

## ОСКАР БЕККЕР. ПАРА-ЭКЗИСТЕНЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПРЕБЫВАНИЕ (DASEIN) И ПРЕСУТСТВИЕ (DAWESEN)

O. BECKER. THE PARA-EXISTENCE. THE HUMAN DASEIN AND DAWESEN

*ПЕР. С НЕМЕЦКОГО К. ЛОЩЕВСКОГО*

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: cantalamessa@mail.ru

*KIRILL LOSTSCHEVSKY (TRANS.):*

PhD in Philosophy, docent of the Department of the History of Philosophy at Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: cantalamessa@mail.ru

### I

Выражения «параэкзистенция» и человеческое «пресутствие» непривычны, необычна и та постановка вопроса, на которую они указывают; они легко могут вызвать недоразумения и породить недоверие. Поэтому они с самого начала нуждаются в некотором предварительном прояснении.

В первую очередь у нас должно вызвать недоумение, что этого пребывания, или экзистенции — оба слова означают для нас одно и то же, только одно является немецким, а другое иностранным, — казалось бы, объемлющего все человеческое, недостаточно, чтобы выразить все то, что в человеке в метафизическом смысле проблематично. Возможно, это чувство недоумения вполне оправданно, ибо проблемное слово «экзистенция» действительно относится ко всему «проблематичному» в человеке. Но, быть может, наряду с этим, в нем есть еще и нечто «беспроблемное», и оно, пожалуй, заслуживает более тщательного рассмотрения.

Как бы там ни было, у нас, кажется, есть несколько причин полагать, что экзистенция охватывает и исчерпывает всю сущность человека. Они воспрещают нам выходить за пределы человеческого пребывания.

Во-первых, философское учение о человеке в той мере, в какой оно вообще понимается метафизически, а не остается с самого начала по эту сторону предельного вопрошания, связано с пребыванием (экзистенцией) человека. В нем (в пребывании) должно существовать поле, в котором только и могут быть поставлены соответствующие вопросы. Как бы далеко ни простиралось метафизическое вопрошание, оно всегда затрагивает бытие, а следовательно, человеческое бытие, то есть пребывание.

Во-вторых, учение о человеке в том виде, в каком оно все чаще выступает в наши дни, занимает центральное и ключевое положение в философии вообще. Хотя сама философия, кажется, уже не определяется исключительно с точки зрения познания, как в конце XIX столетия, а исходит из всей полноты жизни человека, а следовательно, его пребывания.

В-третьих, и метафизика как таковая — как «онтология», учение о бытии — в силу самого своего понятия связана с различием бытия и сущего, впервые интуитивно проведенным Парменидом, который превратил в решающую философскую проблему не просто «сущие вещи» (τα οντα), а само «бытие вещей» (το ον). Но в этом заключена идея выхода за пределы всех сущих вещей, трансценденции или превосхождения всего, что встречается нам в мире; не только в смысле того, что «по ту сторону», но и в смысле того, что «по сию сторону» человеческого опыта. Встает не только вопрос о переходе через самые дальние границы, ведущем прочь от привычного способа человеческого пребывания, но и столь же, а возможно, даже и более настоятельный вопрос о том, что впервые открывает возможность мира и человека — человеческого мира и сущего в мире и обитающего

в нем человека. Таким образом, речь идет не только о трансцендентном, но в той же мере и о трансцендентальном.

Заметим, что метафизически-онтологической постановки вопроса не избежит даже тот, кто не желает признавать проблемного слова «бытие» и предпочитает ему такие слова, как, например, «жизнь», «дух» или вообще «бесконечная подвижность», «динамическое» или что-либо еще. Ибо вопрос о выходе за пределы остается. Так, для Ницше жизнь априори стала (*ens*) *transcendens*,<sup>1</sup> а его философия, несмотря на все его полемические высказывания по адресу традиционного немецкого идеализма, также представляет собой не что иное, как трансцендентальную философию. В этом, пожалуй, можно было бы увидеть основания для того, что в философии запрещен выход за пределы круга экзистенции. Однако они дезавуируются самими первофеноменами.

Что касается первого основания, то по его поводу можно сказать следующее: человек существует не только, пребывая (*ist daseiend*), но и пресутствуя (*ist dawesend*).<sup>1</sup> При этом «пресутственность» (*Dawesenheit*) прежде всего следует понимать как присутствие (*Anwesenheit*), понятое в его самом изначальном и глубинном значении. Человек не только экзистирует духовно или исторически, но он и телесно присутствует (*ist anwesend*) или наличествует в непосредственном наличии (*παρουσία*, *praesentia*). И то и другое, духовно-душевное пребывание и телесное присутствие человека, суть первофеномены в смысле Гете.

Разумеется, чтобы это понять, не нужно противопоставлять мыслящий дух и протяженное тело в картезианском смысле; ибо ни тот ни другое не являются первофеноменами. Более плодотворным окажется сравнение душевного (или также и духовного) опыта с телесным контактом, благодаря которому обнаружится подразумеваемое здесь различие.

В качестве наглядного примера может служить искусство: в своих последних автопортретах Рембрандт уже почти не встречается нам как тело, а — в своем пребывании — воспринимается нами в некоем душевном опыте. Тогда как греческая статуя юноши, выполненная в строгом стиле<sup>2</sup> (конца VI или начала V в. до н.э.), почти исключительно встречается нам — в своем непосредственном присутствии — как тело, а не воспринимается нами в душевном опыте. Эти примеры удержат разумного человека от того мнения, что воспринимаемое нами в душевном опыте бестелесно, а встречающееся нам в телесном облике не одушевлено. Кроме того, они позволяют сделать вывод, что в данном случае не нельзя говорить ни о чистом опыте, ни о чистой встрече. В каждой встрече нечто, пусть даже и небольшое, воспринимается в опыте, а в каждом опыте нам нечто встречается, сколь бы незначительным и призрачным ни было встречающееся нам «тело». Эта двойственность опыта и встречи относится не только к самим людям (и их образам в искусстве), а распространяется на все то, что от них исходит, например, на жесты и слова — ведь и сами действия воспринимаются в опыте и могут нам телесным образом встречаться.

Воспринятое и вообще все воспринимаемое в опыте есть пребывание; то же, что может встречаться — пресутствие. А следовательно, человеческое «бытие» всегда есть не просто «пребывание», но и пресутствие. А это означает, что в учении о человеке, чтобы оно было всеохватным и всесторонним, должно рассматриваться и то и другое.

<sup>1</sup> По поводу нашего словоупотребления отметим, что мы принципиально избегаем выражения «пребывает» (*ist da*), а слово «есть» (*ist*) вообще используем лишь в нейтральном смысле, в значении *копулы*, а не в качестве указания на бытие; таким образом, вместо «пребывает» почти всегда используется «есть, пребывая» (*ist daseiend*) и соответственно «есть, пресутствуя» (*ist dawesend*), чтобы избежать необычного выражения «пресутствует» (*west da*).

<sup>2</sup> В качестве конкретных примеров сошлемся на иллюстрации 41–44 и 36–38 из книги Эрнста Ланглотца и Вальтера Х. Шухардта «Архаичная скульптура на Акрополе» (Langlotz & Schuchardt, 1941). На них изображены так называемый юноша Крития и девушка Евтидика, созданные около 490 г. до н.э. и найденные на афинском Акрополе.

\* Трансцендирующее (сущее) (лат.). — *Прим. пер.*

По поводу второго основания можно отметить следующее: телесное, пожалуй, не столь человечно, как воспринимаемое в душевном опыте. Ибо кто станет отрицать телесное наличие благородного животного (например, лошади), но также и такого морского животного, как медуза, дерева или цветка? Да нам способна встретиться даже голая скала, как и волна, ветер или пламя! Но чем-то воспринимаемым в душевном опыте они, пожалуй, не являются.

Таким образом, если учение о человеке представляет собой ключ ко всей философии в целом, то «просто» встречающееся отходит на второй план. И тем не менее его область, очевидно, гораздо обширнее области душевного опыта.

Поэтому не стоит видеть сердцевину философии исключительно в познании человека. Наряду с антропологией, в качестве главной философской науки должна рассматриваться космология. Хотя вопрос о том, означает ли в ней «космос» то же самое, что и «мир», еще только предстоит исследовать.

Наконец, относительно сказанного по поводу третьего основания прежде всего следует признать, что различие между бытием (*ov*) и сущим (*ovta*) является основополагающим для всякой онтологии. Ибо онтология возникает как особая наука лишь тогда, когда мы выходим за пределы области сущих вещей (*ta ovta*), то есть благодаря трансценденции. Сущие вещи еще до этого становятся предметом других наук.

Но, быть может, метафизика и онтология — не одно и то же. Возможно, существует не только онтологическая метафизика — как учение о бытии сущего, — но наряду с ней (*para*) и онтология второго рода, «паронтология», или учение о сущности и присутствии (*par-ousia*) вещей. Ее характерной чертой должна быть не трансценденция, выход за пределы сущего, а как раз «интрансценденция» или «паратрансценденция», неустранимость сущности (*Wesen*) из существующего (*Wesendes*).

Если бытие и сущее различаются в «онтологической дифференции», то сущность и существующее совпадают в «паронтологической индифференции» (сущностной неразличности). Онтологическому неравенству

бытие > сущего  
противопологается паронтологическое равенство  
сущность = существующему.<sup>3</sup>

Пока что все это не более чем возможности, пустые контуры, ждущие своего наполнения. Тем не менее благодаря вышесказанному становится ясно, что подразумевается под теми «пара»-понятиями, которые нам представляется необходимым ввести в употребление.

