моя внутренняя деятельность уже не слышит более призыва к единству: в обоих образах своей жизни я позволяю себе расслабиться в непосредственность, я живу настроениями в повседневности и мечтателен в искусстве.

Если я отдаю предпочтение жизни в искусстве и не признаю более обязательств, имеющих силу для поступков в действительном существовании, то мы говорим, что здесь ведут *эстетическую* жизнь: эта жизнь распадается на частности прекрасных мгновений; в этой жизни я не только наслаждаюсь созданиями искусства, но стараюсь придать действительности моих собственных переживаний форму произведения искусства и сделать ее, как действительность, необязательной. Этой жизни знаком только закон формы особенного; она должна избирать всякий раз иное, чтобы наслаждаться его формой; новизна и перемена – ее неперемное условие. В эстетической жизни человек не существует, как он сам; он не признает верности, постоянства, обязательства, разве что как однажды избранный жест и позу. Безусловное утрачено здесь; здесь являются попеременно нищета существования и освобождение силою искусства. Как в философствовании уклонение направляется к мнимому знанию, так в искусстве как эстетической жизни оно устремляется к обманам фантазии, которая в форме жеста и в игре чувств делает кажимостью обладания то, что как подлинное освобождение через чтение шифров в искусстве может быть обретено только на основании некоторого действительного содержания жизни, – того же самого содержания, которое ищет для себя ясности в философствовании.

Но необязательность искусства, без которого искусство было бы пророчеством, является для него, в отличие от философии, *специфической* чертой. В то время как возможность в философской мысли есть лишь призыв к воплощению в действительное самобытие, искусство позволяет вести наполненную жизнь в самой необязательности. Оно есть умышленная иллюзия внутренней взволнованности, в своем конкретном опыте, насущной действительностью самых далеких и самых глубоких бытийных возможностей.

**6. Философия в борьбе и в союзе с искусством.** – Кажется, будто присутствие подлинного бытия или обще постижению искусства и философствованию, или же они только ищут его. Философия

может видеть в искусстве форму присутствия трансценденции, которая для нее самой становится одновременно источником и исполнением. От искусства, в особенности от поэзии, она получала мотивы и сама снабжала его мотивами. Она сама может казаться более вялой формой сознания трансценденции, в которой находит прибежище тот, кому было воспрещено художественное творчество. Напротив, философствование очаровывало поэтов и художников, так что поэты становились философами, а философы – поэтами.

В философствовании дело идет о мышлении, просветляющем обязательство в действительной жизни и дающем ему подняться. Это мышление погружено в жизнь как внутренняя, безусловная деятельность. Поскольку, однако, в установке в отношении к искусству необязательность становится жизненной позицией, истина искусства становится суррогатом истины безусловного, наслаждение искусством *может* повсюду заменить собою действительное экзистирование, *философствование нередко боролось против искусства*. Эта борьба проходит через историю философии, всего решительнее у тех философов, которым была в них самих знакома опасность подпасть под власть искусства. Борьба ведется *против соблазна* жить в сугубой непосредственности, вместо того чтобы принять свою судьбу только в самобытии в опосредовании через мышление; она идет *не против возможности самого искусства*, представляющего собою созерцательное удостоверение, которого ищут со стороны философствования, осознавшего свою нищету. Философия ведет к границам, у которых ее язык умолкает, но искусство, казалось бы, еще говорит все-таки и в отсутствие рационального языка, как подлинное искусство, возвещающее исконную истину бытия, а не как игривое искусство, которое только развлекает, не имея характера истины. Если философия хотела бы удостовериться рациональными средствами и в той истине, которой знать она не может, и все же всякий раз в своем мышлении срывается и остается пустой без воплощения в экзистенциальное действие индивида, то мир искусства раскрывается перед ней как невозможное откровение, которое философия понимает лучше, чем искусство понимало самого себя.

В той мере, в которой философское сознание осуществляет экзистенциальное усвоение произведения искусства, это сознание одобряет волю к истине в художнике, которая не протекает в фантазиях по ничтожностям, но дает известие о самом бытии, которое, как ему кажется, ему открылось, хотя он и не может сказать об этом иначе, как в наглядности своих образов. Но философ в самом художнике словно бы дает ему полномочие на его практику, которая может столь опасным образом вести его к ничтожности, и столь доверительно-откровенно – к истине, но все же и в этом последнем случае еще оставляет за собою ту необязательность, которая тре-

бует осуществления в явлении существования для того, чтобы быть по-настоящему истинным.

