философии. Хабермас в начале статьи высказывается против «огульного дискредитирования» философии Хайдеггера. Но потом он ее, как мне представляется, все же основательно дискредитирует, напрочь «повязывая» с нацизмом.

Признаться, поэтому у меня были сомнения по поводу того, как отзовется статья Хабермаса у нас в стране, где о Хайдеггере, правда, писали и пишут такие яркие и объективные авторы, как, например, П. П. Гайденко или А. А. Михайлов, но где всегда наготове радетели «огульного дискредитирования» и где еще только стоит задача перевода и издания главных трудов Хайдеггера. Но ведь негоже нам сегодня, когда мы отказываемся от духовного изоляционизма, игнорировать дискуссии, которые ведет мировое философское сообщество. Я и хочу пригласить заинтересованных читателей «Ежегодника» продолжить дискуссию, ибо ясно: она — не только о Хайдеггере и не только о Германии.

Н. Мотрошилова

ХАЙДЕГГЕР: ТВОРЧЕСТВО И МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Ю. Хабермас

I

В. Францен в превосходно комментированной библиографии сочинений Хайдеггера начинает раздел «Хайдеггер и национал-социализм» словами: «К настоящему времени в Федеративной Республике есть целый ряд публикаций, содержащих данные по „делу Хайдеггера“... Однако действительно открытая, свободная дискуссия, тем более в „лагере“ самих приверженцев школы Хайдеггера, до сих пор едва ли имела место». Это было сказано в 1976 г.[1] Ныне ситуация изменилась. Толчком для возобновленной дискуссии послужили, наряду с другими факторами, опубликованные в 1983 г. (вместе с вновь изданной ректорской речью) заметки, в которых Хайдеггер оправдывает свое политическое поведение в 1933/34 г. с позиций 1945 г.[2] Достоянием гласности, благодаря прежде всего работам фрейбургского историка Хуго Отта [3] и многие годы стоявшего близко к Хайдеггеру философа Отто Пёггелера [4], а также сообщению Лёвита о встрече с Хайдеггером в Риме в 1936 г.[5] (записано в 1940 г.), стали новые факты. Кроме того, продолжающееся издание полного собрания сочинений Хайдеггера позволяет получить более глубокое представление о содержании все еще не полностью опубликованных лекций и записей Хайдеггера 30—40-х годов [6]. Все же потребовались усилия чилийского коллеги, чтобы окольным путем — путем перевода с французского языка испанского оригинала — политическая биография Хайдеггера стала доступной и немецкому читателю.

Отстраненность, привнесенная взглядом иностранца, — вот, видимо, необходимый ответ на состояние скованности, наблюдаемое Франценом в нашей стране. Ссылкой на эту дистанцированность я и хотел бы оправдать свою попытку соотнести данную работу (V. Farias. Heidegger et le nazisme. — *Перев.*), которая должна говорить сама за себя, с сегодняшней немецкой действительностью. С точки зрения современного немецкого читателя важно предварительно высказать следующее соображение. Разъяснение политической позиции Мартина Хайдеггера не может и не должно служить целям огульной его дискредитации. Как личность, действующая в истории, Хайдеггер подлежит оценке историка так же, как и любой другой. И в этой книге речь заходит о действиях и способах поведения, которые предполагают определенную, дистанцированную оценку его характера. Но как представители нового поколения, которые не могут знать, как бы они вели себя в условиях политической диктатуры, мы поступим разумно, проявляя сдержанность в моральной оценке поступков и просчетов в годы нацизма. Иного мнения был Карл Ясперс, друг и ровесник Хайдеггера. В отзыве, о котором в конце 1945 г. его попросил «комитет политического очищения» Фрейбургского университета, он следующим образом определяет «стиль мышления» Хайдеггера: таковой представляется ему «по сути своей несвободным, диктаторским, некоммуникативным» [7]. Это суждение характеризует самого Ясперса не в меньшей степени, чем Хайдеггера. При вынесении подобных суждений Ясперс, — в этом можно убедиться, прочитав его книгу о Шеллинге, — руководствуется строгой максимой, согласно которой содержание истины в том или ином философском учении должно отображаться в ментальности и жизненном срезе философа. Такое ригористичное понимание единства произведения и личности, на мой взгляд, не отдает должного автономии идей и тем более истории их влияния [8]. Этим я ни в коей мере не хочу отрицать всякую внутреннюю связь между философским произведением и биографическим контекстом его становления, а также меру ответственности, ложащейся на автора, который при жизни может так или иначе реагировать на непредвиденные последствия своих высказываний.

Произведения Хайдеггера, однако, уже давно обособились от его личности. Херберт Шнедельбах с полным правом начинает свой труд по истории философии в Германии с утверждения о том, что «нынешнее состояние нашего философствования в значительной мере определено теми импульсами, которые в свое время исходили от таких работ, как „Логико-философский трактат“ Людвига Витгенштейна (1921), „История и классовое сознание“ Георга Лукача (1923) и „Бытие и время“ Мартина Хайдеггера (1927)» [9]. С выходом «Бытия и времени» Хайдеггер мгновенно заявил о себе как о крупном мыслителе. Даже далекие от него философы, как, например, Георг Миш, тотчас же признали мысль «на большом дыхании» и «мастерское владение ремеслом» философа, способного указывать путь. Фактически Хайдеггер оригинальным обра-

зом так «растворил» и затем соединил, слил воедино, соперничающие направления — дильтеевскую герменевтику и феноменологию Гуссерля, что смог затем присовокупить к этому прагматистские мотивы Макса Шелера и использовать их для историоризирующего преодоления субъектной философии [10]. Этот новый шаг в философии был тем более ошеломляющим, что он, казалось, позволял соединить с классической постановкой проблем аристотелевской метафизики вирулентные мотивы экзистенциальной диалектики Киркегора. И сегодня еще это начало воспринимается как самый, пожалуй, значительный поворот в немецкой философии со времен Гегеля.

В то время как осуществленная в «*Бытии и времени*» *детрансценденталиэация* мироконституирующего Я не имела прецедента, развернувшаяся позже, восходящая к Ницше *критика разума* создавала уже в большей мере ожидавшийся идеалистический противовес материалистической, хотя все еще тяготеющей к Гегелю, но продуктивно объединяющей Маркса и Вебера критике овеществляющего, или инструментального, разума. Однако за богатство аналитики отдельных феноменов, обнажившей наряду с другими онтологические предпосылки мышления Нового времени, Хайдеггеру пришлось заплатить широтой подхода к стилизованной им без колебаний истории метафизики. Это абстрагирование от общественных жизненных связей сказалось на непропущенном сквозь социально-научное знание обращении Хайдеггера к расхожим интерпретациям эпохи. Чем больше реальная история исчезала за «историчностью», тем легче было Хайдеггеру ступить на путь наивно-претенциозного использования взятых ad hoc диагнозов современности.

Детрансцендентализирующей направленностью мысли и критикой метафизики Хайдеггер, работы которого, разумеется, подвергались критике, но положение которого в 30—40-е годы оставалось непоколебленным, оказывал постоянное воздействие на немецкие университеты. Это формирующее школу влияние сохраняется до второй половины 60-х годов. Его значение хорошо проанализировано в сборнике, который О. Пёггелер издал к 80-летию со дня рождения Хайдеггера [11], в статье «Перспективы толкования творчества Хайдеггера». Во время затяжного латентного периода в развитии Федеративной Республики вплоть до начала 60-х годов школа Хайдеггера сохраняла господствующее положение; и то, что затем аналитическая философия языка (Витгенштейна, Карнапа и Поппера) и западный марксизм (Хоркхаймера, Адорно и Блоха) тоже смогли вновь утвердиться в немецких университетах, означало лишь запоздалую нормализацию отношений.

Еще более существенным, чем академическое влияние на несколько поколений учеников, оказалось вдохновляющее воздействие творчества Хайдеггера на оригинальных мыслителей, вычленявших отдельные мотивы и плодотворно интегрировавших их в собственные системы. Именно таким образом ранний Хай-

деггер оказал влияние прежде всего на экзистенциалистскую философию и феноменологическую антропологию Сартра и Мерло-Понти. Применительно к Германии то же можно сказать о философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера. Примеры конструктивного дальнейшего развития философского знания можно найти и у философов моего поколения: это труды Карла-Отто Апеля, Михаэля Тойниссена и Эрнста Тугендхата [12]. Хайдеггеровская критика разума острее была воспринята во Франции и в США, в частности Жаком Деррида, Ричардом Рорти и Хубертом Дрейфусом.

Сомнительное политическое поведение того или иного автора, конечно, бросает тень на его творчество. Но творчество Хайдеггера, прежде всего мысли, содержащиеся в книге «*Бытие и время*», занимает такое выдающееся место в философской мысли нашего столетия, что предположение, будто спустя более чем пять десятилетий сущность этого произведения может быть дискредитирована вынесением политических оценок ангажированности Хайдеггера фашизмом, неверно.

На какой же интерес тогда может, если не считать исторически нейтрального интереса к характеру научной деятельности, рассчитывать сегодня — и конкретно в Федеративной Республике — исследование политического прошлого Хайдеггера? Я полагаю, что этот вопрос заслуживает нашего внимания прежде всего с двух точек зрения. *Во-первых*, позиция Хайдеггера *после* 1945 г. по отношению к собственному прошлому показательна для того интеллектуального настроя, которым в течение продолжительного времени, вплоть до середины 60-х годов, характеризовалась история Федеративной Республики. Его воздействие на формирование образа мыслей не прекратилось даже в наши дни, как об этом свидетельствует так называемый спор историков [13]. Чтобы суметь выявить симптоматическое в отказе от переориентации идей, в упорной практике отрицания [14], необходимо собрать информацию о том, что́ Хайдеггер до самой смерти отрицал, приукрашивал и искажал. *Во-вторых*, в Германии любое наследие, делавшее слепым в отношении режима национал-социализма, нуждается в критическом усвоении; более того, в усвоении, не лишенном подозрительности. Несомненно, это относится и к философии, которая, вплоть до риторических средств выражения, глубоко вобрала в себя мировоззренческие импульсы своего времени. И если нельзя дискредитировать истину, содержащуюся в той или иной теории, ассоциируя теорию с чем-то внешним по отношению к ней, то столь же неправомерно было бы объявить неприкосновенным в качестве целого насыщенный традициями, противоречивый облик объективного духа, тем самым гарантировав ему иммунитет в отношении вопроса, не амальгамированы ли в нем объективные и мировоззренческие мотивы [15]. Все, что здесь у нас, в ФРГ, справедливо в отношении сталинизма, должно быть справедливо в отношении фашизма.

