

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-324-354>

*MARTIN ХАЙДЕГГЕР*  
ПРИСУТСТВИЕ И ИСТИНСТВОВАНИЕ  
СОГЛАСНО АРИСТОТЕЛЮ\*

*АРКАДИЙ ШУФРИН (пер. с нем.)*

Доктор исторических наук.  
Принстонский университет.  
08544 Принстон, Нью-Джерси, США.  
E-mail: achoufri@princeton.edu

*MARTIN HEIDEGGER*  
BEING-THERE AND BEING-TRUE ACCORDING TO ARISTOTLE

*ARKADI CHOUFINE (trans. from German)*

PhD in History of Christian Doctrine.  
Princeton University, USA.  
08540 Princeton NJ, USA.  
E-mail: achoufri@princeton.edu

---

\* Перевод сделан с немецкого текста неизданной машинописи профессора Франца-Иосифа Брехта лекции Мартина Хайдеггера, прочитанной в Кельне 2 декабря 1924 года.  
Печатается с любезного разрешения доктора Томаса Шихана.  
© THOMAS SHEEHAN

© ARKADI CHOUFINE, trans., 2020

ПРИСУТСТВИЕ<sup>1</sup> И ИСТИНСТВОВАНИЕ<sup>2</sup>  
СОГЛАСНО АРИСТОТЕЛЮ

(интерпретации 6-й книги Никомаховой Этики)  
2-го декабря 1924, Кёльн

Сегодня я хочу попытаться раскрыть для вас понятие истины, как оно было выдвинуто в греческой философии, или естественном повседневном жизнепонимании греков<sup>3</sup>. Это прояснение смысла, который истина (или истинствование) имеет в греческой философии, представляет не антикварный интерес, но ставит целью что-то в корне решить для себя в одном из основных вопросов науки и человеческого существования вообще. Трактовка понятия истины должна излагаться при этом как интерпретация 6-й книги Никомаховой Этики. Основания сегодняшней науки, как и философии, восходят к исследовательским разработкам философии греческой (разработкам, в конечном счёте и по преимуществу, Аристотеля) — настолько, что во многих областях мы об этих истоках уже не знаем, и просто движемся среди стершихся значений, утративших свои корни слов. Всецело от нас зависит, стать ли нам для себя прозрачнее в основаниях нашего видения, наблюдения, истолкования или рассматривать историю как собрание древностей. То, какой выбор мы здесь делаем, говорит о нашем понимании того, что история — не что-то, существующее позади нас как объект, но что мы сами и есть история, и что поэтому мы несём ответственность за то, как мы с историей обходимся. Только тогда разбирательство с историческим прошлым, и значит — с нами, заденет за живое. Итак, эта интерпретация ставит целью снова дать слово Аристотелю не для того, чтобы возродить какой-то аристотелизм, но чтобы

<sup>1</sup> *Dasein*: Ср. Рильке, Дуинские элегии: „Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem / stärkeren Dasein.“ Значение последнего слова, наиболее отвечающее контексту — то же, которое оно имело уже в 18-м веке, когда только появилось в немецком языке: «присутствие» (Grimm, 1971, 807). У Хайдеггера речь, разумеется, о *человеческом*, а не ангелическом присутствии, вернее — о присутствии, которое у каждого из нас, людей, своё; поэтому «материального» содержания термин не имеет (бессмысленно задаваться вопросом, что он означает), но указывает лишь на общую всем нам, людям, форму понимаемого глагольно бытия (на то, как оно осуществляется).

<sup>2</sup> *Wahrsein*: Собственно, «бытие истинным», то есть — «истинность». Но такой перевод меньше отвечал бы смыслу глагола ἀληθεύειν у Аристотеля, раскрытию которого посвящена значительная часть доклада.

<sup>3</sup> Ср.: «В намерения Аристотеля входило не что иное, как высказать укоренившееся в качестве мнения (εὐδοξόν), заложенное в естественном бытии самого присутствия, само-собой-разумеющееся. Но именно это высказать часто труднее всего» (Heidegger, 2002, 45).

подготовить поле боя — радикального разбирательства с греческой философией, которой мы сами ещё причастны. Даже если бы какая-то сверка с текстами показала, что многого из того, что здесь будет сказано, в них не обретается, это не было бы доводом против предлагаемой интерпретации<sup>4</sup>. Ведь интерпретация только тогда подлинна, когда, пройдя текст целиком вдоль и поперёк, она упирается в то, чего прямолинейное понимание в нём не обретает, но что, будучи невысказанным, составляет почву и подлинные основания того модуса видения, из которых сам текст произошёл. В общем, об оснащении такого рода интерпретации, как данная здесь, которое восходит по существу к феноменологическим исследованиям материальной культуры, здесь нет нужды далее распространяться. Оснащение должно стать само вам видимо по модусам и способам, какими вещи (*die Dinge*) видятся и какими о них спрашивается.

Истиной обыкновенно называют, прежде всего, некую характеристику познания. Спросим: что означает выражение «истинный»? что это за состояние дел, о котором этот предикат, «быть истинным», может сказываться в первичном смысле? Иными словами: где истина, как некий основной феномен (*Grundphänomen*)<sup>5</sup>, среди того, что нам встречается? где истина собственно имеет под собой почву? Мы, стало быть, спрашиваем об определённом состоянии дел, с которого реальное положение может считываться в некотором смысле первично. Мы хотим, соответственно, шаг за шагом продвинуться в область такого состояния дел, при котором истина как основная характеристика в некотором смысле бросится нам навстречу. Соответственно, в нашей трактовке три ступени. Для начала мы позволим себе пойти на поводу у традиции. Что хочет сказать традиционное учение об истине в самом широком смысле? Во-вторых, мы проверим, имеет ли на самом деле эта традиция ещё почву под собой или уже лишена корней, и обнаружим, что истина является не характеристикой суждения, но основной определённойностью самого человека как присутствия (*Dasein des Menschen selbst*). И в-третьих, опираясь на Аристотеля, посмотрим, какая возможность для человеческого присутствия заключается в его бытии<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ср.: «...если [наша] интерпретация «вчитывает» что-то в Аристотеля, то имеется в виду стяжание и понимание сызнава того, о чём у него собственно речь (*was eigentlich bei ihm vor sich geht*)» (Heidegger, 1992b, 62).

