МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

НИЩЕТА

Делая набросок статьи, посвященной периодам исторического развития Запада, Гёльдерлин записывает следующие ключевые слова:

«У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми» (III 3, 621).

Эти слова были написаны в эпоху перехода от XVIII века к XIX-му. Мнение, будто Гёльдерлин относит их к современной ему эпохе, кажется столь естественным, что от специальных замечаний по этому поводу предпочитают воздерживаться. Ведь Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном». Относится ли выражение «у нас» в данном изречении только к немцам, и имеются ли здесь в виду современники того периода европейской истории, на который пришлась жизнь Гёльдерлина? Разрешить этот вопрос нелегко, и разрешим он не вдруг. Мы, однако, знаем, что Гёльдерлин, когда он говорит об истории, всегда подразумевая при этом Запад, мыслит большими эпохами. Говоря «теперь» и называя нас «мы», он имеет в виду не тот исторически датируемый момент времени, когда он делает эту запись; хотя он и включает себя самого в это «мы», но полагает «себя» не как исторически определенное лицо, а «себя» как поэта, который в поэзии воспаряет над «своим временем» и провидит «годы народов» (К немцам IV, 133), проникая тем самым в то скрыто свершающееся в истории Запада, что, однако, никогда не узнать из данностей, которые фиксирует историческая наука. Поэтому слова Гёльдерлина, конечно же, не могли быть сказаны о том времени и для того времени, когда они были написаны, а посему и время, к которому они были обращены, – некое иное, нежели время исторической даты и различимого момента хронологически известного столетия.

Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Мы сможем понять содержание и значимость этого изречения, только если узнаем, что́ мыслит Гёльдерлин, когда говорит о «духовном».

Конечно, «духовное» – это определенное из духа и через дух. Но что есть «дух»?

В долгой традиции мышления мы можем найти множество готовых ответов на этот вопрос. Так, говорят: дух есть противоположное веществу. Духовное, как противоположенное материальному, есть имматериальное. Однако это определение духа и духовного останавливается на голом отрицании вещества и вещественного. Уже греческое слово πνευμα (пневма), латинское spiritus и французское l'esprit говорят нечто большее. Имматериальное есть пневматическое и спиритуальное. Это значит: дух есть действующая сила просветления и

© А. А. Денежкин, перевод, 1996

* Текст 1945 г.; впервые опубликован в 1994 г. Die Armut, in: Heidegger-Studien, Vol. 10, 1994. S. 5-11)

мудрости, по-гречески – σοφια (София). Эта субстанциальная сущность духа в теологически-философской спекуляции христианской церкви была продумана в [догмате] триединства Бога; для западной римской церкви основополагающим стал труд Августина «De trinitate»; в восточной церкви осуществилось другое развитие; так, в России, в русском (Russentum) получило распространение учение о священной Софии. Оно и сегодня все еще живет в русской мистике, принимая такие формы, которые нам трудно себе даже представить. Действие духа как всепроникающей силы просветления и мудрости (Софии) «магично». Сущность магического столь же темна, как и сущность пневматического. Но мы знаем, что теософ и философ Якоб Бёме – гёрлицкий сапожник, тишайший из всех сапожников, как его называли, – узнал магическое в свете своей сапожницкой лампы и помыслил его как изначальную волю. Учение Бёме о божественной Софии (Теософии) стало известным в России уже в XVII веке; русские говорили тогда о святом отце церкви Якобе Бёме; возобновление этого влияния Якоба Бёме произошло в России в начале XIX столетия, совпав [затем] с мощным воздействием Гегеля и Шеллинга (Владимир Соловьев). Поэтому отнюдь не будет преувеличением, если я скажу: то, что сегодня недальновидно и недостаточно продуманно рассматривают только как нечто «политическое», даже грубо-политическое и называют русским коммунизмом, пришло из духовного мира, о котором мы почти ничего не знаем, не говоря уже о том, что мы забываем подумать, в каком смысле даже *грубый* материализм, внешняя сторона коммунизма, есть не нечто материальное, но спиритуальное; мы не думаем о том, что он – некий духовный мир, и понять его, как и принять решение о его истинности или неистинности, можно только в духе и исходя из духа.