Недавно Манфред Франк, ссылаясь на распространенные в настоящее время во Франции варианты хайдеггеровской критики разума, высказал мнение, что вопрос о переработке и усвоении мировоззренческого синдрома немецкого, а именно младоконсервативного, происхождения, вовсе не снят с повестки дня: «Новые французские теории воспринимаются многими нашими студентами как Евангелие, как спасительная весть... Мне представляется, что в данном случае молодые немцы, под предлогом сближения с французско-интернациональным явлением, вновь жадно впитывают свою собственную, прерванную, с ликвидацией третьего рейха, иррационалистическую традицию» [16]. Дополнив исследование Фариаса некоторыми замечаниями, я хотел бы поставить вопрос, ответ на который я уже пытался искать [17]: существовала ли *внутренняя* связь между философией Хайдеггера и его политическим восприятием современной ситуации [18].

II

Представленный Отто Пёггелером в 1963 г. «Философский путь Мартина Хайдеггера» — версия, авторизованная самим Хайдеггером, отображающая самовосприятие автора. Однако именно на Пёггелера — самого верного — спустя двадцать лет находит сомнение: «Не было ли это определенной направленностью мышления, благодаря которой Хайдеггер — не только случайно — оказался близок национал-социализму, никогда в действительности не пытаясь разорвать эту близость?» [19]. С тех пор Пёггелер придерживается точки зрения, согласно которой история творчества ближе, чем казалось ранее, соприкасается с кризисами обыденной жизни.

Прежде всего он проводит различие между религиозным кризисом, который Хайдеггер лично пережил в 1917 г., и общим кризисным настроением 1929 г., т. е. ситуацией, в которую Хайдеггер был вовлечен политически. Когда в 1919 г. Хайдеггер по собственному желанию прервал курс философского образования для католических теологов, он обосновал этот шаг тем, что «теоретико-познавательные взгляды... сделали для него проблематичной и неприемлемой систему католицизма, но не христианство и метафизику (эту, разумеется, в новом смысле)...» [20] Затем, если принять во внимание такие факторы, как последующий интерес к реформаторским идеям Лютера и к Киркегору, а также состоявшуюся позднее встречу в Марбурге с Бультманом, становится понятным, в свете каких мотивов и под каким углом зрения предстала Хайдеггеру проблема опосредования исторического мышления метафизикой; позиция методического атеизма никоим образом не заслоняла горизонта собственно христианского опыта. Хайдеггер исследует «феноменологию жизни», основывающуюся на пограничном опыте личностной экзистенции. Опыт истории берет начало в обретении конкретным индивидом себя

в данной ситуации. Этот опыт полагает: (а) герменевтическое переосмысление феноменологического метода Гуссерля, (б) понуждает к истолкованию метафизического вопроса о бытии, исходя из временно́го опыта, и (в) заставляет осуществить имеющее важные последствия преобразование действий трансцендентального Я в реализующийся в исторической ситуации жизненный проект фактически преднаходимого в мире Dasein (наличного бытия). (б) и (в) в совокупности объясняют в итоге, почему интерес Хайдеггера вообще *оставался* направленным на человеческую экзистенцию и требовал четкого отграничения экзистенциальной онтологии от современных разработок философии существования (Ясперс). Аналитика Dasein в «*Бытии и времени*» оставалась *теорией* бытия в мире вообще, сколь бы она ни была экзистенциально укоренена. Этим объясняется постоянно обнаруживающийся контраст между притязанием радикально исторического мышления и упорно осуществляемым абстрагированием историчности (как условия исторического опыта вообще) от собственно исторических процессов.

Смелая новизна «*Бытия и времени*», стало быть, в том, что Хайдеггер делает решающий аргументирующий шаг к преодолению подходов философии сознания [21]. Это достижение может быть объяснено с помощью ссылки на личный жизненный кризис как на его мотивационную подоплеку; подобный контекст возникновения нисколько *не умаляет* его. Конечно, и в этом главном произведении уже тоже отражается тот дух времени, во власти которого находился автор. Буржуазно-просвещенческая критика массовой цивилизации сказывается особенно в аналитике «Man», выдержанной в духе диагностики эпохи; элитарные жалобы на «диктатуру общественности» отличали немецких мандаринов 20-х годов; их также можно обнаружить у Карла Ясперса, Е. Р. Курциуса и многих других. Идеология, присущая hidden curriculum немецких гимназий, наложила свою печать на целые поколения — на левых, как и на правых. К этой идеологии относится элитарное самосознание академических, университетских кругов, фетишизм духа, идолопоклонство в отношении родного языка, презрение ко всему социальному, полное отсутствие давно сложившегося во Франции и в США социологического взгляда на вещи, поляризация общественных и естественных наук и т. д. Все эти мотивы обнаруживаются — нерефлектированными — у Хайдеггера. Несколько более специфичны странные коннотации, которыми он уже тогда снабдил такие понятия, как «судьба», «рок». Пафос героического нигилизма объединяет Хайдеггера с близкими по консервативно-революционному духу Шпенглером, братьями Юнгер, Карлом Шмиттом, членами «Таткрайс». Но проникновение этих мировоззренческих мотивов в самосознание Хайдеггера как философа и тем более в его важнейшие философские идеи Пёггелер, вероятно, по праву, датирует только 1929 г., временем мирового экономического кризиса, заката Веймарской республики вообще.

Если трактовать идеологию немецких мандаринов в духе Ф. К. Рингера [22], можно увидеть связь между сознанием немецкого профессора Хайдеггера как сознанием мандарина и *рамками*, за которые не вышла аргументация «*Бытия и времени*». Однако и социология знания вряд ли выявила бы больше, чем то, что и так уже дала философская критика. Хайдеггер, решительно утвердив инвариантное основополагающее понимание Dasein, с самого же начала отрезал себе путь от историчности к реальной истории [23]. Вдобавок, в силу чисто производного статуса *со*-бытия (Mit-Sein) философии Хайдеггера остались чужды измерения социализации и интерсубъективности [24]. Интерпретируя истину как несокрытость, Хайдеггер к тому же игнорирует момент безусловности в требовании значимости, которое в качестве *требования* трансцендирует все чисто локальные уровни [25]. Наконец, методический солипсизм также мешает Хайдеггеру принимать всерьез нормативный характер притязаний на значимость и смысл моральных обязательств [26]. Уже из этой критики становится очевидным, почему «философия „*Бытия и времени*“ ни Хайдеггером, ни целым рядом близко стоявших к нему коллег и учеников явно не воспринималась как критический потенциал, способный быть обращенным против фашизма» [27]. И В. Франценом также приходит к заключению, что «многое из того, что Хайдеггер говорил и писал в 1933/34 г., хоть и не следовало с необходимостью из существа „Бытия и времени“, но, по меньшей мере, без необходимой связи все-таки могло следовать» [28].

Это негативное объяснение оставляет пробелы, которые я хотел бы устранить посредством тезиса о том, что примерно с 1929 г. начинается процесс подчинения теории мировоззрению. С этих пор мотивы туманных младоконсервативных диагнозов эпохи вторгаются в самые глубины собственно философии. Теперь Хайдеггер впервые полностью открыт антидемократическому мышлению, которое в годы Веймарской республики нашло в лагере правых видных глашатаев и даже привлекло на свою сторону оригинальные умы [29]. Те недостатки, которые имманентно прослеживаются в «Бытии и времени», Хайдеггер не мог воспринимать *как* недостатки, поскольку он разделял распространенные антизападные настроения своего окружения и принимал метафизическое мышление, противопоставляя его плоскому универсализму Просвещения, за изначальное. Конкретная история оставалась для него чисто онтическим событием, социальные жизненные связи — уровнем неподлинного, истина высказываний — производным феноменом и мораль — лишь другим обозначением овеществленных ценностей. Этими предубеждениями объясняются пустоты в осуществлении новаторского замысла «*Бытия и времени*». Но только после «*Бытия и времени*» подводное антицивилизаторское течение в немецкой традиции, по выражению Адорно, смогло выхолостить сам этот замысел как таковой [30].

Пёггелер, видимо, с полным основанием, выделяет поворот в биографии Хайдеггера, датируемый 1929 г. Здесь совпали три момента. Во-первых, в это время в поле зрения Хайдеггера оказались авторы, чье творчество стало доминантой последующих десятилетий: Гёльдерлин и Ницше. Тем самым обозначился поворот к *неоязычеству*, который, в угоду мифологизирующему обращению к архаическому, станет оттеснять на задний план христианские мотивы. И в конце жизни Хайдеггер также уповал на «некоего» бога, который может нас спасти. Пёггелер задается вопросом: «Не было ли. . . пути от Ницше к Гитлеру? Не пытался ли Хайдеггер, начиная с 1929 г., заодно с Ницше, через творение великих творцов, вновь обрести трагическое миропостижение и тем самым историческое величие, чтобы вернуть немцам превращенными начала греческого мышления и затуманенный мифами горизонт?» [31].