Философия ведет к усвоению искусства, в ложной форме – как моральной проверке произведения или как отнесенному к частным целям анализу воздействия искусства, в истинном виде – как преданности в созерцательном исполнении возможностей, которые философия видит для того, чтобы приготовиться, но перед лицом которых она сама терпит неудачу. Философ может сознать свое поражение; с помощью искусства и как художник он хочет сделать то, чего он не может как философ. И все же решающий признак философского усвоения – это проходящее через всю рефлексию, проверяющее на экзистенциальном сознании, сознательное постижение истинного содержания искусства, а тем самым *разделение искусства в нем самом* (die Scheidung der Kunst in sich). Философия воспринимает в себя истинное искусство и ставит его, как исполнение, превыше всего, что, мысля, способна дать она сама; неистинное для нее искусство она осуждает как абсолютную неправду. Пути уклонения в художественном творчестве знакомы ей, потому что она охвачена истиной трансценденции в подлинных произведениях творцов; эти произведения дают человеку язык, на котором для него становится доступно бытие, если он приносит его, как возможность, из самого себя. Философствование ищет взаимно обязывающей коммуникации с истоком в творящем художнике, перед произведением которого почувствовала себя глубоко затронутой наша собственная экзистенция.

Только в одном месте философия становится рядом с искусством. *Метафизическая спекуляция*, как попытка рационального чтения шифрописи, представляет собою аналог искусства. Если философствование вступает на границу знаемых содержаний и просветления экзистенции, в некоторое пространство, где все исчезает, то оно все-таки не прекращается в совершенном молчании. В абстрактных логических категориях и в истолковании действительных и мифических созерцаний философия в качестве метафизики говорит на некоем всегда многозначном языке, в котором должно быть выражено само бытие. Это – мир еле слышимой музыки. Она уклоняется, превращаясь в шум отвлеченных высказываний и рациональностей. Ее нельзя интуитивно услышать всю сразу в одном мгновении, как это в благоприятных случаях бывает в искусстве, но, чтобы слышать ее, нужна долгая тренировка в подобного рода мыслительных актах (eine lange Übung in solchen Gedanken-vollzügen). Как уже и в искусстве необходимы метод, опыт, выучка, потому что в нем, как и во всей области духа, то, что возможно, не возникает непосредственно по самой природе, но только благодаря образованности, так же обстоит и в деле философской спекуляции. Но в то время как искусству даровано получить исполнение, спекулятивной мысли после долгой тренировки становится лишь тем более осознанно ясно, что оно все еще по-прежнему только лепечет.

Как раз в метафизике жажда закругленного завершения превращается в фатум философствования. Спекулятивное мышление всегда находится в процессе; вместо того, чтобы становиться искусством, философская метафизика открывает перед философствующим возможность видеть истину в формах искусства. Однако – не всегда. Спекулятивная мысль до такой степени полно аналогична искусству, что она может сделаться самодовлеющей. Выражение, что тот, кто подлинно музыкален, не станет философствовать, и наоборот, хотя не выражает общего закона, однако это – такое правило, которое знает не очень много исключений. У музыкально одаренных философов, таких, как Шопенгауэр и Ницше, решительно отсутствует та философская музыка в метафизических раздумьях, которая присуща Плотину, Канту, Шеллингу, Гегелю.

Искусство, и в качестве совершенства, будучи усвоено философским сознанием, *не остается нетронутым*: необязательность художественного наслаждения нарушена, освобождение в созерцании принимается лишь как антиципация и, в свою очередь, подвергается сомнению; музыка, прорываясь за пределы всего доступного словесному выражению, в конце снова влечется к слову, и всякое созерцание искусства – к мысли. Метафизическое спекулятивное мышление высказывает такие мысли, с которыми человек вновь из вневременности наслаждения созерцанием искусства вступает в овремененность своего существования, и которые он не может привести к завершению. Искусство само становится экзистенциальной функцией. Вместо того, чтобы замкнуться в особый мир наряду с существованием, оно становится фактором просветляющей себя безусловности в мире человеческой открытости.