## II

Реализовать и осуществить те возможности, которые до сих пор были намечены внутри пустого контура, означает позволить явиться пресутственности, показать ее как феномен. Речь идет о выступающей в качестве явления прозрачности пресутствия (феноменальной транспарентности паразкзистенции).

Формы и способы отделения пресутствия от пребывания столь разнообразны и столь широко распространены во всех областях человеческой жизни и деятельности, что в настоящих кратких набросках мы можем лишь указать на некоторые из них.

В первую очередь мы должны принять в расчет известную и многократно обсуждавшуюся оппозицию осознаваемого и неосознаваемого (бессознательного, по Шеллингу), Я и Оно

<sup>3</sup> См.: (Becker, 1937).

(кортикальной и глубинной личностью), а внутри осознанного — различие между сознанием и самосознанием (целостным бодрствующим сознанием Я), перцепцией и апперцепцией.<sup>4</sup>

Воспринимает в опыте, собственно, лишь Я, тогда как вещам встречается Оно. То есть в опыте действует и претерпевает мое Я, во встрече затрагивается мое Оно. Встречаться с какой-либо вещью и замечать ее — это одно и то же; воспринимать же нечто в опыте я могу лишь в бодрствующем самосознании, то есть посредством апперцепции. Пребывая, я существую как Я, пресутствуя — как Оно.

Но еще более важным для обсуждаемого здесь способа рассмотрения является различие между природой и историческим духом. «В той же мере, в какой я являюсь природой, я являюсь и историей» (граф Пауль Йорк);<sup>5</sup> в первом случае — пребывая, во втором — пресутствуя. Для более обстоятельного объяснения необходим краткий перечень видов вне-, экстраисторического.

Во-первых, существует до- и под-историческое (пре- и субисторическое). Под ними подразумевается первичное (примитивное) и древнейшее (архаическое): то, что затрагивает душу ребенка, затем «духовная» конституция естественных народов и выживших древних рас (например, карликовых племен), а также все то, что в качестве «нижнего слоя» сохранилось под покровом духовно-исторического развития, как в отдельном человеке, так и в напластовании различных уровней общественной структуры.<sup>6</sup> Впрочем, весь образ «напластования слоев» уместен лишь в определенной степени.<sup>7</sup>

Между под- (суб-) -историческим и «располагающимся над ним» историческим может существовать (а может и отсутствовать) большее или меньшее напряжение. Например, неосознаваемое может быть «вытеснено», а это вытеснение, в свою очередь, может прерываться и обнаруживаться благодаря неким насильственным или по крайней мере вызывающим нарушения явлениям (например аффективным разрядам и т.п.); это имеет место, например, при истерических припадках, а в меньших масштабах и при ошибочных действиях в повседневной жизни или в сновидениях. Например, в общественной сфере древние, но вновь дающие о себе знать «языческие мерзости» способны тревожить и вынуждать к контрмерам историческое «высокоразвитое церковное» сознание. Но и в безобидной ситуации во время «расслабляющей» игры на морском берегу или на спортивной площадке Оно может заполнить собой взрослую душу, не нарушая при этом функций Я; точно так же древние народные обычаи в рамках высоко развитой культуры способны беспрепятственно сосуществовать с полностью сформировавшимся историческим сознанием.

Но во-вторых, кроме до- и под-исторического, мы может говорить и о сверх- (супер-) -историческом, об области высвобожденного (абсолютного) духа и «вечных идей»: математики с ее «вечными истинами», искусства как такового с его неподвластными времени творениями, неизменно действительного нравственного закона, *philosophia perennis*.

Но и здесь могут иметь место напряжения по отношению к историческому сознанию: можно усомниться в значимости «вечных» ценностных критериев нравственности, считать даже математику «исторически относительной», классическое искусство устаревшим и вовсе отрицать существование *philosophia perennis*. В таких случаях историческое Я пытается бороть-

<sup>4</sup> См. обширный материал, собранный и критически оцененный Э. Ротхакером в его книге «Слои личности» (Rothacker, 1938); впрочем, в данной работе автор рассматривает его лишь на психологическом уровне, а следовательно, сознательно игнорируя философские вопросы.

<sup>5</sup> См. переписку между В. Дильтеем и графом Йорком фон Вартенбургом 1877–1897 гг. (Dilthey, 1923, 71).

<sup>6</sup> См. (Rothacker, 1938, 4): «Новое добавляется к старому, как второй и третий этажи к первому. Старое остается внизу, но тем не менее сохраняется».

<sup>7</sup> Уже в рамках самой теории слоев обнаруживаются такие тонкости, которые, по сути, дезавуируют образ напластования слоев. См.: (Rothacker, 1938, 56).

ся с неисторическим сверх-Я. Но нередко и сверхисторическое безо всякого напряжения — и даже способствуя снятию напряжений — наличествует в области исторической духовности; например, классические произведения изобразительного искусства греков находятся в галереях народов с развитым историческим сознанием, живущих в далеких странах, а вечную музыку Баха или Бетховена с глубоким пониманием исполняют и слушают даже люди иных расовых групп (японцы). То же самое относится и к чистой математике, которая знакома многим высокоразвитым культурам.

Напрашивается вопрос: чем различаются под- и над-историческое и в чем они совпадают? Их различие состоит в противоположности «выше» и «ниже» по отношению к уровню исторического, абсолютно бодрствующего, осознающего себя самого духа. Под-историческое также и «подсознательно», менее сознательно, чем исторический дух — над-историческое в таком случае должно быть более сознательным, чем полностью осознающий самого себя дух. Как же это возможно?

Ответ на этот вопрос связан с серьезными трудностями. Но кроме них осложняющим моментом является и следующее: и под- и над-историческое относятся к вне-историческому, а следовательно, вообще не являются чем-то историческим. Направление возможного решения наметится, если мы подлинному, абсолютно бодрствующему сознанию, (Я-) самосознанию как пребыванию человека, противопоставим два способа его присутствия в качестве «подсознания» и «надсознания». Если первое хорошо известно и сегодня уже вряд ли вызывает сомнения, то второе куда более проблематично. Тем не менее нам знакомо выражение «прозрение» (*überwach*); оно может послужить нам путеводной нитью.

Скажем, можно сказать, что у открывающего новые взаимосвязи математика — причем именно в момент самого открытия — и у творящего художника — причем именно в процессе творчества — имеет место прозрение. Это подразумевает, что они выходят за пределы собственного Я, переходят на более высокий уровень, чем духовный уровень этой Я-самости. Своеобразное чувство разрядки, духовного полета, победы над «духом тяжести» — самость всегда «тягостно-госклива» — свидетельствуют об этом. Здесь, пожалуй, мы вступаем в область духа, но не исторического, а «абсолютного», изолированного духа.

Этот «изолированный» дух сегодня нередко характеризуют как враждебный жизни. Поэтому сюда примешивается и порождающая недоразумения борьба с «далеким от жизни интеллектом». Однако по своей внутренней структуре изолированный дух родственен именно изначальной, подсознательной форме жизни; оба они противостоят исторически обусловленному и в этой обусловленности на свой манер «свободному» — свободно пребывающему — духу. Доказательство этому будет немедленно представлено.

Однако прежде следует охарактеризовать оппозицию под- и над-сознания: она основывается на противостоянии тьмы и света. Мы часто говорим, что мы «ясно отдаем себе отчет» (*hellwach*), когда ощущаем себя в полном сознании, а не действуем подсознательно, то есть когда сознание тем или иным образом «затемнено». Прозрение же приходит к нам тогда, когда сознание «сверх-ясно» (*über-hell*), то есть словно озарено каким-то невероятно ярким светом. Но и затмение (и даже затенение), и чрезвычайно яркое освещение отдаляют нас от нас самих.

Это последнее обстоятельство составляет общую черту под- и над-сознательного, под- и над-исторического. Она связана со своеобразным отождествлением (идентификацией) переживающего и того, что им переживается. Если по-настоящему воспринятое в опыте всегда четко отличается от самого воспринимающего как сначала ему чуждое, затем осознанно «усвоенное», однако, в любом случае от него отличное, то встречающееся и тот, кому оно встречается, сливаются в отождествляющем (идентифицирующем) первофеномене встречи. Следовательно, архаичное познание есть вид встречи, а не опыта; поэтому старое изречение гласит, что подобное познается только подобным.

Но и на уровне познания, осуществляемого изолированным духом, этот последний мыслит себя самого таким образом, что, согласно Аристотелю, в этом νόησις νοήσεως<sup>8</sup> совпадают мышление, мыслящий и мыслимое.<sup>8</sup>

Таким образом, как подсознательно, так и надсознательно познающий совпадает с познаваемым; он увлечен им, однако лишь подсознательно познающий «ошеломлен». Но самость «владеет собой» и существует «для себя».

Однако самой очевидной и притом касающейся самой сути дела характеристикой являются различные типы временности, один из которых присущ историческому сознанию, а другой соответствует как близкому природе подсознанию, так и сугубо духовному надсознанию.