Во-вторых, менялось самовосприятие философа. Во время встречи с Кассирером в Давосе Хайдеггер резко формулирует отход от мира Гёте и немецкого идеализма. Это — в марте 1929 г. Несколько месяцев спустя, после вступительной лекции во Фрейбурге в июле, происходит разрыв Хайдеггера с его учителем Гуссерлем. В это же самое время Хайдеггер возвращается к теме десятилетней давности: он читает лекции о «сущности университета и об академических занятиях». Очевидно, он намеренно порывает с академической философией, чтобы отныне философствовать в ином, не профессиональном смысле: в непосредственном соприкосновении с проблемами эпохи, воспринимавшимися как самые насущные. Университет, как это следовало из ректорской речи 1933 г., представлялся ему привилегированным институциональным местом для духовного обновления, которое должно было осуществляться нетрадиционными путями.

В-третьих, Хайдеггер и на кафедре теперь стал восприимчив к оценкам современности, исходящим от младоконсерваторов [32]. В лекции зимнего семестра 1929/30 г. об «Основных понятиях метафизики» он ссылается на таких авторов, как Шпенглер, Клагес и Леопольд Циглер, и вновь призывает героизм дерзновенного Dasein, противопоставляя его презренной нормальности буржуазного убожества. «В нашем Dasein отсутствует тайна, и потому нам неведом внутренний страх, который каждая тайна носит в себе и который придает Dasein его величие» [33]. В последующие годы Хайдеггер изучает работы Эрнста Юнгера «Война и воитель» (1930) и «Рабочий» (1932).

Процесс подчинения философии «*Бытия и времени*» мировоззрению объясняется, однако, не только сознанием кризиса, которое делает Хайдеггера восприимчивым к ницшеанской критике метафизики, отводит освобожденной из академических оков философии и месту ее сосредоточения, университету, роль спасителя в ситуации крайней опасности и оставляет простор для

пристрастной критики цивилизации. Нарастающие мировоззренческие мотивы сталкиваются к тому же и с проблемной ситуацией, порожденной самим оставшимся незаконченным опусом «*Бытие и время*».

Экзистенциальная онтология еще следовала трансцендентальной посылке настолько, что выявленные ею структуры Dasein должны быть отнесены к наличному бытию *вообще*, т. е. сами сохраняют надисторичный характер. Поставленная Хайдеггером задача радикального осовременивания основных понятий метафизики осталась тем самым нерешенной. В двух работах 1930/31 г. (сохранились, правда, лишь их переработанные позже варианты) Хайдеггер пытается реализовать этот замысел. В обоих докладах, «О сущности истины» и «Учение Платона об истине», экзистенциалы из фундаментальной конструкции Dasein превращаются в результат идущего издалека процесса. Они берут свое начало в такой идеалистически трактуемой истории, которая, в результате трансформаций основных понятий метафизики, должна протекать *за* или *над* реальной историей. Диалектика раскрытия и сокрытия мыслится уже не как взаимопроникновение инвариантных возможностей бытия, оставляя все же единичному перспективу бытия подлинного, а как история упадка, которая набирает силу с появлением метафизического мышления Платона и эпохально свершается в «человечествах». Тем самым Хайдеггер выходит на уровень, с которого аналитика Dasein может рассматривать сами условия своего возникновения. Теория становится рефлексивной, подобно тому, как это имеет место, например, в гегельянском марксизме Лукача, — однако с тем существенным различием, что теория общества постигает себя исходя из конкретного исторического контекста, который доступен исследованию методами социальных наук, в то время как экзистенциально-онтологическое мышление перемещается в сублимированную событийную, не поддающуюся эмпирическому и в конечном счете также аргументативному пониманию сферу изначального. В этой сфере царит одна только философия; потому она может без всякого стеснения идти на темный союз с научно невыверенными диагнозами эпохи. Хайдеггеровская ориентированная на настоящее реконструкция предваряющего историю развития метафизики оказывается во власти кризисного сознания вновь и вновь заклинаемого исторического момента, иными словами, во власти консервативно-революционного толкования немецкой ситуации начала 30-х годов.

Интерпретаторы в настоящее время следуют ретроспективному самопониманию Хайдеггера, утверждая, что он в обоих текстах — 1930—1931 гг. — осуществил переход от экзистенциальной онтологии к философии бытия в его историчности. Это не совсем так; ведь здесь — только начало пути, который через многие и многие этапы приведет, в конце концов, к «Письму о гуманизме» 1946 г. Пафос слушания и забвения бытия, квиетистское понимание человека как пастыря бытия, тезис о языке как «доме бытия, живя

в котором человек существует, где он принадлежит истине бытия тем, что он ее оберегает» [34] — все это лишь позднейший результат выдачи философского мышления «мировой судьбе», которая между 1930 и 1945 гг. предписывает готовому к приспособленчеству философу его зигзагообразный путь.

В начале 30-х годов отсутствует не только слово, но и само понятие «история бытия» (Seinsgeschichte). То, что изменилось тогда в философской концепции, — это еще вовсе не активистское требование решимости и проекта; меняется только ориентация на меру подлинности истории собственной жизни с взятой на себя ответственностью. Кроме того, снимается тот критический аспект «*Бытия и времени*», который все же содержался в *индивидуалистическом* наследии философии экзистенции.

Понятие истины в это время настолько видоизменено, что вызов истории как бы реализует себя через *коллективную* судьбу. Эк-зистирует уже не единичный индивид, а «историческое человечество». Мы — не как единичные, а Мы с большой буквы — оказываемся подлежащими «нужде принуждения» и «правлению тайны». При этом у нас ни в коем случае не отнято решение: «Заблуждение владеет человеком. Но в качестве блуждания заблуждение в то же время со-действует возможности, которая способна поднять человека из эк-зистенции, а именно не дать ввести себя в заблуждение, в то время как человек познает заблуждение в опыте и не ошибается в постижении тайны Dasein» [35]. После 1929 г. «поворот» совершается первоначально лишь в том отношении, что Хайдеггер (а) соотносит теперь аналитику Dasein с трактуемым в плане исторического упадка движением метафизического мышления; что он (б) сквозь эту ориентированную на настоящее реконструкцию дает просочиться мировоззренческому мотиву научно невыверенного диагноза кризиса; и что он (в) отъединяет диалектику истинного и неистинного от индивидуальной заботы о собственном Dasein и интерпретирует как свершение, которое требует решительной конфронтации с некогда общей исторической судьбой [36]. Тем самым обозначены вехи для национал-революционного толкования экзистенциально обрисованных в «*Бытии и времени*» самоосознания и самоутверждения. Так, Хайдеггер, который еще до 1933 г. сделал выбор в пользу НСДАП, может объяснить себе «захват власти» с помощью *сохраненных* основных понятий аналитики Dasein [37]. Добавляется следующее: националистическая избранность *немецкой* судьбы, заполнение коллективистски перетолкованной категории Dasein «наличным бытием» немецкого народа и введение опосредующих фигур «вождей и пастырей немецкой судьбы», которые станут отвращать беду и создавать новое, если только ведомые поддадутся воспитанию.

Итак, вожди — это великие творцы, которые воплощают истину в дело [38]. Но соотношение вождь — ведомые только конкретизирует формальное, как и прежде, решение, «хочет ли весь народ собственного Dasein или же он его не хочет». В агитации Хайдеггера

за фюрера и за «полный переворот в нашем германском Dasein» можно распознать, правда, сильно поблекшую семантику «*Бытия и времени*». Например, в речи, которую Хайдеггер произнес 11 ноября 1933 г. в Лейпциге на «выборном митинге немецкой науки»: «лишь из единонаправленного следования безоговорочному требованию личной ответственности вырастает возможность взаимно воспринимать друг друга всерьез, чтобы тем самым уже принять и сообщество... Что это, собственно, за процесс? Народ возвращает себе истину воли своей к Dasein, так как истина это открытость того, что́ делает народ в его действии и знании уверенным, светлым и сильным. Из такой истины проистекает подлинное желание знать...» [39].

На *этом* фоне вступление в должность ректора и ректорская речь не только необусловленно, но *неизбежно* следуют из отхода Хайдеггера от академической философии, «служащей беспочвенному и бессильному мышлению», из его элитарного понимания немецкого университета, в полной мере соответствующего традиции мандаринов, из безудержной фетишизации духа и миссионерской самооценки, которая позволяла видеть роль собственного философствования не иначе как в переплетениях эсхатологического мирового рока. Это, конечно, специфически немецкое профессорское безрассудство; оно внушило Хайдеггеру мысль хотеть повести за собой фюрера. В сегодняшней оценке этих процессов больше нет разногласий.

IV

Лекции и сочинения, которые характеризуют развитие Хайдеггера как философа в период национал-социализма, опубликованы еще не полностью. Однако уже внимательное прочтение обоих томов о творчестве Ницше могло бы показать, что Хайдеггер никоим образом не отказывается от своего первоначального политического выбора до самого конца войны. Работы Франсена (1975—1976) и Пёггелера (1983, 1985, 1988 гг.) подтверждают впечатление, «что Хайдеггер сам ввел в 30-е годы решение об истине бытия, каким он его хотел видеть, в политический контекст» [40]. Направленность его мысли, в силу которой он оказался «вблизи национал-социализма», мешала ему «когда-либо на самом деле выйти из этой близости» [41]. Движение философской мысли Хайдеггера в период между 1935 и 1945 гг. представляется процессом странно некритичного переосмысления разочарования, *продолжением* поворота, обозначившегося в текстах 1930—1931 гг. При этом следует различать три аспекта: (а) метафизико-историческое развертывание критики разума, (б) в основном оставшуюся неизменной националистическую оценку немцев как «сердца народов» и (в) отношение к национал-социализму. Только в свете этого третьего аспекта обнаруживается имевшая многочисленные последствия перестановка, благодаря которой концепция истории бытия обрела свой окончательный облик.