Но дух есть не только деятельная воля как субстанция; одновременно и прежде всего начиная с Декарта на протяжении всего Нового времени он мыслится как самосознание, т. е. как субъект, и – в качестве интеллекта, разума, рассудка – сопоставляется с душой как принципом жизни, понимаемой как нечто всего лишь витальное и плотское, и при этом рассматривается как что-то более высокое, чем душа, или же равное ей, или ей противостоящее (ср. толкование Ницше у Клагеса: Дух как антагонист души; дух как «рассудок»; при этом забытым оказывается пневматическое и спиритуальное, о котором очень хорошо знал сам Ницше). Сущность духа есть изначальная воля, которая волит самое себя, каковая воля мыслится то как субстанция, то как субъект, то как их единство. Об этих, более или менее распространенных, но все же повсюду господствующих представлениях о сущности духа – представлениях метафизических – необходимо было сейчас кратко напомнить для того, чтобы мы смогли увидеть и понять, что Гёльдерлин мыслит сущность духа совсем по-иному.

Что есть дух для Гёльдерлина? На чем покоится для него духовное? Что значит: у нас все сосредоточено на духовном?

Приблизительно в то же время, что и упомянутое изречение, возник один философский набросок Гёльдерлина, из которого взят следующий отрывок (<О религии>, III 3, 263).

«Ни из себя самого только, ни единственно из предметов, которые его окружают, не может человек узнать, что в мире есть нечто большее, чем механический процесс, что в нем есть дух, есть Бог, но [узнать это он может] лишь благодаря более живому, возвышенному над нуждой отношению, которое устанавливается между ним и тем, что его окружает».

Каково это возвышенное отношение, в котором человек пребывает с тем, что его окружает? Узнавая это отношение, мы узнаем дух и духовное. Гёльдерлин не говорит ничего более определенного об этом отношении, и поэтому мы, чтобы пойти ему навстречу, должны пытаться помыслить его более отчетливо. Это отношение не есть отношение к предметам, говорит Гёльдерлин; оно – не отношение субъекта к объектам, которое бывает определено по большей части [господствующей] нуждой, поскольку предметы суть то, что мы обрабатываем и используем ради тех или иных целей и задач, которые пробуждает в нас нужда.

Человек пребывает в отношении с тем, что его окружает, и это отношение возвышено над отношением субъекта к объекту. «Возвышено» здесь не означает только: парит над ним, но простирается в самую высь, о которой Гёльдерлин сказал как-то, что человек – тем более поэт – может «провалиться» в высь. Поэтому высота этих высей возвышенного есть в себе также и глубина. Возвышенное отношение – отношение к тому, что превосходит все предметы и человека и одновременно является опорой всего этого. Так что же оно? Гёльдерлин о том не говорит; посему мы должны продумать это особо, что значит: мы должны поэтически придумать это (hinzudichten). То, что обычно окружает нас, отдельные предметы (=объекты) мы называем также сущим, которое есть. Но это «есть» сущего само не есть снова какое-то сущее, но то, что впервые позволяет всему сущему (Seiende) быть чем-то сущим (Seyendes) и потому охраняет и охватывает его. Мы называем это бытием (das Seyn). Возвышенное отношение, в котором пребывает человек, есть отношение бытия к человеку, причем оно таково, что само бытие есть отношение, которое влечет к себе человеческое существо – как такое существо, которое пребывает в этом отношении и, внутри него пребывая, охраняет и обживает его. В открытом просторе такого отношения бытия к человеческому существу мы узнаем «дух» – он есть правящее из бытия и, наверное, для бытия.

Изречение Гёльдерлина гласит: «У нас все сконцентрировано на духовном». Теперь это значит: свершается некая концентрация, т.е. сосредоточение на отношении бытия к нашему существу, каковое отношение есть центр, средоточие, которое есть везде как центр круга, периферия которого – нигде.

«У нас все сконцентрировано на духовном» – это не историческая фиксация какого-то факта, относящегося к тогдашней исторической ситуации, но мысляще-поэтизирующее поименование сокрытого в самом бытии свершения, которое простирается далеко в грядущее, и лишь немногие, – быть может, только тот, кто говорит и мыслит это, – способны догадываться о нем.