Зрелость, старость и, наконец, смерть — удел всякого исторического пребывания; сохранение вечной молодости и «бессмертие» — судьба неисторического пресутствия. Разумеется, это обуславливает и тот факт, что последнее лишено способности развития и «будущего». Оно находится в состоянии сохраняющегося в себе самом и не выходящего за свои пределы настоящего, которое разве что колеблется в ритме большей или меньшей амплитуды, но не способно ни к тому, чтобы в мощном порыве необратимо вознестись ввысь, ни к тому, чтобы бесповоротно обрушиться в бездну. Поэтому исторический или пробуждающийся к историчности человек часто оплакивает бренность своего пребывания, что находило свое выражение в творчестве поэтов всех времен и народов. Возможно, наиболее яркое — в двух последних строфах «Песни судьбы Гипериона» Гельдерлина:

Безучастно младенчески  
Дыханье сна небесного;  
Чисто покоясь  
В застенчивых почках, вечно цветет  
Ваша душа,  
Блаженный взор  
В тишь устремлен  
К ясности вечной.  
А нам суждено  
Блуждать бесприютно,  
Страждущий люд  
Вечно в пути [падает]  
От часа слепого  
К слепому часу,  
[брошен] Словно вода  
От утеса к утесу,  
В вечных поисках бездны.\*\*

Противоположность между двумя строфами совершенно очевидна: «Небесное» (над-историческое существо) «дышит» (то есть обладает собственным жизненным ритмом) «в младенческом сне» (как под- или доисторическое существо), причем именно «безучастно» (ему не угрожает темное будущее и подстерегающая в этом будущем мрачная судьба). «Вечно цветет ваша душа» и ваш «взор в тишь устремлен»; это означает: постоянное прозревающее настоящее. Но решающим является отождествление под- (до-) и над-исторического в их временности.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Λ7, 1072 b, 20, 23.

\* Мышление мышления (греч.). — Прим. пер.

\*\* Перевод В. Куприянова. В квадратных скобках — слова, выпущенные при стихотворном переводе. — Прим. пер.

Люди же, напротив, не знают покоя, они «в пути» (стареют), «падают» (умирают), «от часа слепого к слепому часу» (непрерывно движутся к темному, неведомому им будущему), они «брошены» (то же самое слово — *geworfen* — использует Хайдеггер в своей экзистенциальной аналитике для описания расположенности пребывания).

Слова поэта доказывают, что наши предыдущие рассуждения отнюдь не произвольны.

В ином отношении показательна ода Горация «*diffugere nives*»\* (Carm. III, 7). В первых трех строфах ее воспевается возвращение весны, но при этом поэт добавляет:

*«immortalia ne speres monet annus et alium quae rapit hora diem».*\*\*

В годовом круговороте после лета и осени возвращается недвижная зима. А затем следует решающая четвертая строфа:

*«damna tamen celeres reparant caelestia lunae:  
nos ubi decidimus  
quo pius Aeneas, quo Tullus dives et Ancus  
pulvis et umbra sumus».*\*\*\*

Перед нами четкое противопоставление естественного возвращения того же самого в круговороте времен года и единственного неотменяемого решения, которое смерть принимает относительно пребывания человека. Здесь дает о себе знать уникальность и своеобразие исторического времени.

Наверное, и в историческом пребывании существует некое «повторение», восстановление бывшего в «воспоминании», новое усвоение и обретение ускользнувшего, казалось бы, утраченного. Но характерным является знание вспоминающего о прошлом вспоминаемого: вспоминаться может лишь прошлое переживание. Уже в одном этом заключено отличие от первоначального переживания, которое переживалось как настоящее; даже в том невозможном в действительности пограничном случае, когда память абсолютно точна, вспоминаемому всегда не хватает свежей краски телесно присутствующего, так или иначе перед нами всегда образ, лишь представление о наличествующем, но никогда не само наличествующее. Возвращения другого рода в человеческой сфере не существует: история не может повторяться в «что», а способна разве что воспроизводиться в «как».

Природное же, напротив, неизменно возвращается в присущей ему ритмике. Каждая новая весна наличествует во всей своей телесности, а не только в воспоминании о прошлой весне. С той же самой свежестью каждый год прорастает трава и цветут цветы. Однако — возразит вдумчивый наблюдатель — возвращаются не те же самые, хотя и точно такие же цветы, не те же самые индивиды, а только те же самые формы (εἶδη)! В действительности в области природы индивидум не важен, природа расточительна в том, что касается отдельных экземпляров и экономна в том, что касается видов. Но в эйдосе выражается сущность, а тем самым присутствие человека или животного, растения или кристалла, сущность, которая «сама по себе» неразрушима.

\* Снег последний сошел (лат.).— Прим. пер.

\*\* Ты же бессмертья не жди, — этот год прожитой нам вещает так же, как солнца закат (перевод с латинского А. П. Семенова-Тян-Шанского).— Прим. пер.

\*\*\* Месяца в небе ущерб возмещается быстрой луною; Мы же, когда низойдем В вечный приют, где Эней, где Тулл велелепный и Марций, — Будем лишь тени и прах. (перевод с латинского А. П. Семенова-Тян-Шанского).— Прим. пер.

Для исторического пребывания смерть означает последнюю границу и конец; со смертью достигается в ином случае все еще не завершенная целостность исторически понимаемой жизни. Поэтому и исторический человек, как только он «родился», что означает здесь: оказался «брошен» в жизнь, уже созрел для смерти; его подлинное пребывание есть «бытие к смерти», ибо смерть является постоянно угрожающей возможностью, причем именно последней, «неотвратимой» возможностью.<sup>9</sup>

Для естественного присутствия смерть сама по себе вообще не имеет большого значения. Лишь вместе, в ритмическом чередовании и постоянном взаимном уравнивании, зачатие («рождение» в истинном смысле) и смерть представляют собой истинный первофеномен природы. Об этом метко говорит Шопенгауэр: «Смерть для рода, как сон для индивида — род живет всегда, и в сознании его вечности и своего тождества с ним существуют и чувствуют себя уверенно индивиды. Несравнимо более долго живущему существу, способному одним взглядом охватить весь род человеческий на всем протяжении его жизни, постоянное чередование рождения и смерти представлялось бы лишь непрерывной вибрацией».<sup>10</sup> С другой стороны, для исторического пребывания зачатие и рождение не важны, они имеют значение разве что для продолжения исторического развития, превосходящего по времени срок жизни отдельного индивида. Но историческая жизнь всегда движется из определенной заранее данной ситуации, которая предлагается, а нередко навязывается не властному над своим истоком человеку исторической судьбой, в принципиально всегда открытое, так или иначе темное, неопределенное и неясное будущее, в каждое мгновение подвергаясь угрозе гибели и в каждое мгновение действительно «погибая» и «переходя» во что-то новое. При этом исторический человек в принципе никогда не подчинен полностью какой-либо закономерности, а «*heroicus et sine regula*».\* Он только потому является индивидуумом, что существует это «*ineffabile*»\*\*, не закономерное или не полностью определимое; духовная свобода человека, способность к духовному творчеству связана с этим пространством беззаконности, которое, однако, одновременно является и (необходимо) темным полем таящего угрозу решения — на краю бездны.

Поэтому вопрос о происхождении, несмотря на всю власть исторической традиции, никогда не является решающим для исторического пребывания. Наверное, оно может черпать силы из славного или успешного прошлого; как бывшее ранее это прошлое так или иначе еще наличествует, ибо его следы не исчезают, а переходят в «брошенность», в теперешнюю расположенность (*Befindlichkeit*), в жизненные обстоятельства (ситуацию). Но и самая наилучшая традиция не дает безопасности, подлинной и надежной уверенности, не предлагает никаких гарантий на будущее. «Духовная свобода» и произрастающее из великой традиции историческое право должны каждый день завоевываться заново. Решающим в истории всегда является лишь будущее, то есть буквально: то, что приближается к пребыванию и с чем оно, невзирая на все свои прошлые достижения, обречено вновь и вновь встречаться, не обладая никакой надежной защитой.

Совершенно иначе обстоит дело в «природе», причем даже именно там, где человеческую жизнь определяет естественная присутственность. Здесь индивид как таковой вообще отсутствует, единичное является лишь носителем эйдоса, подчинено его строжайшему закону или, лучше сказать, беспомощно им пронизано, не «бросается от утеса к утесу», а несется, подобно

<sup>9</sup> См. знаменитый хайдеггеровский анализ «бытия к смерти» в его «Бытии и времени» (Halle a.d. S. 1927) § 46–53. (Heidegger, 1927, 235–267).

<sup>10</sup> См. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. Band, Kap. 41. (Schopenhauer, 1844, 539, 543, 546, 548) (оригинальное издание). Ср. также место, где говорится о кошке (Schopenhauer, 1844, 549) и собаке (Schopenhauer, 1844, 551) как индивиде и роде.

\* Героичен безо всякой меры (лат.).— *Прим. пер.*

\*\* Невыразимое (лат.).— *Прим. пер.*



небесным телам, которые, как считалось в Античности, движутся по своему пути в силу простой самопроизвольной необходимости. Этим объясняется сомнамбулическая уверенность действующего «инстинктивно» естественного существа. Иначе, чем историческая традиция, действуют национальный дух и родная земля, космические силы, определяющие пресутствие. В них дает о себе знать φύσις ὁμοειδής, «сохраняющая ту же самую форму сила роста».<sup>11</sup> В темпоральном отношении пресутствие характеризуется своим постоянным присутствием, телесным наличием, по отношению к которому прошлое и будущее ничего не значат и лишь обозначают то, чего еще или уже нет, а следовательно, то, чего нет в любом случае. Однако по своей модальности все пресутствующее определяется своей простой необходимостью (ἀπλως или ἀπλουν ἀναγκαίον Аристотеля<sup>12</sup>), тогда как в области исторического решающим модусом является возможность.

Присущая историческому пребыванию свобода, как, впрочем, и связанный с ним риск, на который мы уже указывали, проистекает из многозначности множества предлагаемых возможностей, из которых может быть выбрана только одна. Однако это последнее обстоятельство обуславливает и внутренний трагизм «свободного» действия исторического духа: «Действующий всегда бессовестен» (Γετε); ибо выбор предпочтительной возможности, пусть даже она наилучшая из всех имеющихся в распоряжении, предполагает отвержение всех остальных, включая те, которые как таковые обладают внутренним правом на осуществление.<sup>13</sup> Связанность (впрочем, абсолютно не вынужденная) пресутствия, его обусловленная этим непосредственность, детерминированность и надежность, напротив, основываются на однозначности господствующей над ним простой необходимости (в ἀπλότης\* этой ἀπλουν ἀναγκαίον\*\*), в силу чего пресутствующее далеко от истинного трагизма: ни животное, ни Бог не трагичны, трагичен лишь человек.