(а) Побуждаемый все более интенсивным полемизированием с мыслью Ницше — авторитета, к которому апеллировала также официальная национал-социалистическая философия, — Хайдеггер разрабатывает позиции, с которых оказывается возможным полное слияние уже выявленной ранее «деструкции метафизики» с известными мотивами хайдеггеровской критики эпохи. Предавшее бытие забвению теоретически опредмечивающее мышление Платона в Новое время (пройдя через многие этапы) утверждает себя как мышление субъективности. Отдельно взятые проницательные объяснения этого «пред-ставляющего» мышления нацелены теперь на такое толкование мира, на горизонте которого — определяющие духовные силы современности: естественные науки и техника. При этом онтологическом подходе «техника» — это выражение воли к воле, которое практически дает о себе знать во все тех же постоянно критикуемых феноменах позитивистской науки, технического развития, индустриального труда, бюрократизированного государства, механизированного способа ведения войны, производства культуры, диктатуры общественности, вообще урбанизированной массовой цивилизации. В этот стереотип эпохи масс вскоре включаются и тоталитарные черты политики, в том числе расовая политика национал-социализма. Однако расистом Хайдеггер не был, несмотря на продолжительные связи с одним из ведущих нацистских теоретиков расизма; его антисемитизм, о котором есть свидетельства как военного, так и послевоенного времени, был заурядного культурного пошиба. Как бы то ни было, начиная с 1935 г. Хайдеггер поспешно подводит политическую и общественную практику под немногие стереотипные лозунги, не делая даже попыток дифференцирующего описания, не говоря уже об эмпирическом анализе. Онтологизирующее рассуждение о технике «вообще» как о судьбе, которая должна быть одновременно тайной, гарантией и опасностью, наряду с глубокими понятиями сущности проходит сквозь находящееся на переднем плане онтическое. С инновационным взглядом на историю метафизики смыкаются — пусть в рамках этой мировоззренческой конструкции — суждения, направленные на критику разума, которые не устарели по сей день. (б) Грубый национализм, которого с 1933 г. открыто придерживается Хайдеггер, остается, в формах более или менее сублимированных, благодаря ссылкам на Гёльдерлина, инвариантой его философского мышления. Интерпретационная схема утвердилась с 1935 г. Во «Введении в метафизику» немецкий народ в качестве воспреемника греков отмечен как народ метафизический, от которого единственно можно ожидать поворота планетарных судеб. В традициях давно сформировавшейся идеологии «срединной страны», центральное в географическом отношении местоположение немцев объясняет их всемирно-историческое предназначение: «обуздание опасности наступления мирового мрака» Хайдеггер ожидает единственно от «взятия этой исторической миссии на себя нашим народом из середины западного мира» [42]. Так, Хайдеггер вводит

«вопрос о бытии в связь с судьбой Европы, где будет решаться судьба Земли, причем для самой Европы серединой оказывается *наше* историческое Dasein» [43]. И далее: «Европа — в клещах между Россией и Америкой, которые в метафизическом плане суть одно и то же, а именно по своему мировому характеру, по своему отношению к духу» [44]. Так как большевизм произошел от западного марксизма, Хайдеггер видит в нем только вариант худшего, — американизма. Пёггелер сообщает об одном месте в рукописи, которое Хайдеггер все же, надо отдать должное его вкусу, не сделал достоянием аудитории. Оно касается философии уже эмигрировавшего к тому времени Карнапа, которая «якобы демонстрирует „крайнее опошление и искоренение исторически унаследованного учения о суждении под видом математической научности", якобы вовсе не случайно, что эта разновидность философии находится „во внутренней и внешней связи" с „русским коммунизмом" и переживает в Америке свой триумф» [45]. Хайдеггер возвращается к этой концепции и в лекциях о Парменида в 1942/43 г. и о Гераклите в летнем семестре 1943 г., когда он уже видит «планеты в пламени» и «рушащийся мир»: «Только от немцев, при условии, что они найдут и охранят «немецкое», может прийти всемирно-историческое прозрение» [46]. (в) После ухода в отставку с поста ректора в апреле 1934 г. Хайдеггер разочарован. Он убежден, что этот исторический момент был словно предназначен для него и его философии; и вплоть до краха национал-социализма он остается убежденным в его всемирно-исторической роли и метафизической значимости. Еще летом 1942 г. в одной из лекций о Гёльдерлине он недвусмысленно говорит об «исторической уникальности национал-социализма» [47]. А именно он отмечен печатью особо близкого отношения к нигилизму эпохи — и остается таковым также тогда, когда Хайдеггер, вероятно, лишь под сильным давлением событий на фронте постепенно переходит к иной оценке историко-бытийного *значения* национал-социализма.

Прежде всего в 1935 г. в речи о «внутренних истине и величии» национал-социалистического движения [48] заметна дистанцированность от определенных форм проявления и практики, которые с духом самого дела не должны иметь ничего общего. К тому же философ знает это лучше; *ему* известен метафизический уровень национальной революции. Еще не все потеряно, — хотя пока политические вожди позволяют псевдофилософам, подобным Крику и Боймлеру, вводить себя в заблуждение относительно своей *подлинной* миссии. Вальтер Брёккер, присутствовавший тогда на лекции, вспоминает, что Хайдеггер говорил о внутренних истине и величии «*движения*», а не «этого движения», как стоит в тексте: «А термином „движение" сами нацисты обозначали национал-социализм: *только* они. Поэтому мне так запомнилось хайдеггеровское: „движения"» [49]. Если это так, то, очевидно, в 1935 г. идентификация еще не очень затушевана. Затем Пёггелер [50] сообщает об одном пассаже в лекции о Шеллинге,

прочитанной летом 1936 г., который (якобы без ведома Хайдеггера) был убран из опубликованного в 1971 г. варианта: «Оба деятеля, Муссолини и Гитлер, каждый на свой манер, начавшие контрдвижение против нигилизма, учились, — оба в значительной мере различно — у Ницше. Однако собственно метафизическое у Ницше еще не было тем самым раскрыто». Снова та же картина, совпадающая с сообщением Лёвита о встрече в Риме в это же время. Предводители фашизма знают о своем призвании; однако они должны были бы прислушаться к философу, чтобы постичь точное значение этой миссии. Только он мог бы просветить их в том, что означает в историко-метафизическом смысле преодолеть нигилизм и воплотить истину. Он, по крайней мере, точно видит цель перед собой, а именно: как фашистские вожди, если им только удастся пробудить в своих народах героическую волю к наличному бытию, могли бы преодолеть нигилизм «безотрадного неистовства вырвавшейся на свободу техники и лишенной опоры организации жизни рядового человека».

Я не знаю точно, когда наступает следующий этап в концептуализации разочарования; предположительно после начала войны, может быть, только после гнетущего осознания неизбежности поражения. В заметках «К преодолению метафизики» (они относятся к периоду после 1936 г., главным образом к годам войны) очевидно, что все навязчивее становятся в сознании Хайдеггера тоталитарные черты эпохи, безоглядно мобилизующей все силы, все резервы. Теперь мессианское настроение прорыва периода 1933 г. превращается в *апокалипсическое* ожидание спасения: только в величайшей беде зреет также и то, что принесет спасение. Только когда разражается всемирно-историческая катастрофа, бьет час преодоления метафизики: «Лишь после этой гибели поднимается в длительном потоке времени крутая волна начала» [51]. С этой переменой в настроении в очередной раз меняется оценка национал-социализма. Отстраненность после 1934 г. привела к дифференциации сомнительных форм проявления национал-социалистской практики и ее сущностного содержания. Теперь Хайдеггер прибегает к более радикальной переоценке, которая затрагивает непосредственно «внутреннюю истину» национал-социалистского движения. Он осуществляет перераспределение бытийно-исторических ролей. Если до сих пор национальная революция во главе с ее вождями мыслилась как *контрдвижение* по отношению к нигилизму, то теперь Хайдеггер полагает, что она — особо характерное *выражение*, иными словами, чистейший симптом того загадочного движения техники, которому она, по первоначальному замыслу, должна была противостоять. Ставшая знамением эпохи техника выражает себя в тоталитарном «круговращении пользования ради потребления». И еще: «прирожденные вожди» — это те, кто в силу твердого инстинкта становятся впереди этого процесса, осуществляя функции органов управления. «Они — первые функционеры предприятия по абсолютному использованию сущего в целях увековечивания пу-

стоты, создаваемой покинутостью бытия» [52]. Во всем этом остается нетронутым националистическое отличение немцев как «человечества», которое способно «исторически осуществить абсолютный нигилизм» [53]. В этом заключается теперь «единственность» национал-социализма, в то время как «предержащие власть. . . в известной степени стилизуются как высшие функционеры покинутости бытия» [54].

Для *внутренней* связи между политическим выбором Хайдеггера и его философией, на мой взгляд, очень важно то, что только медленный — в сравнении с другими интеллектуальными лидерами режима, — удивительно *затянувшийся* отход от национал-социалистского движения и его переоценка влекут за собой пересмотр, который единственный обосновывает ту концепцию истории бытия, с которой Хайдеггер выступает после войны. Пока Хайдеггер мог воображать, что национальная революция с ее проектом нового немецкого Dasein найдет ответ на объективный вызов техники, диалектика запроса и ответа еще могла мыслиться созвучно активистскому характеру «*Бытия и времени*», а именно в национал-революционном духе. Только после того, как Хайдеггеру пришлось расстаться с этой надеждой, а фашизм и его вождей низвести до симптома болезни, которую они, казалось, должны были отвратить, — лишь после этого изменения позиций преодоление присущей Новому времени субъективности получает значение события, которое надлежит *только* претерпеть. До этого децизионизм утверждающего самое себя Dasein сохранял функцию раскрытия бытия не только в экзистенциалистском образе «Бытия и времени», но и в национал-революционном образце 30-х годов (с определенным смещением акцента). Только в последней фазе переработки разочарования история бытия обретает свой фаталистический облик [55].