## ***Библиография русских переводов работ К. Ясперса***

1. *Ясперс К.* Куда движется ФРГ? Факты. Опасности. Шансы (пер. А. Гутермана и В. Иванова). Москва: Международные отношения, 1969. (220 с.)
2. *Ясперс К.* Введение в философию (пер. А.Шлегериса). Вильнюс: Минтис, 1989. (198 с.)
3. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. Москва: Политиздат, 1991. (527 с.) 2-е издание: Москва, Республика, 1994. (527 с.) (пер. М.И. Левиной; состав: Истоки истории и ее цель (с. 28–288; издано ранее: Москва: ИНИОН, 1991. Вып. 1–2 (215 с.)); Духовная ситуация времени (с. 288–420; издано ранее: Москва: ИНИОН, 1990. (214 с.)); Философская вера (с. 420–509)).
4. *Ясперс К.* Философская автобиография (гл. 1–4, 10, 14) (пер. А.А. Перцева) // Мы и культура сегодня, 1991, 3–4. (затем издано книгой: Екатеринбург: Деловая книга, 1997). (Издано также: М.: Изд. Независимой психиатрической ассоциации, 1995. (128 с.))
5. *Ясперс К.* Философская вера. Москва: ИНИОН, 1992. (150 с.)
6. *Ясперс К.* Шифры трансценденции (пер. А.В. Перцева) // Культуры в диалоге. Екатеринбург: Издательство УрГУ, 1992. С. 102–115.
7. *Ясперс К.* Ницше и христианство (пер. Т.Ю. Бородай). М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. (113 с.)
8. *Ясперс К.* Речь памяти Макса Вебера (пер. М.И. Левиной) // Вебер М. Избранное. М.: Юрист, 1994. С. 553–566.
9. *Ясперс К.* Будда (пер. А.В. Перцева) // Культуры в диалоге. Грани духовности. Ч. 1. Дух – пастырь человека. Екатеринбург: Издательство УрГУ, 1994.
10. *Ясперс К.* Собрание сочинений по психопатологии. 2 т. М. – Спб.: Издательский центр «Академия»; Белый кролик, 1996. (349 с.; 252 с.) (состав: Т.1: Ностальгия и преступления; Бред ревности; Методы проверки интеллекта и понятие деменции; К анализу ложных восприятий. Т. 2: Ложные восприятия; Феноменологическое исследование в психопатологии; Каузальные и понятийные связи между жизненной ситуацией и психозом).
11. *Ясперс К.* Общая психопатология (пер. Л.О. Акопяна). М.: Практика, 1997. (1053 с.)
12. *Ясперс К.* Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии (пер. С.К.Апта) (ранее напечатано: Знамя, 1994, 1, 146–168) (издание включает также интервью Ясперса Р. Аугштайну). М.: Прогресс, 1999.
13. *Ясперс К.* Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдер-



лина (пер. Г. Ноткина). Спб.: Гуманитарное агентство Академический проект; Прогресс, 1999. (237 с.)

14. Ясперс К. Артур Шопенгауэр. К 100-летию со дня его смерти (пер. М.И. Беляева) // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6 томах. Том 6. Москва: Книжный клуб «Терра», 1999. С. 322–325.

15. Ясперс К. Введение в философию (пер. Т.И. Щитцовой). Минск: ПроPILEи, 2000.

16. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение (пер. К.В. Лощевского). Спб.: Наука, 2000. (272 с.)

17. Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка. 1920–1963 (пер. И. Михайлова). М.: Ad marginem, 2001 (415 с.)

18. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования (пер. Ю. Медведева под ред. А. Ермаковой). Спб.: Фонд Университет; Владимир Даль, 2004. (626 с.)

19. Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-Цзы, Нагарджуна (пер. Г.Б. Шаймухамбетовой). М.: Издательство Института философии РАН, 2007 (включает введение и главы о восточных философах).