Столь же поэтично по своему характеру и то высказывание, которое следует за первой частью изречения: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Что значит «нищи»? В чем состоит сущность нищеты? Что значит «богатый», если мы только в нищете и через нищету становимся богатыми? «Нищета» и «богатство» в их обычном значении соотносятся с владением, обладанием. Нищета есть не-имение, а именно – нужда в самом нужном. Богатство есть отсутствие нужды в нужном, обладание большим, чем самое нужное. Однако сущность нищеты покоится в неком бытии. Быть поистине нищим означает: быть так, что мы не нуждаемся ни в чем, кроме ненужного.

Поистине нуждаться означает: не мочь быть без не-нужного и именно поэтому принадлежать единственно не-нужному.

Но что есть не-нужное? Что есть нужное? Что значит нужно (nötig)? Нужно то, что появляется из нужды (Not) и через нужду. А что есть нужда? Сущность нужды, согласно основному значению этого слова, есть принуждение (der Zwang). Нужное, необходимое и понуждающее (Nötigende) есть принуждающее, причем именно такое, которое принудительно рождает (erzwingt) в нашей «жизни» потребности для ее поддержания и настоятельно вынуждает нас к удовлетворению этих потребностей.

Ненужное есть то, что возникает не из нужды, т.е. не из принуждения, но из свободного.

Но что же такое свободное (das Freie)? Согласно вещим сказаниям нашего древнейшего языка свободное, frî, есть неповрежденное, пощаженное, то, что не берут в использование. «Давать свободу» в изначальном и подлинном смысле означает: щадить, оставлять нечто покоиться в его собственном существе, оберегая его. Оберегание же (Behüten) означает: удерживать существо в сохранности, а в сохранности оно останется только тогда, когда ему будет позволено покоиться, возвратившись к собственной сущности. Оберегать – это значит: неизменно помогать обрести этот покой, ожидая своего. Только в этом – событийная сущность щадящего сберегания, которое совсем не исчерпывает себя в негативности простого отказа от расходования и использования.

В подлинном щажении состоит дарение свободы. О-свобожденное (das Be-freite) – это отпущенное к своей сущности и избавленное от принуждений нужды. Освобождающее [начало] свободы прежде всего отвращает или превозмогает нужду. Свобода – это превозможение (das Wenden) нужды. Только в свободе и в ее щадящем освобождении правит необходимость. Если мы мыслим сущность свободы и необходимости таким образом, то необходимость отнюдь не есть противоположность свободы, как полагает вся метафизика, но наоборот – только свобода и есть в себе необходимость как превозможение нужды (Not-wendigkeit).

Метафизика заходит столь далеко, что в лице Канта учит: необходимость, т.е. принуждение должного и пустое понуждение к долгу ради самого долга, есть истинная свобода. Метафизическая сущность свободы находит свое завершение в том, что свобода становится «вы-

ражением» необходимости, из которой воля к власти волит самое себя как единственную действительность и как жизнь. В духе идеи воли к власти пишет, например, Э. Юнгер (Рабочий, S. 57): «К признакам свободы принадлежит уверенность в причастности к самому внутреннему началу (Keim) времени, – уверенность, которая поразительно воодушевляет для дел и мыслей; в этой уверенности свобода творящего деяния познает себя как особое выражение необходимости».

Но продумаем данный поворот глубже, и все обернется в противоположность. Свобода есть необходимость, поскольку дающее свободу, а не понужденное нуждой есть не-нужное (nicht durch die Not Genötigte das Un-nötige ist).

Быть нищим – это значит: не нуждаться ни в чем, кроме ненужного – не нуждаться ни в чем, кроме свободно освобождающего (das Freie-Freiende).

Конечно: то, в чем мы нуждаемся, нам не присуще, – однако так, что для нас все зависит именно от того, чтобы оно захотело быть нам присущим. Тем, в чем мы нуждаемся, *мы* не обладаем, – оно обладает нами. Оно может обладать нами даже таким образом, что наше существо оказывается привязанным только к нему, к тому, в чем мы нуждаемся, поскольку оно только ему принадлежит, ибо некогда (раз и навсегда) отдало ему свою сущность.