V

Фатализм истории бытия обрел ясные очертания уже в 1943 г., например в послесловии к работе «Что такое метафизика». Правда, по окончании войны в омраченном ощущением апокалипсиса настроении совершается еще один поворот. Апокалипсис определяется ожиданием близящейся катастрофы. Таковая пока, с вступлением французских войск во Фрейбург, была предотвращена, во всяком случае отсрочена на неопределенное время. Победили близкие друг другу по сути своей державы — Америка и Россия, определяющие каждая для себя сферы мирового господства. Вторая мировая война, в представлении Хайдеггера, не решила ничего *существенного*. Поэтому после войны философ настроился на *квиетистски* спокойное выжидание в тени непреодоленного рока. В 1945 г. ему оставался только путь отступления от разочаровывающей мировой истории. Но сохранялось убеждение, что история бытия явит себя в речи сущностных мыслителей и что это мышление о бытии самом осуществится. Более чем полтора десятилетия

мысль Хайдеггера оставалась в зависимости от политических событий. В 1946 г. в «Письме о гуманизме» подводится итог этому движению мысли, но все же таким образом, что при этом затушевывается политический контекст его возникновения; движение это, исторически более не локализованное, высвобождает себя из всех связей, разрешается в поверхностной исторической реальности.

В «Письме о гуманизме» следы национализма стерты. Пространство «наличного бытия» народа сублимируется в понятии родины: «Это слово мыслится здесь в сущностном смысле, не патриотически, не националистически, а бытийно-исторически» [56]. Всемирно-историческая миссия народа, живущего в сердце Европы, утверждается теперь лишь на грамматическом уровне; она продолжает существовать в метафизической избранности немецкого языка, в котором Хайдеггер, как и прежде, видит единственного законного преемника греческого. Позже, в интервью журналу «Шпигель», ясно высказано: чтобы суметь понять Гёльдерлина, нужно говорить по-немецки. Бесследно исчезает также промежуточное царство «полубогов» — созидающих вождей. Великие творцы сублимируются в фигурах поэтов и мыслителей; философ становится как бы непосредственно причастным бытию. Что ранее было политическим послушанием, отныне обобщено для всех как слушание судьбы-вести бытия: «только такая судьба способна поддерживать и связывать» [57].

Так, посредством операции, которую можно было бы назвать «абстрагирование через осущностьвление», Хайдеггеру удается отъединить историю бытия от политико-исторических событий. Это опять же позволяет осуществить примечательную самостилизацию собственного философского развития. Отныне Хайдеггер подчеркивает в своем творчестве преемственность постановки проблем и предпринимает усилия для того, чтобы путем обратной проекции на оставшийся незавершенным труд «Бытие и время» очистить концепцию истории бытия от предательских мировоззренческих элементов. Осуществленный якобы уже в 1930 г. поворот «не есть изменение точки зрения „Бытия и времени“» [58].

Хайдеггер обсуждает тему гуманизма в то время, когда картины кошмара, открывшиеся союзникам в Освенциме и других местах, оказались повсеместными вплоть до последней немецкой деревни. Если бы речь о «сущностном событии» (Geschehen) вообще имела сколько-нибудь определенный смысл, то исключительное событие — уничтожение евреев — должно было бы привлечь к себе внимание философа (если не причастного современника). Но Хайдеггер, как всегда, пребывает в сфере всеобщего. Вопрос для него в том, что человек — «сосед бытия», но не сосед человека. Он бесстрастно выступает против «гуманистического истолкования человека как „animal rationale“ как „личности“, как духовно-душевно-телесного существа», потому что «высшие гуманистические определения сущности человека еще не постигают подлинного достоинства человека» [59]. Письмо Хайдеггера о гуманизме объясняет также, почему моральные суждения, оценки

вообще — ниже уровня сущностного мышления. Ведь уже Гёльдерлин преодолел «голый космополитизм Гёте». И ставшее пиетическим философствование Хайдеггера и подавно оставляет позади «этику», выделяя вместо нее «судьбоносное»: «Мышление, мысля исторически, внемлет судьбе бытия; тем самым оно оказывается связанным с судьбоносным, отвечающим судьбе» [60]. При этих словах в сознании философа, видимо, возникает воспоминание о «несудьбоносности» национал-социалистского движения, потому что он тотчас же добавляет: «Решиться на раздор, чтобы сказать все то же» — бытие есть всегда только оно само — «это опасность. Здесь грозят двусмысленность и открытая ссора».

Больше Хайдеггер может не говорить о собственном заблуждении. Это даже не непоследовательно. Ибо отношение всякого сущностного мышления к событию бытия вводит мыслителя в заблуждение. Он не несет никакой личной ответственности, поскольку заблуждение — объективно. Только интеллектуал, несущностный мыслитель, мог бы впасть в субъективное заблуждение. Так, в «самом по себе малозначимом случае с ректорством в 1933/34 г.» Хайдеггер и после войны видит только «симптом метафизического сущностного состояния науки» [61]. «Неплодотворным» считает он «копание в прошлых попытках и действиях, которые столь незначительны в масштабах общего движения планетарной воли к власти, что даже не могут быть названы ничтожно малыми» [62].

Получить представление о ретроспективной оценке Хайдеггером собственного поведения помогают записи 1945 г., «Факты и мысли», и также опубликованное лишь посмертно интервью журналу «Шпигель» (1976, № 23, 193—219), в котором он в основном повторяет свидетельства 1945 г. Именно принимая во внимание предпосылку объективной безответственности сущностного мышления и морально безразличного характера личной задействованности, нельзя не поражаться обеляющему себя характеру этих самопредставлений. Вместо трезвого отчета о фактах, Хайдеггер выдает себе свидетельство о невиновности. Ректорская речь — это «оппозиция», вступление в партию при особо эффектных обстоятельствах — «формальность». Говоря о последующих годах, Хайдеггер утверждает, что «возникшая в 1933 г. вражда сохранялась и усиливалась» [63]. Замалчиваемый в собственной стране, он — жертва «травли». Хотя речь идет и об имевшей место в период его пребывания на ректорском посту «чистке», «которая часто грозила выйти за пределы поставленных целей», но о «вине» говорится лишь однажды, а именно о вине других, тех, «кто уже тогда были наделены такими профетическими способностями, что предвидели все» и однако «ждали почти 10 лет, чтобы начать борьбу с бедствием» [64]. В остальном Хайдеггер защищается от попыток придать его воинственным высказываниям тех времен якобы совершенно неверный смысл: «о „военной службе“ я говорил не в милитаристском и не в агрессивном смысле, а как о защите в условиях необходимости таковой» [65]. Исследования Хуго Отта и Виктора Фариаса мало что оставляют от этих частностей, слу-

жащих самооправданию. Хайдеггер повинен в фальсификациях не только в этих, опубликованных после смерти, свидетельствах в свое оправдание.

В 1953 г. Хайдеггер опубликовал прочитанную им в 1935 г. лекцию к «Введению в метафизику». Я, тогдашний студент, был в такой степени увлечен «*Бытием и временем*», что меня шокировало чтение этой вплоть до стилистических деталей пропитанной фашистским духом лекции. Об этом впечатлении я упомянул в одной газетной статье (Франкфуртер альгемайне, 25.7.53) [66] и сослался при этом и на слова о «внутренних истине и величии движения». Более всего шокировало меня то обстоятельство, что в 1953 г. Хайдеггер опубликовал, как оставалось предположить, лекцию 1935 г. в неизмененном виде без комментариев. В предисловии не было также ни слова о том, что произошло за это время. Я адресовал Хайдеггеру вопрос: «Возможно ли и планомерное уничтожение миллионов людей, сегодня известное всем нам, объяснять бытийно-исторически как судьбой несомое заблуждение? Не является ли оно фактическим преступлением тех, кто совершил его, будучи абсолютно вменяемым, — и нечистой совестью целого народа?». Ответил не Хайдеггер, а Кристиан Е. Левальтер (Цайт, 13.8.1953). Он прочитал лекцию совершенно иными глазами, нежели я. Он расценил ее как свидетельство в пользу того, что Хайдеггер в рассматриваемое время воспринял гитлеровский режим не как «знак нового избавления», а как «еще один симптом упадка» в нисходящей истории метафизики. При этом Левальтер опирался на заключенное в круглые скобки дополнение к тексту, в котором национал-социалистское движение характеризовалось как «встреча имеющей планетарное предназначение техники и западного человека». Левальтером это было истолковано таким образом: «Национал-социалистское движение — это симптом трагического столкновения техники и человека, и как таковой симптом оно обладает „величием", потому что движение это простирает свое воздействие на весь западный мир и грозит увлечь его к гибели» [67]. Неожиданным образом Хайдеггер все же высказался по поводу статьи Левальтера: в читательском письме в газету [68].«То толкование фразы из лекции (с. 152), которое дает Кристиан Е. Левальтер, верно во всех отношениях... Было бы очень легко вычеркнуть из подготовленной к печати рукописи эту фразу наряду с теми, которые Вы привели. Я этого не сделал, не стану делать и впредь. Ведь, с одной стороны, фраза есть исторически неотъемлемая часть лекции, с другой же я убежден, что для читателя, овладевшего искусством мышления, текст лекции вполне допускает упомянутые предложения».