## *Библиография работ К. Ясперса*

1. Heimweh und Verbrechen. Leipzig: F.C.W.Vogel, 1909.
2. Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. Heidelberg-Berlin: Springer, 1913. (переработанное издание: 1920; 1923; 1946; 1959).
3. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: Springer, 1919. 6-е издание: 1971.
4. Max Weber. Gedächtnisrede. Tübingen: Mohr, 1921. (2-е издание: 1926).
5. Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. Bern: Bircher, 1922. Переиздания: Berlin: Springer, 1926; München: Piper, 1956.
6. Die Idee der Universität. Berlin: Springer, 1923. Переиздание: 1946; новая редакция: Berlin-Göttingen-Heidelberg: Springer, 1961.
7. Die geistige Situation der Zeit. Berlin: de Gruyter, 1931.
8. Philosophie. Berlin: Springer, 1932. Переиздания: 1948, 1956, 1973.
9. Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren. Oldenburg: Stalling, 1932. Переиздание под заглавием: Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph. Bremen: Storm, 1946; München: Piper, 1958.
10. Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Groningen: J.B.Wolters, 1935. Переиздания: Bremen: Storm, 1947; München: Piper, 1949; 1973.
11. Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin: W. de Gruyter, 1936. 4-е издание: 1974.
12. Descartes und die Philosophie. Berlin: W. de Gruyter, 1937. 4-е издание: 1966.
13. Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen, gehalten an der Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt/Main. Berlin: W. de Gruyter, 1938. 4-е издание: 1974.
14. Erneuerung der Universität// Die Wandlung, 1945-1946, 1. S. 66–74.
15. Von der biblischen Religion// Die Wandlung, 1945–1946, 1. S. 406–413.
16. Vom lebendigen Geist der Universität// Jaspers K., Ernst F. Vom lebendigen Geist der Universität. Heidelberg: Schneider, 1946. S. 7–40.
17. Nietzsche und das Christentum. Hameln: Seifert, 1946. Переиздание: München: Piper, 1963.
18. Die Schuldfrage. Heidelberg: Schneider, 1946. Переиздание: Zürich: Artemis, 1946; München: Piper, 1965.
19. Vom europäischen Geist. München: Piper, 1946.
20. Philosophische Logik. Bd.1. Von der Wahrheit. München: Piper, 1947. 3-е издание: 1983.

21. Unsere Zukunft und Goethe// Die Wandlung, 1947, 1, 559–578. Отдельное издание: Zürich: Artemis, 1948; Bremen: Storm, 1949.
22. Der philosophische Glaube. Zürich: Artemis, 1948. Переиздание: München: Piper, 1948; 1974.
23. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich: Artemis, 1949. Переиздание: München: Piper, 1949; 1983.
24. Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus // Die Wandlung, 1949, 4, 710–744. Отдельное издание: Zürich: Artemis, 1949.
25. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. München: Piper, 1950.
26. Einführung in die Philosophie. Zürich: Artemis, 1950. Переиздание: München: Piper, 1953.
27. Über Gefahren und Chancen der Freiheit// Der Monat, 1949–1950, 2, 22–23, 396–406.
28. Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie // Die Neue Rundschau, 61, 1950, S. 346–358.
29. Kierkegaard// Basler Nachrichten, 45, 1951, 11, 41–44.
30. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München: Piper, 1951. (включает (14), (16), (21), (24), (27), (29)).
31. Was ist Existentialismus? // Schweizer Illustrierte Zeitung, 40, 1951, 2. Mai (18), 15–26.
32. Von den Grenzen pädagogischen Planens // Basler Schulblatt, 13, 1952, 4, 72–77.
33. Ernst Mayer // Ärztliche Mitteilungen. Deutsches Ärzteblatt, 24, 1952, 543–544.
34. Lionardo als Philosoph. Bern: Francke, 1953.
35. Die Idee des Arztes // Schweizerische Ärztezeitung, 34, 1953, 27. S. 253–257.
36. Schellings Größe und sein Verhängnis // Studia Philosophica, 14, 1954, S. 12–38.
37. Die Frage der Entmythologisierung // Bultmann R., Jaspers K. Die Frage der Entmythologisierung. München: Piper, 1954.
38. Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart // Nach 50 Jahren. München: Piper, 1954. S. 153–163.
39. Immanuel Kant // Der Monat, 6, 1954, 65, S. 451–455.
40. Schelling. Größe und sein Verhängnis. München: Piper, 1955.
41. Kierkegaard // Die Gegenwart, 10, 1955, 759–762.
42. Wesen und Kritik der Psychotherapie. München: Piper, 1955 (фрагмент работы (2). S. 661–686, 695–699).
43. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen // Die Gegenwart, 11, 1956, 665–670.
44. Das Kollektiv und der Einzelne // Mensch und Menschlichkeit. Stuttgart: Kröner, 1956. S. 65–76.
45. Die großen Philosophen. Bd.1. München: Piper, 1957. 3-е издание: 1981.