Здесь уместно напомнить о том, что все сказанное о пресутствующем природном существе, во всех решающих чертах относится и к пресутствующему вообще, а следовательно, и к сугубо духовному. Абсолютному духу также присуща несомненная надежность, простая необходимость, а во временном отношении — то же вечное наличие, о котором мы говорили применительно к области природы. Например, математические объекты просто необходимы и постоянно наличествуют, неподвластны реке времени. С тем же правом говорят и прекрасном: «Оно блаженно в себе самом».<sup>14</sup>

Античное представление о «небесных вещах», богах и соответствующих им небесных телах (та φαίvera τῶν θεῶν,\*\*\* как называет их Аристотель<sup>15</sup>), устанавливает связь между естественным (физическим) высшего порядка и метафизическим, божественным. «Небесные вещи» в этом двойном смысле некоторым образом являются одновременно и под-, и над-историческими.<sup>16</sup> Наконец, следует сказать еще об одной точке зрения, с которой может быть рассмотрена оппозиция пребывания и пресутствия. Пребывание проблематично, пресутствие беспрепятственно. Существует два вида истины: во-первых, подлинная

<sup>11</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Z7, 1032 a, 24–25.

<sup>12</sup> *Metaphysik* Δ 5, 1015 b, 11–12; Λ7, 1072 b, 11–13. См.: (Becker, 1930 a), а также: (Becker, 1930 b, 43–46).

<sup>13</sup> Хайдеггер называет это «ничтожностью наброска» и видит в нем характеристику пресутствия, в силу которой оно «виновно» (Heidegger, 1927, § 58), особенно (Heidegger, 1927, 285).

<sup>14</sup> Мёрике в стихотворении «К лампе».

<sup>15</sup> *Metaphysik* E 1, 1026 a, 18

<sup>16</sup> В конечном счете в качестве третьей области можно говорить и о мире идей, которые также «пресутствуют» (da wesen). Шеллинг касается этого в своих лекциях по философии искусства (впервые прочитанных в Йене в 1802/1803 гг.), часть I, раздел II, § § 27–36, где он объявляет богов реально созерцаемыми идеями (см. особенно § 28) (Schelling, 1859).

\* Простота (греч.). — *Прим. пер.*

\*\* Простая необходимость (греч.). — *Прим. пер.*

\*\*\* Божественные предметы, которые нам являются (греч.). — *Прим. пер.*

истинность (Wahrsein), от- и раскрытость (ἀληθες εἶναι), что предполагает некую изначальную сокрытость (λήθη) и тем самым проблематичность, каковая проблематичность, в свою очередь, представляет собой лишь особую сторону рискованного характера пребывания. Во-вторых, есть истинносущность (Wahrwesen), в которой беспроблемно выражается изначальная светлая откровенность и кристальная прозрачность присутствующего. В отношении абсолютного духа это кажется само собой разумеющимся, но Шопенгауэр с полным правом говорит, что и природа «никогда не лжет, а всегда откровенна и искренна» (Schelling, 1859, 539).

С этим связано и различие между знанием и верой. Мы можем отважиться на резкий, но в общих чертах правильный тезис: Оно верит, Я знает. Вера соотносится с истинносущностью, знание — с истинностью. Вера есть природная сила, знание — исторически завоеванная способность. Знание — это возможность, вера — просто необходимое бытие.

Точнее говоря, вера есть беспроблемная уверенность, не проникающая в содержание того, во что верят. Хотя вера отнюдь не во всяком отношении «слепа», а может обладать раскрывающей, проясняющей силой (*revelatio*), тем самым становясь правдивой, разоблачающей (ἀ-ληθής), в ней, однако, отсутствует уразумение (*Einsicht*). Как только появляется последнее, как, например, в математике, вера уступает место знанию; в то, что  $2 \times 2 = 4$ , не верят, это знают. Верующее Оно живет в «мире образов», оно обладает лишь перцепциями, не сопровождающимися никаким «Я мыслю». Молчание вечно бодрствующего мыслящего логоса, пауза в бесконечном движении духа характерны для веры, над которой царит глубокий покой беспроблемности и заключенной в ней истинносущности, но из которой может вырасти исполненная силы воля. Все исторические персонажи, обладавшие сильной волей, были глубоко верующими людьми.

Но «Я мыслю» постоянно сопровождает знание и истинность. Ведь подлинное знание всегда критично, а нередко и самокритично. Стремящийся к знанию недоверчив, он сознает, что кругом всегда есть множество возможностей для обмана, он не теряет бдительности и, что называется, постоянно «на чеку»; о науке справедливо говорят как о «полевого лагере духа». Ἡ σκέψις, всестороннее исследование — ключевое для науки греческое слово.

Если вера есть милость Божия, то знание вырабатывается сугубо человеческим способом. На этой самостоятельной работе зиждется разумность (*Einsichtigkeit*) знания. Являющийся предметом веры «образ» может быть весьма ярким, но он не может быть разумным, не может быть полностью понятен. Он воспринимается в своей беспроблемности и никогда не становится проблематичным. Тогда как все в данный момент осознаваемое некогда оказалось под вопросом, и его проблематичность стала поводом для познавательного усилия, а стало быть, само знание есть ответ на поставленный таким образом вопрос. Так оно приходит к истинности.

Сказанного, пожалуй, достаточно для указания на некоторые основные феномены, в которых различаются пребывание и присутствие. Об области эстетического, которая представляет собой сложное явление, обладающее чертами как пребывания, так и присутствия, мы подробно говорили в другом месте;<sup>17</sup> кроме того, нам пришлось оставить без внимания многие другие вопросы (например, об общности и обществе, о космосе и мире).

В общем и целом можно констатировать, что различие между пребыванием и присутствием оказывается своего рода призмой, разлагающей, казалось бы, единый луч жизни на два разноцветных компонента. В принципе сквозь эту призму могут быть рассмотрены все жизненные сферы; но в этом месте мы вынуждены остановиться.

<sup>17</sup> См.: (Becker, 1929).

### III

Параэкзистенциальные проблемы находятся в очевидно тесной связи с вопросами «экзистенциальной аналитики» М. Хайдеггера; поэтому представляется необходимым сделать несколько замечаний по поводу их отношения друг к другу, которые, впрочем, ни в коей мере не могут быть исчерпывающими для данного предмета. Знакомство с хайдеггеровской философией предпосылается поэтому в качестве необходимого условия.

Подход, используемый Хайдеггером в своей экзистенциальной диалектике, отличается от того подхода, который мы применяем в наших рассуждениях; так, в «Бытии и времени» утверждается, что «онтологическое основоустройство “жизни”... может быть развернуто только на пути редуктивной приваии из онтологии пребывания» (Heidegger, 1927, 194).<sup>18</sup> Это кажется нам правильным в отношении экзистенциальной (исторически-духовной) стороны человеческой жизни, а следовательно, в отношении пребывания, но не в отношении ее параэкзистенциальной (природной или сугубо духовной) стороны, пресутствия. Структура пресутствия никоим образом не выводима из пребывания путем его ослабления или дезорганизации; у нее есть ее собственный исток и собственная конфигурация.

И другой тезис Хайдеггера, гласящий, что «природа — онтологически-категориально понятая — есть граничный случай бытия возможного внутримирного сущего» и может быть открыта пребыванию «только в определенном модусе своего бытия-в-мире», а именно с помощью познания, обладающего «характером определенного размирщения мира» (Heidegger, 1927, 65),<sup>19</sup> пожалуй, весьма точно характеризует способ, каким природное сущее является в историческом мире пребывания, но тем не менее не проясняет сущности самой природы и в принципе отказывает ей в доступности пониманию. Размирщение мира — это опять-таки лишь привативная характеристика, подчеркивание дефицита или по крайней мере ослабления «мирности» мира. Но на самом деле природа принадлежит космосу, представляющему собой форму ее целостности. Космос в подразумеваемом здесь смысле не есть мир,<sup>20</sup> а противостоит ему как полярная противоположность. Как мир принадлежит пребыванию, так космос принадлежит пресутствию. (Не только природное обретает в космосе свою целостность, но и царство абсолютного духа образует *κόσμος νοητός*\*). Отношение пребывающего человека к миру — своему миру — в корне иное, чем отношение пресутствующего человека к космосу, будь то *κόσμος ορατός*\*\* природы или *κόσμος νοητός* абсолютного духа. Человек пребывающий находится в центре мировой сферы — анализ пространственности мира, данный Хайдеггером, доказывает это,<sup>21</sup> — тогда как человек пресутствующий — как «микрокосм» — обладает той же самой формой, что и «макрокосм». Как крупный кристалл, разбиваясь, распадается на мелкие кристаллы той же самой формы, так и малая космическая форма повторяет большую целостную форму космической ритмики. А согласно Платону, благая человеческая душа безошибочно подражает ритмам космоса (Тимей, 47 b–c), то есть вибрирует в «симпатии» с ним.

В более поздней работе Хайдеггера «О сущности основания» есть места, которые, кажется, оставляют некоторое пространство для параэкзистенциального анализа; в ней пребывание уже не отождествляется с человеком (или способом бытия человека), а говорится о «пребыва-

<sup>18</sup> Ср.: (Heidegger, 1927, 246).

<sup>19</sup> Ср.: (Heidegger, 1927, 211).