Можно предположить, что в дальнейшем Хайдеггер как раз действовал совсем не так, а убирал политически предосудительные фразы без соответствующих пометок; или Хайдеггеру ничего не было известно о подобной практике публикования? Примечательнее то, что Хайдеггер открыто санкционировал интерпретацию Левальтера, неправомерно проецирующую на 1935 г. позднейшее

самовосприятие Хайдеггера, хотя эта интерпретация основывалась единственно на дополнении, внесенном самим Хайдеггером в текст рукописи в 1953 г. Хотя Хайдеггер, как следует из «предварительного замечания» к изданию 1953 г., недвусмысленно выдает это дополнение в скобках за составную часть первоначальной лекции и не отступает от этой дезориентирующей версии и позднее, в интервью «Шпигелю», все же истина мало-помалу раскрылась. В 1975 г. В. Франциен, подвергнув текст тщательному анализу, усугубил сомнения по поводу того, «действительно ли Хайдеггер думал то, что, как он утверждает в 1953 г., он думал» [69]. В 1983 г. О. Пёггелер сообщает, что страницы рукописи со спорным местом в архиве нет. Он тоже считает, что дополнение в скобках сделано позже, но пока не учитывает возможности намеренных манипуляций [70]. После выхода в свет французского издания книги В. Фариаса один из тех, кто стоял близко к Хайдеггеру, а именно Райнер Мартен, представил, наконец, дело следующим образом: в 1953 г. Хайдеггер не последовал совету трех своих сотрудников вычеркнуть двусмысленную фразу, а добавил в круглых скобках тот спорный комментарий, на который опирался Левальтер в своей интерпретации и сам Хайдеггер в своем дезориентирующем (в смысле хронологии) представлении собственного пути [71].

Интересно, что в споре 1953 г. первоначальный вопрос потонул в философском диспуте. Ни тогда, ни позже Хайдеггер не дал ответа на вопрос, как он относится к массовым преступлениям национал-социализма. С достаточным основанием мы можем предположить, что ответ опять-таки был бы очень и очень общим. В сени «универсального господства воли к власти в масштабах планетарно рассматриваемой истории» все становится едино: «В эту действительность сегодня погружено все — называется ли это коммунизмом или фашизмом, или мировой демократией» [72]. Так было сказано в 1945 г., и это Хайдеггер повторял снова и снова: абстракция через осущностествление. Под нивелирующим взором философа бытия даже уничтожение евреев — одно из многих событий одного порядка. Уничтожение ли евреев, изгнание ли немцев — все одно, с точки зрения Хайдеггера. 13 мая 1948 г. Герберт Маркузе отвечает на письмо, в котором Хайдеггер утверждал именно это: «Вы пишете, что все, что я говорю об истреблении евреев, точно так же относится к союзникам, если вместо „евреи" поставить „восточные немцы". Однако, высказав это, не ставите ли Вы себя вне того измерения, в котором вообще еще возможен разговор между людьми, — вне логоса? Ибо только находясь целиком и полностью вне этого „логического" измерения, можно объяснять, сглаживать, „понимать" преступление с помощью довода, что другие, дескать, тоже делали нечто подобное. Более того: как можно ставить на одну ступень пытки, искалечивание и уничтожение миллионов людей и принудительное переселение групп людей, при котором не имело место ни одно из этих злодеяний (может быть, за исключением отдельных случаев)?» [73].

VI

Одно дело — то, что Хайдеггер втянулся в национал-социализм, что мы спокойно можем предоставить морально воздержанному историческому суду потомков; и другое — апологетическое поведение Хайдеггера после войны, ретуширование и манипулирование, отказ публично отмежеваться от режима, сторонником которого он себя в свое время публично провозгласил. Это касается нас как современников. Поскольку жизненные связи и историю мы делим с другими, мы вправе требовать друг от друга ответа. Письмо, в котором Хайдеггер предпринимает попытку «компенсирования» одного другим, что распространено и по сей день, в том числе в академических кругах, было ответом на требование Маркузе, его бывшего ученика: «Многие из нас долго ждали от Вас слова, того слова, которое бы четко и окончательно освободило Вас от этой идентификации, слова, которое выражает Ваше действительное сегодняшнее отношение к тому, что произошло. Вы такого слова не сказали — по крайней мере оно ни разу не вышло за пределы частной сферы» [74]. В этом смысле Хайдеггер оставался пленником удела своего поколения и своего времени, всей атмосферы аденауэровской поры, отмеченной печатью «вытеснения». Его поведение не отличалось от других, он был одним из многих. Едва ли убедительны те оправдания, которые можно слышать в его окружении, а именно, что Хайдеггер якобы должен был защищаться от клеветы, что любое признание было бы воспринято как свидетельство того, что он сейчас опять — «попутчик», что Хайдеггер замолчал якобы из-за неуместности любого возможного объяснения и т. д. Облик, который постепенно складывается и в мнении общественности, придает убедительность заявлению одного из друзей о том, что Хайдеггер не видел никакого повода для «хождения в Каноссу», поскольку он не был нацистом, к тому же он опасался, что это «отвратит новое поколение от чтения его книг» [75].

Самокритичность, открытая и скрупулезная позиция по отношению к собственному прошлому потребовали бы от Хайдеггера того, что ему, очевидно, было крайне трудно: пересмотра восприятия себя как мыслителя с привилегированным доступом к истине. С 1929 г. Хайдеггер все более отдалялся от академической философии; после войны он даже как бы вознесся ввысь в сферы мышления *по ту сторону* философии, *по ту сторону* аргументации вообще. Это было уже не элитарное самосознание академического профессионального сословия, а скроенное по собственной индивидуальной мерке миссионерское сознание, с которым было бы несовместимо признание своих ошибок и тем более вины.

Хайдеггера, уже как нашего современника, настигает его прошлое, отодвигает в полумрак, потому что по прошествии всего он не смог занять позиции по отношению к этому прошлому. Его поведение оставалось — даже по меркам «*Бытия и времени*» — неисторичным. Однако то, что делает Хайдеггера типичным для

эпохи выразителем широко распространенного в послевоенное время образа мыслей, относится не к его творчеству, а к личности. Условия восприятия философского произведения в значительной мере независимы от поведения автора. Это в любом случае относится к работам до 1929 г. Вплоть до работы «*Кант и проблема метафизики*» философская мысль Хайдеггера так глубоко погружена в собственный смысл проблем, что места, объяснимые с позиций социологии знания, отсылающие к контексту возникновения, не препятствуют контексту оправдания. В этом отношении Хайдеггеру оказывают услугу, когда подчеркивают — пусть в противовес позднейшей «самостилизации», в противовес чрезмерному акцентированию непрерывности — автономию его мысли в этот наиболее продуктивный период: в 1929 г. Хайдеггеру было как раз 40 лет. Конечно, Хайдеггер оставался тем же, что и был, продуктивным философом и после того, как начался, сперва словно наощупь, неприметно, затем все более явно, демонстративно, процесс подведения под творчество мировоззренческого основания. Устойчивую ценность надо признать и за его идеями, связанными с критикой разума, начавшейся с толкования Платона в 1931 г. и развернувшейся в период между 1935 и 1945 гг. прежде всего в процессе критического анализа идей Ницше [76]. Эти идеи, которые достигли высшей точки своего развития в плодотворной интерпретации Декарта, стали исходным пунктом творческого развития, дали импульс в высшей степени ценным начинаниям. Примером этому служит философская герменевтика Ханса-Георга Гадамера — одна из самых значительных философских новаций послевоенного времени. Далее, очевидными свидетельствами мировоззренчески непоколебленного влияния хайдеггеровской критики разума являются: во Франции — феноменология позднего Мерло-Понти и анализ форм знания Фуко, в Америке — критика представляющего мышления Р. Рорти или исследования практики жизненного мира Хуберта Дрейфуса [77].

Между творчеством и личностью не должна проводиться упрощенно категоричная связь. Философия Хайдеггера, как любая другая, своей автономией обязана силе своих аргументов. Однако плодотворный контакт может возникнуть лишь в том случае, если возможно апеллировать к самим *аргументам* и если последние *изымаются* из их мировоззренческого контекста. Чем глубже субстанция аргументов погружена в мировоззрение, тем выше требование к критической силе *фильтрующего* усвоения. Эта герменевтическая самоочевидность однако утрачивает свою тривиальность, в первую очередь там, где воспринимающее поколение в большей или меньшей мере живет под знаком тех самых традиций, из которых это творчество черпало свои мотивы. Поэтому в Германии критическое усвоение мировоззренчески инфицированного мышления может быть успешным только тогда, когда мы, те, кто учится у Хайдеггера, учтем *внутренние* связи, существующие между политической задействованностью и изменением отношения Хайдеггера к фашизму, с одной стороны, и аргументационной нитью

хотя бы и политически мотивированной критики разума — с другой.

Негодующее наложение табу на такую постановку вопроса отнюдь не продуктивно. Чтобы постичь суть дела, нужно сперва отвлечься от самоинтерпретации, манеры и притязаний, которые в глазах Хайдеггера связаны с его *ролью*. Оборонающее ограждение авторитета великого мыслителя — только тот, кто глубоко мыслит, может глубоко заблуждаться [78] — способно привести лишь к тому, что критическое усвоение аргументов в пользу социализации выродится в непроясненную языковую игру. Условия, в которых *мы* можем учиться у Хайдеггера, несовместимы с глубоко укоренившимся в Германии антизападным образом мыслей. К счастью, мы с ним порвали после 1945 г. Это настроение не должно было вновь ожить и с подражательным усвоением Хайдеггера. Я имею в виду прежде всего известный жест Хайдеггера — утверждение о том, что «есть мышление более строгое, чем понятийное». С этим связана, во-первых, претензия на то, что лишь немногие обладают привилегированным доступом к истине, владеют непогрешимым знанием и вправе уклониться от открытой аргументации. С авторитарным жестом связаны, во-вторых, понятия таких морали и истины, которые признанное значимым знание ограждают от интерсубъективной проверки и признания. Наконец, с ним связаны отделение философии от эгалитарного научного сообщества, отторжение эмфатически представленного вне-повседневного от опытной основы коммуникативной повседневной практики и разрушение принципа равного уважения для всех.