Быть нищим – значит нуждаться только в не-нужном, иными словами: и прежде, и после принадлежать свободно освобождающему, т. е. пребывать в отношении с освобождающим.

Но ведь бытие, которое всегда позволяет быть всему сущему тем, что оно есть и как оно есть, именно потому и есть освобождающее, что каждому позволяет покоиться, прийдя к своей сущности, т. е. щадит его.

Если сущность человека подлинно пребывает в отношении освобождающего бытия к человеку, т. е. если человеческое существо нуждается в не-нужном, тогда человек стал в подлинном смысле нищ.

Гёльдерлин говорит: «У нас все сконцентрировано на духовном, мы сделались нищи, чтобы стать богатыми». Концентрация на духовном согласно сказанному означает: сосредоточиться на отношении бытия к человеку и, так сосредоточившись, пребывать в нем.

Мы сделались нищи, чтобы стать богатыми. Становление богатым не следует за бытием в нищете как действие за причиной; нет, подлинное бытие в нищете само по себе есть бытие в богатстве. Если мы, будучи нищи, не нуждаемся ни в чем, то мы уже и так имеем все, мы стоим в изобильном потоке бытия, который всегда с избытком покрывает принуждения нужды.

Подобно тому как свобода в ее освобождающей сущности для всех есть то, что превозмогает нужду, есть необходимость, так и бытие в нищете – как отсутствие нужды в чем-либо, кроме не-нужного – само по себе уже есть бытие в богатстве.

Когда у нас все концентрируется на духовном, свершается бытие в нищете. На него настроено человеческое существо. Нищета есть основной тон все еще скрытого существа западных народов и их судьбы.

Нищета есть печальная радость, – ведь мы никогда не будем достаточно нищи. В этом тихом беспокойстве покоится отрешенность, которой привычно превозмогать все связанное с нуждой.

Подлинная опасность нужды и периодов ее господства – в том, что перед лицом неприкрытой нужды они закрывают путь к тому, чтобы узнать *сущность* нужды и из этой сущности воспринять указание на то, как ее превозмочь.

Опасность голода, например, и «скудных лет», если посмотреть на нее с точки зрения целостной и собственной сути западной судьбы, состоит совсем не в том, что может погибнуть много людей, но в том, что спасшиеся будут жить уже только для того, чтобы насытиться и выжить. «Жизнь» вращается вокруг себя самой в собственной пустоте, которая берет ее в осаду, принимая облик почти незаметной и часто непризнаваемой скуки. В этой пустоте человек сходит на нет. Он теряет себя в пути, на котором узнает сущность нищеты.

Нищими делает нас не то, что под несоразмерным именем «коммунизм» стоит перед нами как судьба исторического мира. Мы *суть* нищи только тогда, когда все у нас концентрируется на духовном.

Лишь тогда, когда европейские нации настроены на основной тон нищеты, становятся они богатыми народами Запада, которому не грозит и не может грозить закат, ибо не было еще и восхода. Начало его восхода покоится, скорее, в том, что его народы – разбудив друг друга для обретения своей сущности – научатся узнавать сущность нищеты, с тем, чтобы уметь быть нищими.

Быть нищим – не значит избежать или обойти коммунизм, но значит превозмочь его в его сути. Только так мы сможем поистине преодолеть его.

Путь далек. Но еще больше степень неспособности мыслить по истине, заботливо внимать уже помысленному и сказанному, воспринимать Единственное и Однократное и претворять воспринятое в знание.

Войны не могут разрешить то, что исторически послано судьбой, ибо они уже основаны на духовных решениях и лишь упрочивают их. Даже мировые войны не способны на это. Но они сами и их исход могут дать народам толчок к осмыслению. Само оно, однако, берет начало из других источников, котрые должны проистекать из собственной сущности народов. И поэтому есть нужда в самоосмыслении на пути диалога народов друг с другом.