<sup>20</sup> О понятии мира см. (Heidegger, 1929, 12–30). Обсуждающееся на страницах 14–17 (Heidegger, 1929, 14–17) христианское по своей сути понятие *κόσμος* (*mundus*) это не то, что имеем в виду мы, а скорее типичное для классической Греции понятие порядка, упорядоченной Вселенной (Платон, Аристотель, Стоя).

<sup>21</sup> (Heidegger, 1927, § § 22–24; Heidegger, 1927, 102–114). Особое внимание следует обратить на экзистенциальные понятия «близость» и «отдаление».

\* Умопостигаемый космос (греч.). — Прим. пер.

\*\* Зримый космос (греч.). — Прим. пер.

нии в человеке». По всей видимости, здесь имеется в виду, что в человеке кроме пребывания может находиться еще и нечто иное — возможно, пресутствие.

Кроме того, в этой работе есть одно весьма примечательное место, в котором речь идет о «вступлении сущего в мир»: «Сущее, например, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы стать очевидным, если бы не нашло повода вступить в мир... Вступление в мир — это не процесс во вступающем сущем, а нечто, что “происходит” “с” сущим. И это происшествие есть экзистирование пребывания, которое в качестве экзистирующего трансцендирует. Лишь если во всеобщности сущего сущее “осуществляется” по способу временения пребывания, приходит день и час вступления сущего в мир. И лишь если происходит эта пра-история, трансценденция, то есть, если сущее, обладающее характером бытия-в-мире, врывается в сущее, имеется возможность, что сущее обнаружит себя».<sup>22</sup> Из этого, кажется, однозначно следует, что природа «есть» также и вне и некоторым образом до своего возможного вступления в мир, раз лишь благодаря своему приходу в мир она становится очевидной. Более того, здесь прямо предполагается некое до «пра-истории» существующее, а следовательно, до-историческое сущее, которое, впрочем, замкнуто в самом себе.

Но что касается способа явления природного, то оно выступает не только как «внутри-мирное», но и (и даже преимущественно) воспринимается как космический первофеномен, в первую очередь в непосредственно ощущаемой ритмике, в которой природная временность открыто предстает в своей собственной сущности. В смене времен года и дня и ночи, в пульсации и дыхании, в звуковых колебаниях и в музыкальном такте,<sup>23</sup> в круговращении планет и во множестве других явлений самым исконным и открытым образом дает о себе знать природная временность. Поэтому принципиальное выведение «внутри-мирной» временности из падения исходной собственной временности пребывания, осуществляемое Хайдеггером в его анализе «расхожей концепции времени»,<sup>24</sup> нельзя признать в полной мере убедительным решением. Этот анализ выявляет лишь один компонент времени повседневной жизни, исторически-экзистенциальный, и справедливо выводит его из собственной и исходной временности, которая временится в «заступающей решимости» и — как «экстатическая» — отражает такой же характер собственной и исходной экзистенции.<sup>25</sup> Однако в нем упускается другая, паразитическая, сторона расхожего времени, достаточно недвусмысленно заявляющая о себе в неожиданном и непонятном в ракурсе экзистенциального анализа — появлении таких понятий, как число (время как считаемое (Heidegger, 1927, 421)<sup>26</sup>), последовательность («и так далее») и прежде всего регулярная повторяемость, лежащая в основании естественных солнечных часов» (Heidegger, 1927, 413). Упущенным здесь оказывается именно исходный и ни из чего не выводимый феномен космической ритмики, дающей о себе знать в регулярной повто-

<sup>22</sup> *Vom Wesen des Grundes*, (Heidegger, 1927, 28). На стр. 29 (Heidegger, 1927, 29) в близком смысле говорится о «пра-действии человеческой экзистенции». Сравни далее на стр. 30 (Heidegger, 1927, 30) прим. 1. Там категорически отвергается «онтическое выведение универсума сущего, не соответствующего пребыванию (а следовательно, природы), из сущего qua пребывания» (исторического человека). Однако, по нашему мнению, и онтологически природу нельзя понимать исходя из пребывания.

<sup>23</sup> Мы не различаем здесь вслед за Клагесом «такт» и «ритм». Это различие кажется нам ошибочным, поскольку в критерий механического такта, отличающий его от витального ритма, превращается точность соблюдения периода. Однако существуют подлинные, самопроизвольные природные ритмы высочайшей точности (например, вибрации кристаллов, круговращения планет, атомные периоды), в том числе и в организме (периодическая расцветка известнякового панциря диатомовых водорослей, представляющая собой абсолютно регулярный микроскопический орнамент). То, что имеет в виду Клагес, есть нарушение самопроизвольного природного или «сугубо-духовного» ритма другим, неместным и чуждым ему ритмом, например, воздействие на ритмически чувствительного музыканта механически размеренных ударов метронома, руководствуясь которыми он вынужден играть (сам по себе такт метронома отнюдь не отличается особенно точной периодичностью).

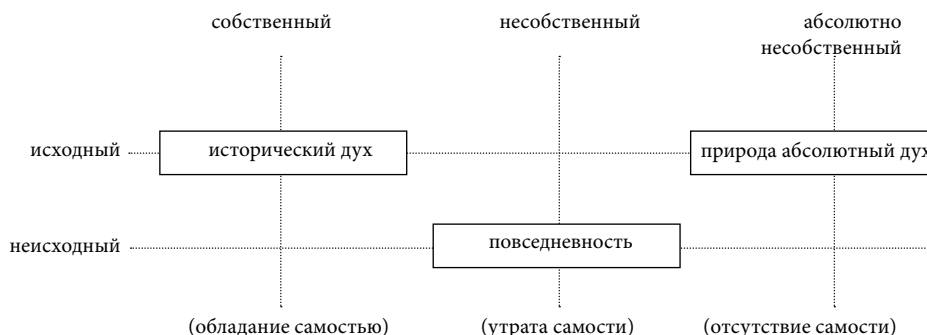
<sup>24</sup> (Heidegger, 1927, § 78–81; Heidegger, 1927, 404–428).

<sup>25</sup> (Heidegger, 1927, § 65; Heidegger, 1927, 323–331).

<sup>26</sup> Ср. также выражение «сколько времени», (Heidegger, 1927, 415).

ряемости времен года и суток. А следовательно, неверной или по меньшей мере односторонней является точка зрения, согласно которой «свободнопарящее по-себе наличного потока теперь» является лишь павшим до «неузнаваемого фрагмента» остатком исходного «полного феномена теперь» (происходящего из собственной временности пребывания) (Heidegger, 1927, 424). Эта так называемая «нивелированная череда теперь» (Heidegger, 1927, 425) в той же и даже еще большей мере ведет свое происхождение от пресутствия, которому также присущ свой способ исходности, которая, однако, принципиально отличается от исходности собственного пребывания. Аргумент Хайдеггера, что когда мы говорим «время проходит», это отсылает нас к временности собственного пребывания, в действительности также неубедителен — Аристотель говорит: *δοκεῖ γυγούεμαι χρόνος* («Кажется, время возникло [появилось]») — а не «прошло».<sup>27</sup>

Это замечание по поводу экзистенциальной аналитики (которое не может быть здесь подробно и основательно обосновано) в теоретическом отношении ведет к различению обоих для Хайдеггера синонимичных пар понятий «собственный — несобственный», «исходный — неисходный» («выведенный»); это различение иллюстрирует следующая схема:



Из этой схемы явствует, что лишь исторический дух является одновременно и исходным, и собственным, тогда как природа и абсолютный дух хотя и исходны, но не собственны. Это означает: понятие собственности вообще не может быть к ним применимо; а следовательно, они не «лишились» собственности, но последняя не присуща им изначально. Ведь они не могут быть собственными, понятие и первофеномен самости им совершенно чужды. Тогда как повседневность страдает от двойного недостатка — следовательно, здесь налицо факт «лишения» (*στέρησις, privatio*): они лишены как собственности, так и исходности, ибо они «пали». Но существует возможность, исходя из повседневного пребывания, вернуть и то и другое (хайдеггеровское движение в противоположном падению пребывания направлении). Человеческая жизнь в «заступающей решимости» способна подняться до исходного и собственного пребывания. Но наша схема показывает еще и следующее: повседневность есть нечто ущербное даже по сравнению с природой и абсолютным духом, даже по сравнению с этими исходными формами жизни она демонстрирует «упадок» в исходности — хотя здесь полностью отпадает вопрос о собственности. Это объясняет такие факты, как «вытеснение» естественной инстинктивности в повседневной жизни (ошибки, сновидения) и известная антипатия «поверхностной» повседневности в отношении глубины и строгости абсолютного духа (стро-

<sup>27</sup> Aristoteles, *Physik* Δ II, 219a, 6, 7, 14, 24, 33; ср. по пагинации академического издания Аристотеля: 856a, 15, 21–23. (Heidegger, 1927, 425). Обсуждаемая Хайдеггером на стр. 426 (Heidegger, 1927, 426) необратимость времени в условиях строго периодических процессов, по всей видимости, также исчезает. См.: (Becker, 1936); о представимой обратимости строго периодических процессов см. (Becker, 1936, 378–382).

гость, «абстрактная» наука воспринимаются как «чуждые жизни» и слишком «интеллектуальные», классическое искусство и музыка — как скучные и «слишком сложные». Существует и движение в противоположном направлении: возвращение к природе, к материнским силам земли; возвращение к классике, вопреки всем современным, но, в конечном счете, преходящим противоположным тенденциям). Подобным образом следует истолковывать и выражения «обладание самостью», «утрата самости», «отсутствие самости», или «чуждость самости». Лишь второе из них означает недостаток, третье (четвертое) подразумевает абсолютную невозможность применения понятия «самость» (следовательно, «чуждость самости» не тождественна «отчуждению самости»).