Отклики на французское издание данной книги были оживленными. Виктор Фариас сам касается разнообразия реакций. Корпорация философов в Германии воздержалась от оценок [79]. С определенным основанием ссылались на то, что тема «Хайдеггер и национал-социализм» довольно часто разрабатывалась философами в ФРГ, от Дьердя Лукача и Карла Лёвита, а также Пауля Хюнерфельда, Кристиана фон Крокова, Теодора В. Адорно и Александра Швана, и до Хуго Отта, в то время как во Франции Хайдеггер был сразу денацифицирован и даже возведен в ранг сопротивленца [80]. Но и здесь, в ФРГ, воздействие критики было незначительным. Ни критическое изложение В. Франценом философского пути Хайдеггера, ни содержащиеся в работах Хуго Отта и О. Пёггелера последние данные о политическом выборе Хайдеггера не вышли за пределы круга специалистов. Таким образом, немецкое издание этой книги оправдано не только тем, что она на основании многочисленных документов дает первое полное описание политического становления Хайдеггера. Публицистический прием французского издания в Германии гораздо скорее доказывает, что апология Хайдеггера, мастерски, как считает Хуго Отт, осуществляемая и имеющая стратегические черты, вызвала и у нас необходимость определенной просветительской работы.

Только газета «Франкфуртер рундшау» (2 февраля 1988 г.),

опубликовав тщательное исследование Николаса Тертулиана, внесла какой-то вклад в эту работу. Желательно, чтобы немецкое издание книги повлекло за собой второй круг дискуссий, которые были бы свободны от приукрашивающей апологии [81], явной идеологической запланированности [82], от подражательности [83] или даже злопамятства [84].

В нынешней дискуссии части книги, относящейся к юношеским годам Хайдеггера вплоть до пережитого им религиозного кризиса, уделено меньше внимания. Эти сюжеты, однако, могли бы на долгое время дать дискуссии плодотворный импульс. Главный труд, «Бытие и время», обнаруживает интенсивное критическое осмысление идей Августина, Лютера и Киркегора. Со своими протестантскими чертами он вливается в основное русло немецкого философского наследия со времен Канта. Этот угол зрения заслонял от многих из нас католические истоки формирования взглядов Хайдеггера. Фариас энергично обнажает здесь фон ментальности южнонемецко-австрийского католицизма, вариант которого в духе ультрамонтанства вытекает из культурной борьбы конца XIX в. Это проливает новый свет и на позднюю философию. Конечно, ей способствуют предпосылки как бы ставшего в 30-е годы официальным нового язычества. Но политическое и заключающее в себе диагностическую оценку времени содержание осуществленной, при наличии этих предпосылок, «деструкции метафизики» оживляет вновь стереотипы решительного антимодернизма, которые Хайдеггер, по всей вероятности, приобрел в юные годы в католической среде родительского дома и школы.

Оборонительные реакции, в которых частично просматриваются черты враждебности, относятся, правда, к политической биографии в более узком смысле. Таковая в первый раз оставляет нас один на один с безрадостными деталями истории нацистских будней выдающегося философа. После этой книги уже не так легко, как прежде, отделить радикальный жест великого мыслителя от вызывающих удивление действий и мелочного тщеславия радикализированного провинциального немецкого профессора. «Истинное — не для всех, а только для сильного»: не знаю, как можно было бы десублимировать этот фатальный пафос более эффективно, чем с помощью метода, который нам предоставляет Фариас. Он показывает нам упрямую последовательность той практики равнения на господствующие взгляды, тех заверений и агитационных выступлений, тех личных писем и интриг, тех планов создания кузницы кадров и того соперничества, тех фракционных битв, которые происходят в этом маленьком академическом мире. Фариас, можно сказать, наивно сопоставляет цитаты из Хайдеггера и Гитлера; но этот метод обладает оздоровительно-просветительским эффектом: он высвечивает семантическую связь между глубокими философскими текстами и плоскими фразами национал-социалистской пропаганды. Грубый антиамериканизм, отвращение к азиатскому, борьба против угрозы латинизации греко-немецкой сущности, ксенофобия и сентиментально-лири-

ческое воспевание родины — эти мрачные элементы пангерманского национализма предшествующих первой мировой войне лет сохраняют ту же самую чеканящую силу, выступают ли они в обнаженном виде или накинув на себя гёльдерлиновские одежды.

Все это Фариас выявляет, в противоположность тем исполнителям заветов, которые до сих пор полагают, что интеллектуальный уровень того или иного автора обязывает потомков принимать его наследие целым и неделимым.

[1] *Franzen W.* Martin Heidegger, Sammlung Metzler. Stuttgart, 1976. 78 S.

[2] *Heidegger M.* Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34. Ffm., 1983.

[3] *Ott H.* Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945 // Hist. Jb. 1985. 95ff.; *Idem.* Martin Heidegger und der Nationalsozialismus // A. Gethmann-Siefert A., Pöggeler O. Heidegger und die praktische Philosophie. Ffm., 1988. 64ff.

[4] *Pöggeler O.* Den Führer führen? Heidegger und kein Ende // Philos. Rdsch. 1985. 26ff.; *Idem.* Heideggers politisches Selbstverständnis // Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988) 17ff.

[5] *Löwith K.* Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: En Bericht. Stuttgart, 1986. 57 S.

[6] Ср.: *Tertullian N.* Heidegger или: Die Bestätigung der Politik durch Seinsgeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den Texten des Philosophen alles sprudelt // Frankfurt. Rdsch. 1988. 2. Febr.

[7] Ott (1988), 65.

[8] Сдержанность в политико-моральной оценке поведения тех лет должна была бы включать в себя отказ от сравнений, которые слишком легко проводятся в момент подсчета общих провинностей. Примером предупреждений в этом смысле может служить даже рассудительный Отто Пёггелер, который не только сравнивает прогитлеровскую ориентацию Хайдеггера с выбором Э. Блоха и Д. Лукача в пользу Сталина, но в связи с этим приводит также одну рецензию Т. В. Адорно, благодаря которой тот, абсолютно недооценивая ситуацию 1934 г., надеялся пережить смутное время в Германии (Pöggeler (1985) 28). Когда в 1963 г. во франкфуртской студенческой газете «Diskus» как бы устраивается очная ставка Адорно с его рецензией 1934 г., он отвечает открытым письмом, содержание которого самым выразительным образом контрастирует с постыдным молчанием Хайдеггера. Ср. редакторское послесловие Р. Тидемана в кн.: *Adorno T. W.* Gesammelte Schriften. Bd. 19. 635ff. Там же письмо Адорно и точка зрения, высказанная М. Хоркхаймером.

[9] *Schnädelbach H.* Philosophie in Deutschland, 1831—1933. Ffm., 1983. S. 13.

[10] К вопросу о прагматистских мотивах у Хайдеггера ср.: *Gethmann C. F.* Vom BewuBtsein zum Handeln // Stachowiak H. Pragmatik. Hbg., 1987. Bd. 2.

[11] Heidegger / Hrsg. *Pöggeler O.* Köln, 1969.

[12] Интенсивное изучение творчества раннего Хайдеггера оставило след и в моих работах, вплоть до «Erkenntnis und Interesse» (1968); ср. указатель литературы у Франсена (1976), 127; привлек меня хайдеггеро-марксизм молодого Маркузе; ср.: *Schmidt A.* Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei H. Marcuse // Antworten auf Herbert Marcuse / Hrsg. J. Habermas. Ffm., 1968. S. 17ff.

[13] *Wehler H. U.* Entsorgung der deutschen Vergangenheit? München, 1987. Еще у Хильгрубера в 1986 г. встречается то же сравнение преступлений немцев с их выселением с восточных территорий, которое Хайдеггер в 1949 г. привел в ответе Маркузе.

[14] Карл Ясперс и архиепископ Грёбер в 1945 г. требовали и ожидали от своего друга Хайдеггера даже «подлинного рождения заново» или «духовного поворота», ср. Ott в.: Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 65.

[15] Р. Рорти также не осознает, что проблему представляет не отношение личности и произведения, а сплетение философии и мировоззрения: *Rorty R.* Taking philosophy seriously // New Republic. 1988. Apr. 11. 31ff.

[16] *Frank M.* Philosophie heute und jetzt // Frankfurt. Rdsch. 5. März. 1988. Восприятие Хайдеггера со стороны новой правой во Франции могло бы служить предостережением. Например, для Пьера Кребса, праворадикального инициатора Тулесеминара, Хайдеггер — автор, на которого он ссылается и которого цитирует чаще, чем А. Гелена, К. Лоренца, А. Меллер ван ден Брука, О. Шпенглера и т. д. *Krebs P.* Unser inneres Reich // Mut zur Identität. 1988. 9ff.

[17] *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Ffm., 1985. 184ff.

[18] К сожалению, в свое время я не был знаком с таким исследованием, как: *Franzen W.* Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte. Meisenheim a. Glan, 1975. S. 69ff. и послесловием ко второму изданию; *Pöggeler O.* Der Denkweg M. Heidegger. Pfullingen, 1983. 319ff.

[19] Pöggeler (1983). 335.

[20] Zit. nach Pöggeler (1983). 327.

[21] Habermas (1985), 169ff. По вопросу о спорной предистории «Бытия и времени» ср. статьи: H. G. Gadamer, C. F. Gethmann und Th. Kisiel // Dilthey—Jahrbuch. Bd. 4. 1986/87.

[22] *Ringer F. K.* The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890—1933. Cambr. (Mass.), 1969; а также мою рецензию: *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Ffm., 1981. S. 458ff.; ср. также: *Brunkhorst H.* Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Ffm., 1987.

[23] Franzen (1975), 47ff. Это, впрочем, отметил уже Адорно в своей вступительной лекции 1930 г.: *Adorno T. W.* Die Aktualität der Philosophie // Ges. Schr. Bd. 1. 325ff.