46. Philosophische Autobiographie // Karl Jaspers. Hg. V.P.A. Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. S. 1–80. Отдельное издание: München: Piper, 1977.
47. Unsterblichkeit // Unsterblichkeit. Basel: Reinhardt, 1957. S. 31–41.
48. Kants «Zum ewigen Frieden» // Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Hg. v.K. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. S. 131–152.
49. «Zum ewigen Frieden» // Gehört, 4, November 1957. 961–967.
50. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München: Piper, 1958. Переиздание: 1982.
51. Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München: Piper, 1958. (включает (32), (35), (38), (44), (47), (48))
52. Der Arzt im technischen Zeitalter // Klinische Wochenschrift, 36, 1958. S. 1037–1043.
53. Vernunft und Freiheit. Ausgewählte Schriften. Stuttgart-Zürich-Salzburg: Europäischer Buchklub, 1959.
54. Freiheit und Wiedervereinigung // Die Zeit, 15, 1960, nn. 35–39.
55. Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik. München: Piper, 1960.
56. Wo stehen wir heute? // Wo stehen wir heute? Gütersloh: Bertelsmann, 1960. S. 36–46.
57. Das Doppelgesicht der Universitätsreform // Deutsche Universitätszeitung, 15, 1960, 3, S. 3–8.
58. Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung // Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für K.Barth. Hg.v.G. Huber. Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1960. S.1–92.
59. Wilhelm Dilthey 1833–1911 // Professoren der Universität Basel aus 5 Jahrhunderten. Hg.v.H.Staehelin. Basel: Reinhardt, 1960.
60. Epikur // Weltbewohner und Weimaraner. Hg.v.B. Reifenberg, E. Steiger. Zürich-Stuttgart: Artemis, 1960. S. 111–133.
61. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München: Piper, 1962. 3-е издание: 1984.
62. Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart: Springer, 1962.
63. Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken // Antidoron. Tübingen: Mohr, 1962. S.200–214.
64. Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch mit Heinz Zahrnt. Hamburg: Furche, 1963.
65. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin: Springer, 1963.
66. Lebensfragen der deutschen Politik. München: deutscher taschenbuch verlag, 1963. (вкл. (18), (43), (55) (частично), (63)).
67. Nikolaus Cusanus. München: Piper, 1964.
68. Kleine Schule des philosophischen Denkens. München: Piper, 1965. Переиздание: 1985.
69. Für Völkermord gibt es keine Verjährung // Der Spiegel, 10.3.1965.

21. Unsere Zukunft und Goethe// Die Wandlung, 1947, 1, 559–578. Отдельное издание: Zürich: Artemis, 1948; Bremen: Storm, 1949.
22. Der philosophische Glaube. Zürich: Artemis, 1948. Переиздание: München: Piper, 1948; 1974.
23. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich: Artemis, 1949. Переиздание: München: Piper, 1949; 1983.
24. Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus // Die Wandlung, 1949, 4, 710–744. Отдельное издание: Zürich: Artemis, 1949.
25. Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit. München: Piper, 1950.
26. Einführung in die Philosophie. Zürich: Artemis, 1950. Переиздание: München: Piper, 1953.
27. Über Gefahren und Chancen der Freiheit// Der Monat, 1949–1950, 2, 22–23, 396–406.
28. Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie // Die Neue Rundschau, 61, 1950, S. 346–358.
29. Kierkegaard// Basler Nachrichten, 45, 1951, 11, 41–44.
30. Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. München: Piper, 1951. (включает (14), (16), (21), (24), (27), (29)).
31. Was ist Existentialismus? // Schweizer Illustrierte Zeitung, 40, 1951, 2. Mai (18), 15–26.
32. Von den Grenzen pädagogischen Planens // Basler Schulblatt, 13, 1952, 4, 72–77.
33. Ernst Mayer // Ärztliche Mitteilungen. Deutsches Ärzteblatt, 24, 1952, 543–544.
34. Lionardo als Philosoph. Bern: Francke, 1953.
35. Die Idee des Arztes // Schweizerische Ärztezeitung, 34, 1953, 27. S. 253–257.
36. Schellings Größe und sein Verhängnis // Studia Philosophica, 14, 1954, S. 12–38.
37. Die Frage der Entmythologisierung // Bultmann R., Jaspers K. Die Frage der Entmythologisierung. München: Piper, 1954.
38. Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart // Nach 50 Jahren. München: Piper, 1954. S. 153–163.
39. Immanuel Kant // Der Monat, 6, 1954, 65, S. 451–455.
40. Schelling. Größe und sein Verhängnis. München: Piper, 1955.
41. Kierkegaard // Die Gegenwart, 10, 1955, 759–762.
42. Wesen und Kritik der Psychotherapie. München: Piper, 1955 (фрагмент работы (2). S. 661–686, 695–699).
43. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen // Die Gegenwart, 11, 1956, 665–670.
44. Das Kollektiv und der Einzelne // Mensch und Menschlichkeit. Stuttgart: Kröner, 1956. S. 65–76.
45. Die großen Philosophen. Bd.1. München: Piper, 1957. 3-е издание: 1981.