Противопоставление хайдеггеровских экзистенциалов и соответствующих «параэкзистенциалов» выявляет напряженную двойственность первых и скромную простоту вторых. «Брошенному наброску» (то есть двойственности брошенности и наброска) соответствует простая «несомость»; «бывшему будущему» (то есть двойственности бывшего и будущего) — простое, но постоянное «настоящее». «Расположенность» имеется и у пресутствия, однако она не сливается с «пониманием», как в случае пребывания, в некую двойную структуру. Если же встает вопрос об аналоге решающей для собственной экзистенции основорасположения страха, то сложно дать такой ответ, который состоял бы из одного-единственного слова. Очевидно, что все обозначения, которые могли быть для этого выбраны, такие, как «счастье», «либидо» и пр., относятся лишь к тем или иным аспектам рассматриваемых феноменов. Под понятие «несомое основонастроение» подпадает как дионисийское и эротическое опьянение, так и «халкионическая осенняя ясность», как легкое, танцевальное счастье (но не хрупкое «стеклянное» счастье и не «тяжелое, тяжелое счастье» Ницше<sup>28</sup>), так и спокойная и в своем спокойствии веселая серьезность (отрешенность) того, кто осознает свое полное единство со своей судьбой.

В этой связи, пожалуй, следует пояснить значение выражения «несомость». Несомость означает становление ношей, но это не подразумевает несения. Пребывание обладает определенной «тягостной чертой» (Heidegger, 1927, 134), ибо должно нести тяжесть своей «виновности» (Heidegger, 1927, 280–289); пресутствие не только не несет никакой тяжести (оно не только освобождается несомостью с от своей тяжести), оно не только «разгружено», но уносится куда-то по своему непринужденному, хотя и однозначно определенному пути. Эта уносимость, как уже было сказано выше, представляет собой тот же самый способ подвижности, который, по мнению древних, присущ светилам и который они обозначали с помощью глагола *φέρειν* (*vehi*); он столь же далек как от неопределенного, «беспочвенного» парения в пустоте, так и от той принудительности, которой, согласно Ньютону, подчинены планеты, непрерывно подверженные воздействию сразу и силы тяжести, и центробежной силы.

Несомость, таким образом, находится в непосредственной оппозиции и брошенности, и наброску. Но она подобна брошенности, поскольку ее «носитель» столь же неуловим, как и «бросатель» брошенности. В крайнем случае можно было бы сказать, что жизнь в своей пресутственности несом ритмом космоса, волнами космических колебаний и вихрем космического круговорота. Но все это — лишь образы, как и слово «брошенность», представляющее собой лишь образ.

Этими замечаниями, которые, разумеется, весьма неполны, мы вынуждены завершить обсуждение экзистенциальной аналитики. В заключение принципиально важно отметить, что главная характеристика пребывания состоит в том, чтобы быть сущим, для которого дело идет «о его бытии». Поскольку же живое вообще таково, что для него дело идет о его

<sup>28</sup> Странник и его тень, § 308. Ср.: (Bollnow, 1941, 170, 176), Kap. XI: Nietzsches Lehre vom Großen Mittag.

бытию, оно также есть и пребывание (или «в нем» также имеется пребывание). Но вопрос в том, не «есть» ли, или лучше не «сущностится» (*west*) ли, живое всегда еще и как нечто другое. Используя знаменитую формулу из гетевских «Орфических первоглаголов»: живое есть «отчеканенная форма, что развивается, живая», то есть оно — присутствие поскольку отчеканено, пребывание поскольку развивается.<sup>29</sup> В любом развитии, даже если оно осуществляется «бессознательно», обнаруживается «впереди-себя-бытие», то есть характер собственной временности пребывающего, для которого, пусть и бессознательно, дело идет о его бытии; но во всякой форме дает о себе знать чеканящая сила *φύσις ομοειδής*; один и тот же эйдос в простой необходимости способен вечно возвращаться тем же самым. Таким образом, в своей области, которая не может быть как-либо ограничена извне, экзистенциальная аналитика совершенно корректна. Но в то же время со структурой экзистирующего пребывания неразрывно связаны и некие иные силы, понимание которых с помощью этой аналитики невозможно и которые вообще неподвластны ориентированному на истолкование бытия (герменевтическо-феноменологическому) рассмотрению.<sup>30</sup>

#### IV

Наши прежние рассуждения о параэкзистенции (пресутственности) могут вызвать впечатление, что они ориентированы лишь на нечто, находящееся рядом (*παρά*) с экзистенцией пребывания, на нечто, что лишь пре-«бывает» (или, скорее, пре-«сутствует»), но что уже не может представлять собой ничего собственного — следовательно, на то, что оказывается воистину несущественным. Может показаться, что эти рассуждения о пресутствии лишь отвлекают внимание от *unum necessarium*,\* от пребывания в его собственной или павшей экзистенции; а импульс, пусть даже и скрытый, который привел к ним, есть не что иное, как склонность к бегству и влечение к упадку. И в сущности речь шла не столько об истолковании пресутствия, сколько о выпячивании заключающегося в человеческой экзистенции «уродства». Может возникнуть вопрос: в чем же онтологическое значение причисляемых к пресутствию феноменов?

В своей «экзистенциальной аналитике» Хайдеггер, пусть и во внешне вопросительной форме, может провозгласить: «Разве способ бытия, каким бытийная способность пребывания относит себя к своей отличительной возможности, смерти, выхвачен случайно? Есть ли у бытия-в-мире более высокая инстанция его способности быть, чем его смерть?» (Heidegger, 1927, 313). На этот мнимый вопрос мы могли бы ответить: даже если для бытийной способности пребывания не существует более высокой инстанции, чем его смерть, все же существует вторая, столь же «высокая» и равнозначная инстанция, а именно его рождение — без кото-

<sup>29</sup> Понятие историчности следует распространить и на внечеловеческое, на онто- и филогенез организмов и даже на историю Земли и космических светил. Более того, возможно, сам универсум обладает собственной историей (которая обнаруживается, например, в так называемом «расширении Вселенной»). Но определяющая роль формы и математические законы ее изменения проявляются в так называемом «ортогенезе». См.: (Bertalanffy, 1942, 292). Там содержатся ссылки на учение о пропорциях человеческого тела А. Дюрера и на «теорию трансформации» Д'Арси-Томсона.

<sup>30</sup> Здесь можно сослаться на то, что в новейших публикациях Хайдеггера встречаются высказывания, которые, кажется, приближаются к точке зрения «(пре-) сутственности». Так, в своем истолковании гимна Гёльдерлина «Как в праздник...» (Heidegger, 1941, 6) Хайдеггер говорит, что «природа присутствует», и вслед за поэтом понимает ее как «вездесущую» и вскармливающую в «легких объятьях». Все это — подлинно параэкзистенциальные понятия. Еще ранее, в докладе «Исток художественного творения» (Heidegger, 1950, 7–68) и в работе «Гёльдерлин и сущность поэзии» (Heidegger, 1937), рядом с «миром» появляется «земля». Эта понятийная пара «мир-земля» обладает определенным сходством с нашей двойцей «мир-космос», однако, как нам представляется, в существенных пунктах все же указывает в несколько ином направлении.

\* Единственно необходимое (лат.). — *Прим. пер.*

рого пребывание вообще не могло бы «пребывать» или «быть в мире». Даже бытие к смерти изначально предполагает рождение.<sup>31</sup> Однако этот второй первофеномен человеческого пребывания не находит места в экзистенциальной аналитике, странным образом заслоняясь экзистенциалом «брошенности». Бессилие и «нищета» человека («*misère de l'homme*» Паскаля), его ограниченность *factum brutum*\* своего пребывания столь утрируются и гиперболизируются, что человек как будто бы уже и не может знать, откуда он появляется. Но на самом деле человек очень хорошо знает, откуда он происходит, и имеет полное право гордиться своим происхождением. Тем не менее в экзистенциальной аналитике он изображается оторванным от своей родной почвы и — как собственно пребывающий — одиноким (и именно поэтому подверженным страху), совершенно ничтожным и «виновным».

Мы могли бы согласиться с этим одиночеством человека в его собственном пребывании и заметить, что при таком способе рассмотрения в целом игнорируются исходные (хотя и не собственные), имеющие по сути естественные корни человеческие сообщества, а их истинная сущность остается совершенно неясной; но ведь и они являются первофеноменами, равноценными всем прочим главным первофеноменам одинокого, экзистирующего собственным образом «Я qua самости».

На самом деле существует одна модификация хайдеггеровской экзистенциальной философии, стремящаяся избежать этого порока: в связи с экзистенциальной интерпретацией философии Платона и исследованием фундаментальной проблемы «идеи и экзистенции» Ханс Хайзе<sup>32</sup> ставит на место предельно одинокой, исполненной страха и решимости души (готовой «к экзистенциальному страху сотворенного из ничто») полис, понимаемый как важнейшая экзистенциальная форма мудро и мужественно ведущего постоянную борьбу против хаоса и подлинно экзистирующего в этой борьбе пребывания. Это историческое борется за порядок (κόσμος) своего бытия и бытия вообще; этот порядок отнюдь не ничтожен. При всей неопределенности своей судьбы колеблющийся между космосом и хаосом полис тем не менее обладает некоей «почвой», жизненным пространством, бытийный порядок которого он формирует и контролирует. Конечно, границам окруженного извне не-миром полиса, родины народа, постоянно угрожает варварство — но что такое хорошо вооруженная стража на краю бездны против «выдвинутости в Ничто» исполненного страхом пребывания в хайдеггеровском истолковании!