[24] *Theunissen M.* Der Andere. Bln., 1977. 182ff.

[25] *Tugendhat E.* Die Idee von Wahrheit // Pöggeler (1969), 286; ср. также: *Apel K. O.* Transformation der Philosophie. Ffm., 1973. Bd. 1, 2.

[26] *Gethmann C. F.* Heideggers Konzeption des Handelns in „Sein und Zeit" // Gethmann-Siefert. Pöggeler (1988). 140ff.

[27] Ebid. 142.

[28] Franzen (1975). 80.

[29] *Sontheimer K.* Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. München, 1962; *Krockow. Ch. v.* Die Entscheidung. Stuttgart, 1958.

[30] Французские апологеты Хайдеггера все ставят с ног на голову, когда хотят объяснить хайдеггеровское приятие национал-социализма тем, что, мол, мышление «Бытия и времени» своими корнями еще слишком глубоко уходило в «метафизическое мышление» и само было еще слишком во власти судьбы нигилизма. Ср.: *Ph. Lacoue-Labarthe.* La fiction du politique. P., 1987. Критический анализ проблемы: *Ferry L., Renaut A.* Heidegger et les modernes. P., 1988.

[31] Pöggeler (1985). 47.

[32] Примером наиболее проницательного анализа остается до сих пор раннее сочинение Герберта Маркузе «Борьба против либерализма в тоталитарном понимании государства» в «Zeitschrift für Sozialforschung» (1934. Bd. 5. S. 161ff) со ссылкой на статью Хайдеггера во фрейбургской студенческой газете от 11 ноября 1933 г.

[33] *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd. 29/30. S. 244. Ср.: *Franzen W.* Die Sehnsucht nach Härte und Schwere // Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 78ff.

[34] *Heidegger M.* Wegmarken. Ffm., 1978. 330.

[35] *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Ffm., 1949.

[36] Некоторые из интерпретаторов Хайдеггера склоняются к тому, чтобы трактовать последние главы «Бытия и времени», особенно места, где речь идет о «роке» и «судьбе», уже в коллективистском смысле. Такое прочтение, однако, лишь повторяет ретроспективную самостилизацию Хайдеггера. Ср.: J. Habermas (1985). 187 Fußn. 36.

[37] Йоханнес Гросс, чьи свидетельства не вызывают никаких сомнений, в 62-м выпуске новой серии своей «Записной книжки» в приложении к «Франкфуртер альгемайне цайтунг» поведал нам о содержании письма Хайдеггера Карлу Шмитту от 22 августа 1932 (!) г. В последнем абзаце говорится: «Сегодня мне хотелось бы только сказать Вам, что я очень надеюсь на Ваше решительное участие, если речь идет о том, чтобы изнутри, заново организовать деятельность юридического факультета в целом в соответствии с Вашей научной и педагогической направленностью. К сожалению, ситуация здесь очень безотрадна. Все более настоятельной становится задача концентрации духовных сил, которые должны

устремлять ввысь наше завтра. С дружеским приветом. Хайль Гитлер Ваш Хайдеггер».

[38] Этот мыслительный образ является центральным в лекции 1935 г. к «Введению в метафизику»; ср.: *Schwan A.* Politische Philosophie im Denken Heideggers. Opladen, 1965.

[39] *Schneeberger G.* Nachlese zu Heidegger. Bern, 1962. 149ff; *Harries K.* Heidegger as a Political Thinker // Heidegger and modern philosophy / Ed. M. Murray. N. Y., 1978. 304ff.

[40] Pöggeler (1983). 343.

[41] Pöggeler formuliert das als eine — doch wohl rhetorisch gemeinte — Frage, ebd. S. 335.

[42] Heidegger (1953). 38.

[43] Ibid. S. 32.

[44] Ibid. S. 34.

[45] Pöggeler (1983). 340f.

[46] Heidegger. Gesamtausgabe Bd. 55, 123; Pöggeler (1983). 344.

[47] Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 53, 106.

[48] Heidegger (1953), 152.

[49] Pöggeler (1988), Fußn. 11, S. 59.

[50] Pöggeler (1985), 56f.

[51] Vorträge und Aufsätze, Pfüllingen 1985. S. 69.

[52] Heidegger (1985). S. 92.

[53] Ibid. S. 87.

[54] Franzen (1975). 99.

[55] Ср.: Habermas (1985). 189f.

[56] Heidegger. Brief über den Humanismus // Wegmarken, 1978. 334.

[57] Ibid. S. 357.

[58] В эту дискуссию я не вступал; ср.: Franzen (1975), 152ff.

[59] Ibid. S. 327.

[60] Ibid. S. 359.

[61] Heidegger (1983), 39.

[62] Ibid. S. 40.

[63] Heidegger (1983), 30, 33, 41, 42.

[64] Ibid. S. 32, 26.

[65] Ibid. S. 27.

[66] Вновь опубликовано в: *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Ffm., 1981. 65ff.

[67] Еще одно из высказываний Левальтера заслуживает того, чтобы его воспроизвести: «На то, сколь сильно мания преследования владеет обвинителем Хайдеггера, указывает одно особенно неприязненное замечание в его критическом выступлении. „Фашистской интеллигенции как таковой, — говорит Хабермас, — не было лишь потому, что посредственность, присущая фашистской правящей команде, была не в состоянии принять предложение интеллектуалов. А такие силы имелись. Только неполноценность политических функционеров вытеснила их в оппозицию". Другими словами: Хайдеггер предложил Гитлеру свои услуги, но Гитлер ввиду своей „посредственности" предложение отклонил и вынудил Хайдеггера уйти в оппозицию. Таким Хабермас рисует ход событий...». Левальтер не догадался, что Хайдеггер впоследствии сам подтвердил это мое, скорее дальновидное, чем язвительное, замечание: «Национал-социализм хотя и пошел в (правильном. — *Ю. Х.*) направлении, но эти люди были слишком неопытны в мышлении, чтобы выработать действительно эксплицитное отношение к тому, что происходит сегодня и существует уже три столетия» (Spiegel. 1976. N 23. S. 214).

[68] Zeit. 1953. 24. Sept.

[69] Franzen (1975), 93.

[70] Pöggeler (1983), 341ff.

[71] *Marten R.* Ein rassistisches Konzept von Humanität // Badische Ztg. 1987. 19./20. Dez. На мой запрос Р. Мартен подтвердил этот факт в письме от 28.1.1988: «Мы читали тогда корректуры для Хайдеггера: готовились новое издание „Бытия и времени" (Тюбинген 1953) и первая публикация лекции 1935 г. То место на-

сколько я помню, выделялось не пояснительными скобками, а исключительно чудовищностью своего содержания, что нам всем троим бросилось в глаза».

[72] Heidegger (1983). 25.

[73] Pflasterstrand. 17.5.1985, 42—44.

[74] Ibid. S. 46.

[75] *Petzet H. W.* Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger. Ffm., 1983. S. 101.

[76] *Heidegger M.* Nietzsche: In 2 Bd. Pfullingen, 1961.

[77] *Dreyfus H. L.* Holism and Hermeneutics // Rev. Metaphys. 1980. Sept. 3ff.

[78] В этом смысле Э. Нольте заканчивает свою работу о философии и национал-социализме словами: «Я полагаю, что деятельность Хайдеггера в 1933 г. и анализ, оценка своей ошибки, предпринятые в 1934 г., были более философичны, чем правильность неизменно дистанцированного и в высшей степени заслуживающего уважения поведения Николая Гартмана».

[79] Исключение в данном случае составляет: *Marten R.* Heideggers Geist. 1988. 20 allmende. 82ff.

[80] Ср.: *Ott H.* Wege und Abwege // Neue Züricher Ztg. 1987. 27. Nov. S. 39; В этом сочинении содержатся также критические ссылки эксперта на книгу Фариаса.

[81] *Ritter H.* Bruder Heidegger // FAZ. 1988. 2. Febr.; *Fellmann F.* Ein Philosoph im trojanischen Pferd // Ibid. 1988. 2. März. Здесь философ из Мюнстера, чтобы вернуться к теме Фариаса, использует одно итальянское сочинение о Карле Лёвите. Он по своему раскладывает роли, которые в свое время довольно однозначно были распределены между преступником и жертвой: «Философски более интересен, чем совращение Хайдеггера пагубным духом нацизма, тот соблазн, который таится в абсолютном притязании Гуссерля на конечное обоснование научности». Не только еврейское происхождение, но и гуманизм уберегли Гуссерля от пагубы нацизма, так почему с философской точки зрения это не должно быть интересно?

[82] *Bernath K.* Martin Heidegger und der Nationalsozialismus // Süddt. Ztg. 1988. 30/31. Jan.; 6/7. Febr.

[83] *Baudrillard J.* Zu spät! // Zeit. 1988. 5. Febr.

[84] *Busche J.* Also gut. Heidegger war ein Nazi // Pflasterstrand, Januar 1988.

О ФИЛОСОФСКОМ ПЕРЕВОДЕ

В. С. Малахов

Знакомство с классической и современной зарубежной философией происходит у нас в большинстве случаев через переводы. Даже те, для кого языковой барьер не является непреодолимым, часто обращаются к переводной литературе. Помимо экономии времени здесь есть и другое соображение: перевод — это всегда тем или иным образом истолкованный оригинал, и (за исключением, конечно, тех случаев, когда затрагивается наш специфический профессиональный интерес [1]) мы охотно прибегаем к таким истолкованиям. Мы не можем не полагаться на переводчиков, берущих на себя труд по освоению чужой культуры в родном языке. Мы не можем не доверять переводам. Но насколько оправдано это доверие?

Перед нами перевод двух глав из книги Г.-Г. Гадамера «Истина и метод» [2]. Первая попытка дать русскоязычное воспроизведение сочинения, ставшего программным для целого философского