46. Philosophische Autobiographie // Karl Jaspers. Hg. V.P.A. Schilpp. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. S. 1–80. Отдельное издание: München: Piper, 1977.
47. Unsterblichkeit // Unsterblichkeit. Basel: Reinhardt, 1957. S. 31–41.
48. Kants «Zum ewigen Frieden» // Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Hg. v.K. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957. S. 131–152.
49. «Zum ewigen Frieden» // Gehört, 4, November 1957. 961–967.
50. Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München: Piper, 1958. Переиздание: 1982.
51. Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München: Piper, 1958. (включает (32), (35), (38), (44), (47), (48))
52. Der Arzt im technischen Zeitalter // Klinische Wochenschrift, 36, 1958. S. 1037–1043.
53. Vernunft und Freiheit. Ausgewählte Schriften. Stuttgart-Zürich-Salzburg: Europäischer Buchklub, 1959.
54. Freiheit und Wiedervereinigung // Die Zeit, 15, 1960, nn. 35–39.
55. Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik. München: Piper, 1960.
56. Wo stehen wir heute? // Wo stehen wir heute? Gütersloh: Bertelsmann, 1960. S. 36–46.
57. Das Doppelgesicht der Universitätsreform // Deutsche Universitätszeitung, 15, 1960, 3, S. 3–8.
58. Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung // Philosophie und christliche Existenz. Festschrift für K.Barth. Hg.v.G. Huber. Basel-Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1960. S.1–92.
59. Wilhelm Dilthey 1833–1911 // Professoren der Universität Basel aus 5 Jahrhunderten. Hg.v.H.Staehelin. Basel: Reinhardt, 1960.
60. Epikur // Weltbewohner und Weimaraner. Hg.v.B. Reifenberg, E. Steiger. Zürich-Stuttgart: Artemis, 1960. S. 111–133.
61. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München: Piper, 1962. 3-е издание: 1984.
62. Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Stuttgart: Springer, 1962.
63. Bemerkungen zu Max Webers politischem Denken // Antidoron. Tübingen: Mohr, 1962. S.200–214.
64. Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch mit Heinz Zahmt. Hamburg: Furche, 1963.
65. Gesammelte Schriften zur Psychopathologie. Berlin: Springer, 1963.
66. Lebensfragen der deutschen Politik. München: deutscher taschenbuch verlag, 1963. (вкл. (18), (43), (55) (частично), (63)).
67. Nikolaus Cusanus. München: Piper, 1964.
68. Kleine Schule des philosophischen Denkens. München: Piper, 1965. Переиздание: 1985.
69. Für Völkermord gibt es keine Verjährung // Der Spiegel, 10.3.1965.