Мы могли бы еще долго продолжать такого рода рассуждения и противопоставлять «узости» и «односторонности» образа человека, как он предстает в экзистенциальной аналитике, другие столь же важные и равноценные образы. Однако пора поставить самый решающий вопрос: относится ли вообще ко всем этим образам и контробразам человека то, о чем идет речь в фундаментальной онтологии (на службе которой находится вся экзистенциальная аналитика)? Касаются ли все они вообще, уж не говоря о том, чтобы решить его, подлинно онтологического вопроса — вопроса о бытии как таковом или даже лишь о бытии (бытийном устройстве) человека? Не являются ли эти образы человека просто онтическими описаниями, в лучшем случае обладающие разве что некоторыми протоонтологическими чертами?

Хайдеггер говорит о «праистории» («трансценденции») и о том, что «лишь если сущее, обладающее характером бытия-в-мире, врывается в сущее, имеется возможность, что сущее обнаружит себя».<sup>33</sup> Имеется в виду сущее как таковое, то есть в его бытии. Лишь если всерьез поставлен сам вопрос о бытии, а не просто описывается то или иное сущее, мы по-настоящему

<sup>31</sup> Под «рождением» (*natura*) здесь понимается весь первофеномен зачатия, то есть возникновения жизни.

<sup>32</sup> См.: (Heise, 1935). См. мою обстоятельную рецензию на эту работу в: (Becker, 1941, 210–216), особенно систематическое рассмотрение: (Becker, 1941, 210–216).

<sup>33</sup> (Heidegger, 1929 b, 28). Более точную формулировку, на которую мы постоянно ссылаемся в тексте, Хайдеггер дает в: (Heidegger, 1929 a), Abschnitt IV, особенно § 41.

\* Грубый факт (лат.). — Прим. пер.



приближаемся к основной проблеме экзистенциальной аналитики и фундаментальной онтологии.<sup>34</sup> Обсуждение этого вопроса сопряжено с серьезными трудностями. Первоначально нам совершенно неясно, мог ли вообще быть дан ответ на вопрос: «Что такое бытие?» Сначала мы должны ответить на предварительный вопрос: «Исходя из чего следует понимать нечто такое, как бытие?» (Heidegger, 1929 a, 215). Встает вопрос о возможности понятия бытия вообще. Но ведь существует и нечто такое, как до-понятийное понимание бытия; как люди, все мы всегда как-нибудь понимаем бытие; ведь мы столь невероятно часто говорим слово «есть». Преимущество человека состоит в том, что он экзистирует, то есть живет посреди сущего (своего собственного и чужого рода), причем таким образом, что последнее ему всегда уже открыто — и именно благодаря тому, что он «зависим» от него, «предан» ему, «ответственен» перед ним. Из этого и только из этого происходит «необходимая потребность в понимании бытия». Человек не был бы способен быть таким брошенным сущим, как самость, если бы не мог позволить быть сущему как таковому. Но, чтобы позволить сущему быть тем, что оно есть, и таким, каково оно есть, экзистирующее сущее уже заранее должно было дать такой набросок встречного, из которого явствовало бы, что оно есть сущее.<sup>35</sup> Таким образом, понимание бытия есть «самое глубинное основание конечности» человека. говоря иными, нехайдеггеровскими словами: человек способен воспринять в опыте дистанцию между бытием и сущим (онтологическое различие) лишь благодаря ощущению бессильной преданности сущему. Лишь если человек — как пребывающий, а не пресутствующий — не дружен (φίλος) с сущим настолько, что даже может совпадать с ним, лишь если он не близок с ним, а противостоит ему и должен разбираться с ним, ему может открыться бытие в своем отличии от сущего.

Но если дело обстоит таким образом, то экзистенциальная аналитика со всеми ее «односторонними» суждениями о человеке, его ничтожности, его «бытии к смерти», его страхе и решимости, его историчности и его «трансцендировании» представляет собой необходимое основание всякой онтологии, желающей увидеть свой предмет, то *ον* в отличии от *τα οντα*.<sup>36</sup> Всякое описание параэкзистенциальных феноменов, напротив, тонет в мелочах. Ведь в силу его безобидности у него нет возможности проникнуть в ту область, где сущее становится в своем бытии проблематичным. Но как придать понятию пресутственности такую остроту и силу, которая могла бы поднять его на уровень онтологии, то есть на уровень трансценденции?

Онтология получает свой предмет благодаря проведению онтологической дифференции, различия между бытием и сущим. Но пресутствующее не знает такого различия между собой и пресутствием. Ведь, как показано в формальной преамбуле этой статьи, сущность и сущее (Wesen und Wesendes) полностью совпадают в силу своей «паронтологической индифференции».

Однако не является ли этот формальный предварительный набросок пустым и бессодержательным? Не есть ли он не более чем простое утверждение, которое вообще не может быть подтверждено никаким доказательным исследованием?

Его «доказательство» уже содержится в данной нами ссылке на описанный в наших предыдущих рассуждениях первофеномен несомости. Если пребывающее — как брошенное — предано тому сущему, «посреди» которого оно находится, или по меньшей мере зависимо

<sup>34</sup> И действительно, «единственное главное намерение» «Бытия и времени» состоит в обретении «трансцендентального горизонта вопроса о бытии» (Heidegger, 1929 b, 30), прим. 1.

<sup>35</sup> (Heidegger, 1929 a, 218). Но уже в этом «что оно есть» заключено само-показывание бытия. Этот смысл содержится и в тезисе Парменида, фрагм. В. 8, 34 (Дильс): ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα, «одно и то же „мыслить“ (усматривать) и мысль („понимание“), что оно (мыслимое) есть». Здесь впервые в истории выражается четко артикулированный и понятийно сформулированный опыт бытия (так будет точнее, чем «встреча с бытием»).

<sup>36</sup> Н. Гартман в своей «онтологии» сознательно отказывается от него. См. (Hartmann, 1935): «Если уж необходимо спрашивать о „смысле бытия“, то тем более необходимо спрашивать о смысле смысла».

от него, если оно в бессилии своей конечности подчиняется давлению этого «данного», то присутствующее — как несомое<sup>37</sup> — несомо в силу самопроизвольной необходимости: ни от чего не зависимо, ибо оно самодостаточно, никому не преданно, ибо его простая необходимость не подчинена никакому давлению: оно не самость, но микрокосмос. «Необходимая» потребность в понимании бытия не затрагивает присутствующее, поскольку в своей божественной неприхотливости оно вообще не знает никакой нужды: *ἀλλοὺν ἀναγκαῖον* не имеет ничего общего с *ἀναγκαῖον βίαι*.\*

Таким образом, мы можем спросить: является ли это присутствующее сущим принципиально «иною, нежели пребывание, рода», которому вследствие этого не может быть открыто бытие, а следовательно, оно столь же замкнуто, как лежащий на дороге «мертвый» камень? Кажется, что здесь существует лишь однозначный выбор: либо присутствующее живет и в таком случае наделено по меньшей мере зачатками понимания бытия; тогда оно, по сути, также представляет собой пребывающее, но только более низкого, «лишенного» рода (и хайдеггеровское замечание о «редуктивной приваации», ведущей от пребывания ко всей жизни, оказывается вполне справедливым). Либо же оно даже в самой малой степени не обладает «открытостью миру» (трансценденции), а значит, бесповоротно мертво и замкнуто, как камень.

Но видимая строгость этой логики обманчива. Ведь хотя присутствующее и закрыто для мира — оно широко открыто для космоса, пронизано его вибрацией, качается на его волнах, несомо по кругу его «одушевленными светилами». Присутствующее также представляет космос (подобно тому, как монада у Николая Кузанского и Лейбница является зеркалом и «концентрацией универсума»), но не так, как я, когда я говорю: «Мир есть мое представление», а так, как актер играющий роль поэта в театральном представлении. Отношение присутствующего к космосу в корне отличается от поведения пребывающего в своем мире. Первое представляет собой соразмерную включенность (*συμμετρία ἀρμόνια*, *proportionalitas*, *convenientia*), второе — напряженную направленность (*τόπος*, *intentio*). Первое ни в коей мере не является какой-либо деградировавшей формой второго, а второе — более высокоразвитой формой первого: они — совершенно разного рода. Тем не менее благодаря им обоим возникает определенная ясность, «свет» истины; но в первом случае эта истина беспроблемна, а во втором — проблематична и, лишь пройдя через вопрос, может достичь ответа. Присутствующее познается как нечто, беспроблемно включенное в «высшие порядки» космоса, тогда как пребывающее — до последнего проблематичное — обладает миром (трансцендирует к бытию) лишь в «выдвинности в Ничто».

Но даже признав все это, мы оказываемся перед вопросом: является ли эта «освещенность» присутствующего онтологически индифферентной? Если присутствующее совпадает со своим присутствием, то оно не способно превысить само себя, достичь какого бы то ни было уровня «трансценденции». Ведь для сущности вообще характерна особого рода «неудаляемость» из существующего, *intranscendentia*.

На это можно ответить: сущность действительно онтологически индифферентна, однако, она не индифферентна паронтологически. Если благодаря трансценденции можно от онтического уровня перейти на более высокий онтологический, то и в совершенно ином «измерении» может быть достигнута плоскость паронтологического. Ведь «неудаляемость» отнюдь не представляет собой полной неразличимости! Если паронтологическому даже и отказывается в трансценденции, то ему тем не менее свойственна отнюдь не некая совершенно плоская «имманентность», а нечто подобное своего рода «ингерентности» — его можно сравнить с растением, которое своими корнями «неудаляемо» привязано к поч-

<sup>37</sup> Хайдеггер (Heidegger, 1929 а, 218) отождествляет то, «чем несом человек», с тем, «от чего он зависим». Это никак не согласуется с нашим словоупотреблением и нашей точкой зрения.

\* Насильственная необходимость (греч.).— Прим. пер.