Ф.-В. ФОН ХЕРМАНН. ЗАМЕЧАНИЕ ИЗДАТЕЛЯ

Впервые публикуемый текст «Нищета» из Наследия был представлен Хайдеггером 27 июня 1945 года в качестве доклада для маленького кружка слушателей, собрашихся в охотничьем домике, относящемся к замку Вильденштайн в Хаузене. В качестве примечания к цитируемым им ключевым словам Гёльдерлина Хайдеггер написал на полях первой страницы своей рукописи: «Почему я именно в нынеш-

ний момент мировой истории выбрал для толкования это изречение, должно стать понятным из самого истолкования».

Рукописный текст состоит из 12 страниц формата А-5. Он входит в состав манускрипта, составленного самим Хайдеггером и озаглавленного им так: «Суть вопроса. Серия рукописей к проблеме События (Ereignis) (1943/44)». Этот манускрипт вместе с некоторыми другими материалами выйдет в 73 томе Собрания сочинений Хайдеггера, озаглавленном «Zur Ereignis-Denken».

Описки, имеющиеся в тексте, были, само собой разумеется, устранены. Три отсутствующие слова были в напечатанном тексте вставлены издателем и помещены в квадратные скобки; в словах же Гёльдерлина, цитируемых Хайдеггером, в квадратные скобки поставлены добавления, сделанные Хайдеггером. Написание слов, расстановка знаков и разделение на абзацы соответствуют рукописному варианту. Оба отрывка из гёльдерлиновских текстов даны Хайдеггером по третьему изданию Сочинений Гёльдерлина (1943 г.).

Издатель выражает свою сердечную благодарность хранителю наследия, г-ну Герману Хайдеггеру, за согласие опубликовать текст.

Ф.-В. фон Херманн

ПИСЬМО М. ХАЙДЕГГЕРА К. ЛЁВИТУ

Тодтнауберг, 20 августа 1927 г.

Дорогой Лёвит!

Три Ваших письма[1] я получил и благодарю Вас за них. Я не ответил в первых числах августа, потому что прежде хотел дочитать Вашу работу до конца. Но она была упакована вместе с моими книгами, посылка с которыми пробыла в пути 10 дней. Между тем Гуссерль вызвал меня во Фрайбург, где я пробыл дольше, чем рассчитывал. Возвратился я несколько дней назад и прочитал еще одну часть Вашей работы.

Я принимаю ее в качестве габилитационной диссертации. Она весьма существенно изменена по сравнению с первым вариантом, как по глубине постановки вопроса, так и с точки зрения ясности построения и изложения.

Согласны ли Вы со мной по сути дела или нет – для меня отнюдь не основание для принятия или отклонения ее, как и то, поняли ли Вы или нет мою работу во всех ее основных задачах. На то, что Вы местами прибегаете к слишком поверхностной критике, недооценивая сложность проблем и их предпосылок, я в Ваших интересах обратил внимание в своих замечаниях, сделанных только на полях.

Скрытые нападки и обдуманные колкости – часть того настроения, с которым обычно создают свои первые вещи. Лет через десять такие жесты уйдут в прошлое, при условии, что человек обладает способностью направлять все страсти, возвысив их, в *устойчивое русло* захватывающего *труда всей жизни.*

Я хочу как можно скорее поставить перед факультетом вопрос о Вашей защите. Дальнейший ход дела зависит от того, свободно ли место, и защитил ли габилитационную диссертацию Фрайлинг[2]. Что касается последнего, то здесь в настоящее время создалась сильная оппозиция, так что Йеншу[3] не удалось продвинуть дело так быстро, как он предполагал вначале. Он надеется добиться своего с помощью Манке[4] как «школьного работника». Я же со своей строны, ничего не понимая в самом предмете – ни в области психологии, ни в педагогике, но также учитывая и Ваше дело, принял решение придерживаться нейтралитета, что, впрочем, не в моем вкусе. Закулисной торговлей я, конечно, тоже не занимаюсь. Насколько я могу судить, серьезных препятствий возникнуть не должно. Хотя, конечно, Йенш испугается, когда заметит, что Вы «тоже» занимаетесь антропологией, и истолкует все так, будто это я начинаю строить против него козни. Не исключено и то, что Гартман, когда процедура габилитации пойдет своим порядком, будет через своих друзей оказывать противодействие.