70. Die Unzuverlässigkeit der Menschenrechte // Euros. Survival Ethics, 2, 1965. P. 83–90.
71. Wahrheit und Leben. Ausgewählte Schriften. Stuttgart-Zürich-Salzburg: Europäischer Buchklub, 1965.
72. Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965. München: Piper, 1965.
73. Wohin treibt die Bundesrepublik? München, 1966.
74. Eine Chance wird vertan // Die Welt am Sonntag, 8.5.1966, S.4.
75. Kein deutscher Dialog// Die Zeit, 1.7.1966 (27). S.3.
76. Antwort. Zur Kritik meiner Schrift «Wohin treibt die Bundesrepublik?». München: Piper, 1967.
77. Karl Jaspers – ein Selbstportrait // Das Selbstportrait. Große Künstler und Denker unserer Zeit erzählen von ihrem Leben und ihrem Werk. Hg.v.H. Weg-ner. Hamburg: Reinhardt, 1967. S. 77–108.
78. Erfahrung des Ausgestoßenseins // Der Spiegel, 1967, 41 (2.10.1967).
79. Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften. Hg.v.H.Saner. München: Piper, 1967. Переиздание: 1969.
80. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.; Hamburg, Fischer Bücherei, 1967.
81. Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1968. (включает: (17), (21), (28), (31), (36), (39), (41), (48), (49), (60), (63)).
82. Mitverantwortlich. Ein philosophisch-politisches Lesebuch. Gütersloh: Mohn, 1968. (Vorwort von H. Arendt).
83. Provokationen. Gespräche und Interviews, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1969.
84. Chiffren der Transzendenz, hg.v.H. Saner. München, 1970. 4-е издание: 1984.
85. Was ist Philosophie? Ein Lesebuch, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1976. 4-е издание: 1986.
86. Was ist Erziehung? Ein Lesebuch, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1977. Переиздание: 1982.
87. Notizen zu Martin Heidegger, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1978.
88. Nachlaß zu den großen Philosophen. Darstellungen und Fragmente. München: Piper, 1981.
89. Weltgeschichte der Philosophie. Einleitung, hg.v.H. Saner. München: Piper, 1982.
90. Denkwege. Ein Lesebuch. Hg.v.H.Saner. München: Piper, 1983.
91. Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis. Hg.v.H. Saner. München: Piper, 1983.
92. Briefwechsel Hannah Arendt – Karl Jaspers (1926–1969), hg.v.H. Saner und L.Köhler. München-Zürich: Piper, 1985. 2-е издание: 1994.
93. Erneuerung der Universität. Reden und Schriften (1945–1946). Hg.v.R. De Rosa. Heidelberg: Schneider, 1986.

94. Der Arzt im technischen Zeitalter. München: Piper, 1986.
95. Einsamkeit – Nachlaßmanuskript // Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, 1, 1988.
96. Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung. Juli 1933 // Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, 2, 1989.
97. Briefwechsel Heidegger-Jaspers (1920–1963), hg.v.W. Biemel, H.Saner. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1990; München: Piper, 1990; 1992.
98. Nachlaß zur philosophischen Logik, hg.v. H. Saner, M. Häggi. München: Piper, 1990.
99. Das Wagnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze zur Philosophie. Hg.v.H. Saner. München: Piper, 1996.
100. Studium 1901–1907. Teil 1–2. Autobiographische Schrift // Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, 9, 1996; 10, 1997.
101. Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle. München: Piper, 2000.



# Содержание

<b>ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА (А.К. Судаков)</b> .....	3
1. <i>От психологии к мирозерцанию:     биография автора этой книги</i> .....	3
2. <i>Три измерения экзистенциального философствования: ори-     ентирование в мире, просветление экзистенции,     метафизика</i> .....	10
3. <i>Ясперс по-русски: продолжение и начало разговора</i> .....	17
<b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....	19
<b>ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ</b> .....	22
<i>Исход философствования из нашей ситуации</i> .....	22
<b>ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Искание бытия</b> .....	25
<i>Всеобщие, формальные понятия бытия (бытие-объектом,     бытие-Я, в-себе-бытие)</i> .....	25
<i>Задача анализа существования как анализ сознания</i> .....	27
1. Сознание как предметное сознание, самосознание, сущее созна- ние, 27; 2. Возможности анализа сознания, 30; 3. Сознание как гра- ница, 33	
<i>Отделение (Abheben) экзистенции</i> .....	34
1. Бытие-Я как эмпирическое существование, как сознание вообще, как возможная экзистенция, 34; 2. Экзистенция, 36; 3. Мир и экзи- стенция, 38.	
<i>Бытие</i> .....	41
1. Явление и бытие, 41; 2. Многообразные способы бытия и бы- тие, 43.	
<b>ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Философствование из возможной     экзистенции</b> .....	46
<i>Подступ к экзистенции</i> .....	46
<i>Подразделение философствования</i> .....	49
1. Мироориентирующее мышление, 50; 2. Просветляющее экзистен- цию мышление, 52; 3. Метафизическое мышление, 54.	
<b>ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. Способы трансцендирования как принцип     подразделения</b> .....	58
<i>Трансцендирование вообще</i> .....	58
1. Превосхождение предметности, 58; 2. Существование и транс- цендирование, 59; 3. Феноменальность (Erscheinungshaftigkeit) су- ществования, 61; 4. Способы трансцендирования, 66.	
<i>Трансцендирование в ориентировании в мире, просветлении эк-     зистенции и метафизике</i> .....	67
1. Трансцендирование в ориентировании в мире, 67; 2. Трансцен- дирование в просветлении экзистенции, 68; 3. Трансцендирование в метафизике, 71; 4. Три способа трансцендирования взаимосвя- заны, 74.	
<b>ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. Обзор областей философствования</b> .....	76
1. Пути философского ориентирования в мире, 76; 2. Пути просвет- ления экзистенции, 77; 3. Пути метафизики, 79.	