ве, однако, тем не менее возвышается над ней стеблями, листьями и цветками, хотя, разумеется, не способно, как взлетающая птица, полностью оторваться от земли.<sup>38</sup> Конечно, внутреннюю смысловую структуру этой паратрансценденции выявить отнюдь не просто. Но на одну — пусть и предварительную и несовершенную — попытку мы, пожалуй, можем отважиться.

Трансценденция обладает определенной внутренней связью с Ничто. «Чистое бытие и чистое ничто суть поэтому одно и то же», говорит Гегель, а вместе с ним и Хайдеггер.<sup>39</sup> Ничто раскрывается в качестве первофеномена лишь в основорасположении страха, который тем самым открывает двери в (мыслимую чито онтологически) метафизику. «Выдвинутое в Ничто, наше пребывание в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией». И далее: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого пребывания» (Heidegger, 1929 с, 20). Если паронтологический подход вообще допускает использование основного понятия паратрансценденции, то оно должно применяться в рамках этой выражающейся в вышеприведенных тезисах «нигилистической трансцендентальной философии». Если онтология и трансценденция могут основываться на обретаемом в страхе опыте Ничто, то паронтология и паратрансценденция — на встрече с «ино-ничто» (Para-Nihil).

Вопрос: что же такое это ино-ничто *in concreto*? Исходя из тезиса Хайдеггера: «Ничто есть отрицание всей совокупности сущего» (Heidegger, 1929 с, 13), мы можем сделать напрашивающийся вывод: ино-ничто есть вся совокупность (универсум) сущего. В самом деле, многое говорит в пользу этого первого подхода к Para-Nihil. Ведь характер универсума именно таков: с одной стороны, универсум (совокупность всего) отличен от каждой отдельной вещи и, следовательно, превосходит все отдельные вещи. С другой стороны, он представляет собой не что иное, как «все эти» сущие вещи вместе. Таким образом, действительно «все = всё», как требует формальное паронтологическое уравнение. Если Бытие (= Ничто) словно бы изнутри пронизывает все сущие вещи и, разрушая их как вещи, превращает их в нечто безусловное, то универсум охватывает вещи извне и, сохраняя и сберегая их, окутывает их своим бесконечным покровом. Время, пожирающее и разрушающее, родственно бытию и Ничто, тогда как хранящий и сберегающий универсум родствен пространству.

Но при более внимательном рассмотрении этот первый подход к понятию, противоположному Ничто, все же оказывается не вполне удовлетворительным. В некотором смысле он содержит еще лишь «полутрансценденцию». Сущие вещи все еще «в слишком большой мере» преодолеваются им, пусть и не столь решительно, как бытием. Равновесие, истинная нейтральная точка между вещью и безусловным, уже им пройдена. Ведь вещей — в силу самой их сущности — много, а универсум — как бытие — один. Хотя универсум не затрагивает ни одну отдельную вещь (тогда как бытие уничтожает каждую из них), но в своем множестве они насильственно сжимаются им в некое гигантское единство. Универсум подобен «бытию-шару» Парменида, «со всех сторон равносильному», в котором, однако, пребывают столь многие и пестрые (πολλά καὶ ποικίλα) вещи.

<sup>38</sup> Таким образом, и душа-птица (крылатый конь) в платоновском «Федре» (249 d) действительно представляет собой образ трансцендирующую самость — сорвавшуюся с высоты и «брошенную» на землю, сломавшую крылья, но взирающую ввысь и «набрасывающую себя» для нового полета, когда крылья вновь отрастут. Тогда как для Шеллинга «всякое растение есть, так сказать, свернутое стремление души» (Schelling, 1856, 386).

<sup>39</sup> В дальнейшем мы будем постоянно ссылаться на лекцию Хайдеггера «Что такое метафизика?» (Heidegger, 1929 с), прочитанную им при вступлении в профессорскую должность. Ее содержание не может быть нами воспроизведено в тексте, однако оно подразумеется. Цитата находится на (Heidegger, 1929 с, 26).

Понятием, которое воистину достойно звания ино-ничто, является понятие формы, эйдоса или сущности. Первообразы, идеи, хотя и представляют собой единства и целостности, но они суть множественные и пестрые образования. Разумеется, их следует понимать, как это в зрелый период своего творчества делал Платон, для которого *αρετή* и *εἶδος* еще были очень близки, прежде чем он отдал роковой плод парменидовской онтологии.

Теперь мы видим: форма и оформленное,<sup>40</sup> сущность и существующее суть одно и то же. В самом деле, мы говорим *in concreto* о встречающейся нам сущности — о молодой женщине, ребенке, демоне (все это близкие природе формы<sup>41</sup>), — а *in abstracto* о сущности, которую некто или нечто на себе несет. Чем больше, например, ребенок, «маленькая сущность», «пресутствует» (параэкзистирует), а не «пребывает» (экзистирует), тем в большей степени его сущность (его сущность) тождественна ему самому. Он представляет собой свою сущность столь совершенным образом, что она непосредственно «присутствует» (*παρεστί*) в нем, а следовательно, уже не отличается от него самого. Ведь и Платон часто вместо «сущность (эйдос) вещи» говорил «сама вещь» (*αὐτὸ τὸ πράγμα*).

Итак, сущности (*τὰ εἶδη*) — это безусловные вещи,<sup>42</sup> если нам будет позволено использовать эту парадоксальную формулу. Но с ее помощью достигнуто нечто решающее: вещь возносится на уровень безусловности, а тем самым возвышается до статуса исходного и изначального. Однако «безусловной вещьностью» паронтологически (хотя и не онтологически) обосновывается порядок и мера.

Но это означает: если поставленная Хайзе проблема «идеи и экзистенции», строго говоря, неразрешима, то этого нельзя сказать о родственном ей вопросе об идее и параэкзистенции. Так называемый «бытийный порядок», точнее сущностный порядок, есть паронтологически хорошо обоснованное понятие: сущностный порядок целого — это космос (зримый и умопостигаемый), индивидуальное как индивидуальная форма включено в него как микрокосмический фрагмент — подобно хрустальному осколку (уже Платон говорит об эйдосе как об образце и истоке *τὸ τεταυμένον τε καὶ κεκοσμημένον πράγμα*;<sup>\*</sup> Горгий 503 e–504 a).<sup>43</sup>

Разумеется, Бог как *πατήρ καὶ ποιητής*<sup>\*\*</sup> объемлемого формой космоса теперь более не *heroicus et sine regula*! Он также связан с «высшими порядками» сущностей, и даже ранг человека обладает метафизическим значением. А это означает, что и высшие порядки также могут потребовать жертв: «чтобы воспроизвести меру, по которой создан и сформирован человек» (Jünger, 1938, 145).

## REFERENCES

Becker, O. (1929). Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband, 27–52.

Becker, O. (1930 a). *Zur Logik der Modalitäten*. Halle: Max Niemeyer.

<sup>40</sup> Разумеется, чтобы осознать тождество формы и оформленного, не следует понимать под формой пустую фигуру, занимающую то же самое абстрактное пространство, что и оформленное. Медь вместе с блеском своей поверхности также принадлежит форме металлической статуи; ведь медь — это не последняя, лишенная каких бы то ни было свойств материя, а *materia signata*. Так, согласно Платону, и у стихий есть идеи (см. Парменид 130c, Тимей 48c–55c).

<sup>41</sup> Историческая личность, напротив, сущностью не является; она лишь обладает некоей сущностью.

<sup>42</sup> См.: (Schelling, 1795, § 3).

<sup>43</sup> См.: (Natorp, 1903, 47) с прим. 1.

\* Стройная и слаженная вещь (греч.). — Прим. пер.

\*\* Отец и творец (греч.). — Прим. пер.

- Becker, O. (1930 b). Zur Logik der Modalitäten. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, XI, 497–548.
- Becker, O. (1936). Nietzsches Beweise für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft. *Blätter für deutsche Philosophie*, IX, 368–387.
- Becker, O. (1937). Transzendenz und Paratranszendenz. *Travaux du IX. Congrès International de Philosophie (Congrès Descartes)*, 97–104. Paris.
- Becker, O. (1941). Hans Heyse. Idee und Existenz. *Blätter für deutsche Philosophie*, XV (1–2), 210–216.
- Bertalanffy, L. v. (1942). *Theoretische Biologie*. Vol. II. Berlin: Gebrüder Borntraeger.
- Bollnow, O. F. (1941). *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Dilthey, W. (1923). *Briefwechsel Zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg, 1877–1897*. Halle/S.
- Hartmann, N. (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Halle: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1929 a). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen.
- Heidegger, M. (1929 b). Vom Wesen des Grundes. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband, 71–100.
- Heidegger, M. (1929 c). *Was ist Metaphysik?* Bonn: Cohen.
- Heidegger, M. (1937). *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. München: Langen.
- Heidegger, M. (1941). *Hölderlins Hymne "Wie wenn am Feiertage"*. Halle: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1950). Der Ursprung des Kunstwerkes. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heyse, H. (1935). *Idee und Existenz*. Hamburg.
- Jünger, E. (1938). *Das abenteuerliche Herz*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Langlotz, E., & Schuchardt, W. H. (1941). *Archaische Plastik auf der Akropolis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Natorp, P. (1903). *Platos Ideenlehre*. Leipzig: Dürr.

Rothacker, E. (1938). *Die Schichten der Persönlichkeit*. Leipzig: Barth.

Schelling F. W. J. (1856). *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. (SW I/1), 343–452. Stuttgart/ Augsburg.

Schelling, F. W. J. (1795). *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissens*. (SW I/1), 149–244. Stuttgart/ Augsburg.

Schelling, F. W. J. (1859). *Philosophie der Kunst*. (SW I/V), 353–736. Stuttgart/ Augsburg.

Schopenhauer, A. (1844). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol. II. Leipzig: Brockhaus.