Однако все это не должно Вас всерьез беспокоить. Вы поступите правильно, если уже сейчас подумаете о темах испытательной лекции перед факультетом и публичной вступительной лекции.

Послано ли кому-нибудь приглашение на свободное место, я не знаю, поскольку уехал как раз в воскресенье и с тех пор не получал из Марбурга никаких вестей. На торжественном вечере высокие особы и их свита появились довольно поздно. Вокруг министра и Шмидт-Отта[5] развернулось sit venia verbo – такое... низкопоклонство, что все это вызвало во мне омерзение. На следующий день с 9 часов утра до 4 часов пополудни пришлось торчать в мантии. Физическое напряжение еще можно было вынести; хуже было напряжение душевное. За те банальность и варварство, которые там царили, было просто стыдно. Происходившее в последующие дни было, вероятно, еще хуже.

Вскоре Вы ясно поймете, на какой шаг Вы отважились, решившись на габилитацию. Нужно иметь силы вынести, если окажешься обойденным, и нужно уметь ждать. Сегодня в особенности все стало лотереей. То, что Наторп так высоко оценил моего Дунса Скота[6], что моя преподавательская деятельность во Фрайбурге была успешной и что меня взяли как удобного безобидного молодого человека, – все это случайности. Сегодня я, вероятно, ни в коем случае не получил бы приглашения. Кто к чему-либо стремится, всегда встретит сопротивление; в результате порой случаются и провалы. Но то, что мое пребывание в Марбурге завершается, – это в конечном счете, не самое большое несчастье. Для Вас же теперь непосредственный вопрос в том, имеет ли в Ваших глазах наука столь решающее значение, что Вы всего себя отдадите университету, или же в ходе своей работы Вы придете к тем же выводам, которые сделал Ницше.

Вашу работу нам лучше всего обсудить устно; к тому же я не вполне в ней разобрался.

Что касается ситуации с Плесснером[7], то здесь я могу дать только один совет: немедленно и без каких-либо замечаний потребуйте отдать рукопись назад. Я бы с удовольствием одновременно объявил о своем выходе из этого обширного редакционного совета[8]. В Ваших

интересах я откладываю сей шаг до завершения Вашей защиты. Иначе Гартман[9], насколько я его знаю, непременно стал бы мстить, вставляя Вам палки в колеса в Марбурге, возможно даже с помощью Йенша. Кельнская рецензия – это прежде всего явно выраженное желание «учителя» «одернуть» ученика, что в Кельне имеет глубокие корни. Таким писаниям место в корзине для бумаг.

На то, что Вы пишете о проблеме онтического обоснования философии как онтологии, я бы кратко ответил следующим образом. Прежде всего, ведь я постоянно, доходя почти до монотонности, подчеркивал *равноизначальность* экзистенции, брошенности и обреченности и соответственно этому раскрывал *бытие* здесь-бытия (Dasein) как заботу. «Начала» фундаментальной онтологии – не только первые 10 страниц, но *все* исследование. Тем не менее я говорю: аналитика здесь-бытия – экзистенциальная аналитика, следовательно, она исходит из экзистенции, причем потому, что «предварительная» аналитика здесь-бытия (а *не* онтологическая антропология!) имеет своей единственной целью прояснение присущего здесь-бытию понимания бытия. Это *понимание* следует эксплицировать из здесь-бытия. Вопрос состоит в следующем: где и как я обретаю горизонт для интерпретации *такого понимания*. Понимание же характеризует экзистенцию: оттого экзистенциальное является содержательно и методически центральным, однако так, что одновременно *проявляется «целостность» фундаментальной структуры здесь-бытия*. Ведь «природа» человека не есть нечто существующее само по себе и лишь внешним образом скрепленное с духом. Вопрос вот в чем: есть ли возможность найти путеводную нить для *понятийной* интерпретации здесь-бытия, исходя из *природы* или из «духа», – или же ее нельзя найти ни там, ни здесь, но только (изначально) в *«целостности»* строения бытия, в котором *экзистенциальное* в *«понятийном»* отношении обладает *приоритетом в отношении возможности онтологии вообще*. Ибо *антропологическая* интерпретация *как онтологическая* осуществима только на основе проясненной онтологической проблематики вообще. Поэтому то, как ставит проблему Беккер[10], в моих глазах выглядит гротескным и философски невозможным. Если делают проблемой математическую «экзистенцию» и одновременно объявляют, что различие онтического и онтологического несущественно и не имеет центрального значения, то это значит: люди не знают, что делают и чего хотят.