**ФИЛОСОФИЯ. Книга первая.  
ФИЛОСОФСКОЕ ОРИЕНТИРОВАНИЕ  
В МИРЕ (WELTORIENTIERUNG)**

<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ. Мир</b> .....	83
<i>Мир как субъективное существование и как объективная действительность</i> .....	88
<i>Мир как данный и как произведенный</i> .....	101
<i>Мироздание и картина мира</i> .....	103
<i>Мир и трансценденция</i> .....	105
<b>ГЛАВА ВТОРАЯ. Границы ориентирования в мире</b> .....	109
<i>Относительность убедительного (des Zwingenden)</i> .....	113
<i>Непреодоленная нескончаемость</i> .....	118
<i>Недостижимость единства картины мира</i> .....	129
<i>Границы целесообразной деятельности в мире</i> .....	140
<i>Смысл науки</i> .....	154
<i>Трансцендирование по ту сторону мира (Transzendieren über die Welt)</i> .....	170
<b>ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Систематика наук</b> .....	174
<i>Наиболее первоначальные разделения наук</i> .....	178
<i>Принципы подразделения действительности</i> .....	191
<i>Сферы духа</i> .....	201
<i>Подразделение наук о действительности</i> .....	210
<i>Иерархия наук</i> .....	231
<i>Знание понимает себя в своей истории</i> .....	234
<b>ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. Замыкающееся ориентирование в мире (позитивизм и идеализм)</b> .....	237
<i>Позитивизм</i> .....	238
<i>Против позитивизма</i> .....	241
<i>Идеализм</i> .....	248
<i>Позитивизм и идеализм в сопоставлении</i> .....	252
<i>Общее между ними</i> .....	254
<i>Их границы</i> .....	257
<i>Их философская ценность</i> .....	262
<b>ГЛАВА ПЯТАЯ. Исток философии</b> .....	266
<i>Мирозерцание</i> .....	267
<i>Вера и неверие</i> .....	272
<i>Единое и множественность сфер духовного существования</i> .....	282
<b>ГЛАВА ШЕСТАЯ. Форма существования философии</b> .....	292
<i>Ситуативно необходимый для экзистенции в существовании характер философии</i> .....	293
<i>Философия и система</i> .....	301
<i>Философия и ее история</i> .....	310
<b>ГЛАВА СЕДЬМАЯ. Философия в самоотличении</b> .....	322
<i>Философия и религия</i> .....	324
<i>Философия и наука</i> .....	351
<i>Философия и искусство</i> .....	363
<b>Библиография русских переводов работ К.Ясперса</b> .....	375
<b>Библиография работ К. Ясперса</b> .....	377

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**

**ФИЛОСОФИЯ**

*Книга первая*

**ФИЛОСОФСКОЕ  
ОРИЕНТИРОВАНИЕ В МИРЕ**

*Перевод с нем. А.К. Судакова*

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 24.06.2011.  
Формат 60×90<sup>1</sup>/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 24,0. Уч.-изд. л. 24,3. Тираж 1000 экз. Заказ 1733.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».  
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.  
Тел./факс 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.