Я ожидал, конечно же, не «применения» моих исследований, но, скорее, самостоятельного основополагающего изложения проблемы математического существования, исходящего из того, *что́ Беккер считает фундаментом философии*. Но об этом нет даже и речи; наоборот, моя постановка вопроса передвигается в совершенно неподобающую плоскость.

Я тоже придерживаюсь убеждения, что онтологию следует обосновывать только онтически, и думаю, что еще никто до меня не увидел этого ясно и не высказал эксплицитно. Но обосновывать онтически – не значит *произвольно* указывать на нечто онтическое и возвращаться к нему; напротив, основание *для онтологии* можно найти только тогда, когда знают, что́ такое она сама, и потому позволяют ей как таковой

направляться к своему основанию. Проблемы фактичности стоят для меня сегодня точно так же, как и вначале, во Фрайбурге, только значительно радикальнее и *в таких перспективах*, которые были для меня ведущими уже во Фрайбурге. Но то, что я постоянно занимался Дунсом Скотом и Средневековьем, а затем и Аристотелем, не было случайностью. И кроме того, нельзя судить о работе по тому, что было сказано только в лекциях и на семинарах. Вначале я должен был радикально подойти к фак*тическому* (das Fak*tische*), чтобы вообще быть способным обрести фак*тичность* (die Fak*tizität*) как проблему. Формальное истолкование, критика обычного учения об Apriori, формализация и т.п. – все это сохраняет для меня свое значение, даже если сейчас я об этом не говорю. Мое философское развитие мало меня интересует, но если оно становится предметом разговора, то не следует выносить о нем поспешные суждения, исходя лишь из последовательности лекций и сказанного только в них. При столь поспешном рассмотрении забывают о центральных перспективах и побуждениях.

«О том, что́ некто хочет понимать под понятным, нельзя вынести теоретического решения» [11]. Безусловно, но сохраняется вопрос о том, является ли психоанализ философствования, или *онтически-психологическое объяснение фактического философствования, сам философией*, или же она есть и должна быть чем-то другим, чтобы придать психоаналитическому вопросу *вообще какой-то смысл*.

Для *продуктивного познания сути дела и постановки проблем* такие анализы не дают ничего, они лишь стесняют, парализуют и закрепляют комплексы.

Но если уж как со стороны Беккера, так и с Вашей стороны полемика со мной разворачивается в смысле борьбы с субъективизмом, то я должен признаться, что и Беккер, и Вы характерологически куда «субъективнее», куда больше и интенсивнее заняты собой, чем я, и что «совместность» и «неонтическое», взятые именно в онтическом смысле, обусловлены для вас обоих чем-то в высшей степени субъективным. Если Вы полагаете, что мыслите «объективнее», то это только иллюзия.

Хотя Вы и выдвигаете (в онтическом аспекте) нечто по видимости более объективное, чем «экзистенция», тем не менее Вы не в состоянии – по крайней мере, судя по результатам на сегодняшний день, – получить и обосновать *онтологически* универсальную ориентацию, позволяющую вступить с предшествующей философией в ту принципиальную коммуникацию, к которой я стремлюсь.

Меня всегда *мало* интересовал психоанализ, по той причине, что он кажется мне недостаточно философски релевантным в *фундаментальном* плане, применительно к центральным проблемам. Напротив, Беккер и Вы с самого начала повернули мою герменевтику фактичности в психоаналитическую плоскость и связали мою работу с такими перспективами, в которых она никогда не двигалась.

Поэтому и изменение Вашего *отношения ко мне*! могло исходить *только от Вас же*, и оно явно изменилось с того момента, когда Вы заметили, что моя *работа*! идет не в том направлении, которого Вы, исходя из собственной онтической интерпретации, ожидали.

Лично я отношусь к Вам сегодня точно так же, как и раньше, если отвлечься от тех различий, которые *выявило* Ваше и мое развитие *в ходе работы* (!). Но для меня это уже давно стало лишь еще одним основанием для того, чтобы без излишней суеты *ждать*, покуда Вам удастся, придя *к устойчивому состоянию* Вашей собственной работы и экзистенции, еще *увереннее* обрести путь к *подлинной дружбе*.

«Кружки» – еще не дружеские отношения, а проявляется это уже в том, что в один прекрасный день становишься ими сыт по горло.

Сердечный привет

от Вашего

Мартина Хайдеггера

Свет в моей лачуге померк, так что я должен был писать почти в темноте.

ПРИМЕЧАНИЯ НЕМЕЦКОГО ИЗДАТЕЛЯ

[1] Речь идет о письмах Карла Лёвита Мартину Хайдеггеру от 2, 10 и 17 августа 1927 г.

[2] *Генрих Фрайлинг*: защитил в 1923 г. у Эриха Йенша в Марбурге кандидатскую диссертацию «О пространственном восприятии у молодежи в эйдетической фазе развития» – in: Zeitschrift für Sinnespsychologie, Leipzig 55 (1923).

[3] *Эрих Рудольф Йенш* (Jaensch), род. в 1883 г. в Бреслау. Приват-доцент в Страсбурге, 1911, проф. В Галле, 1912, проф. психологии в Марбурге, 1913. Работы: Zur Analyse der Gesichtswahrnehmung. 1909; Über die Wahrnemung des Raumes. 1911. Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalters. 1923.

[4] *Дитрих Манке* (Mahnke), 1884-1939, д-р филос. во Фрайбурге, 1922; там же приват-доцент, 1926. Ученик Гуссерля, проф. в Марбурге с 1927 г. Манке пришел в университет из ведомства, ведавшего школьными делами.

[5] Речь идет о *К.-Х. Беккере* (Becker), ориенталисте, который был профессором в Гейдельберге, Бонне и Берлине, а в 1925-1930 гг. был министром культуры Пруссии. *Фр. Шмидт-Отт*, д-р теологии, философии и медицины, в 1917-1918 гг. был министром культуры Пруссии; в 1920 г. основал Общество помощи немецкой науке, президентом которого был до 1934 г.

[6] Речь идет о габилитационной работе Хайдеггера: Die Kategorien- und Bedeutungslehre der Duns Scotus. Erstdruck bei J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1916.

[7] *Хельмут Плеснер* (Plessner), род. 4. 09. 1892 г. в Висбадене. Докт. дисс. 1916, защита кандидатской диссертации в Кельне, 1920; проф. там же 1926-1933, затем в Гронингене (Голландия); с 1945 г. профессор в Геттингене.

[8] Речь идет о периодическом издании: Philosophischer Anzeiger, Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaft. – Плеснер издавал журнал «в сотрудничестве» с многочисленными учеными и философами, среди которых были Николай Гартман и Мартин Хайдеггер.

[9] *Николай Гартман* (Hartmann), 1882-1950, докт. филос., Марбург, 1907; габилитация – там же, 1909; экс-ординарный проф. в Марбурге, 1920; ординарный проф. в Марбурге, 1922; в Кельне, 1925; в Берлине, 1931; Геттингене, 1945. Работы: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Brl. 192; Ethik, Brl., 1926; Zur Grunglegung der Ontologie, Brl., 1935; Philosophie der Natur, Brl., 1950.

[10] *Оскар Беккер* (Becker), философ и математик (5. 09. 1889-13. 11. 1964). Докт. дисс. в Лейпциге, 1914, габилитация во Фрайбурге в Брейсгау. Ассистент Гуссерля вслед за М. Хайдеггером, 1923; экстраорд. проф. во Фрайбурге, 1928, ордин. проф. в Бонне, 1931. Работа, о которой идет речь в письме: Mathematische Existenz. Untersuchung zur Logik und Ontologie mathematischer Phänomene//Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hallo 8 (1927), 441-809.

[11] Цитата из письма К. Лёвита от 2. 08. 1927 г.