<sup>5</sup> Такой перевод этого и однокоренных выражений в некоторых контекстах ставит целью подчеркнуть их смысловую связь с существительным *Grund* («основа»), которая в прилагательном «основной» теряется; его я использую для перевода тех же выражений в контекстах, в которых важнее передать аспект главенства.

<sup>6</sup> В бытии, конечно, присутствия, а не Аристотеля.

- 1.) Истина как основная характеристика суждения согласно традиции.
- 2.) Истина и присутствие.
- 3.) Различные возможности и формы истинствования, как их отграничивает друг от друга Аристотель.

Каков, в первом приближении, итог традиции? Она говорит, во-первых, что истинными являются суждения; поэтому вынесение суждений и есть, собственно, познание; в пользу как раз этого положения ссылаются на Аристотеля, утверждая, что он был первым, кто распознал, что истина является некой определённой (Bestimmung) суждений. Во-вторых, говорят, что Аристотель, также впервые, дал определение (eine Definition) истины в том смысле, что она есть соответствие (Übereinstimmung) мышления действительному предмету. В-третьих, подчёркивают, что это определение (Bestimmung) истины — соответствие мышления действительности — является тем истолкованием истины, которое как нельзя лучше отвечает человеческому здравому смыслу. Но вот в ходе истории философии это, восходящее будто бы к Аристотелю, определение истины вызывало затруднения. Как прикажете устанавливать соответствие мышления действительности, если мышление это нечто, протекающее в субъекте, в сознании? Как могу я соразмерить с внешним миром это сознание-образное (Bewusstseinmässige), психическое, не познав прежде внешний мир в качестве мерил (Massstab)<sup>7</sup>? Если же я его уже познал, зачем мне констатировать ещё какое-то соответствие? Стало быть, говорит Кант, это понятие об истине ничего не проясняет, но предполагает уже известным то, что хотят им прояснить<sup>8</sup>. Нужен выход.

Для начала надо воздержаться от веры в то, что [a] познание вообще может выйти вовне из субъекта, в котором оно заключено, как в капсуле; [b] познание истинно, поскольку следует закономерностям мысли как таковым. Два эти понимания обычно называют реалистическим и идеалистическим. Оба, однако, опираются на одну и ту же предпосылку, а именно: на одной стороне субъект с его переживаниями, на другой — объект, к которому нужно выпрыгнуть. Разве что идеализм это выпрыгивание из футляра сознания отрицает,

---

<sup>7</sup> То есть — мерил, внеположного субъекту познания.

<sup>8</sup> Кант действительно говорит такое, но никакого другого понятия об истине он при этом не предлагает (что отмечает и Хайдеггер в «Бытии и времени» (1997, § 44(a)). Единственный ответ на вопрос «Что такое истина?», известный Канту, традиционный: соответствие суждения своему предмету. Другое дело, что сам вопрос этот Кант считает непродуктивным, сравнивая задающего его с пытающимся доить козла, а отвечающего — с подставляющим при этом решето (Kant, 1999, B82–83).

тогда как реализм считает себя способным доказать, что выпрыгнуть оно может. На этой посылке основывается прежде всего реализм критический, и есть своя ирония в том, что, следуя ей, он против неё ополчается. Недавно предпринята попытка сделать из этого основополагающего подхода, субъект vs. объект, опосредование<sup>9</sup>: говорят про это отношение между субъектом и объектом (которое по традиции оставляют в силе), что оно — некое отношение бытия (Seinsbeziehung), и пытаюсь его позиционировать через распределение прав [на него] между идеализмом и реализмом, но это — продолжение старого беспочвенного подхода, и оттого оно по сути бесплодно. Мы не можем, поэтому, в эти попытки вдаваться, но берём из них лишь то, что ещё удерживает под собой последние остатки почвы, а именно, то, что восходит будто бы к Аристотелю.

Мы оставляем современную дискуссию о понятии истины и всего лишь следуем указанию, что Аристотель должен был что-то сказать на этот счёт. Если мы последуем ему дальше и заглянем в то место, на которое собственно ссылаются, мы прежде всего к своему удивлению обнаружим, что говорится там вовсе не о «суждении». Это слово там не встречается. Предметом рассмотрения в этом месте является логос. Логос же означает не суждение (а также не разум и не понятие), но речь<sup>10</sup>. Всякую речь, говорит Аристотель, характеризует то, что она понятна. Она содержит какое-то разъяснение (ἐρμηνεία), о чём-то оповещает. Но этим ещё не сказано, что всякая речь — посредница в передаче какого-то познания в качестве познания. Во всякой речи (Rede) [тем не менее] есть определённая понятность; напр., она есть в просьбе (εὐχή). Если я её высказываю, она не истинна и не ложна. (Пожелание). Стало быть, есть речи, у которых

<sup>9</sup> Хайдеггер в сходных выражениях говорит об этих попытках и в летнем курсе 1928 года «Метафизические основания логики» (Heidegger, 2007, 163–164); из контекста можно понять, что он имеет в виду попытки Макса Шелера (чья смерть выпала на начало этого курса; Хайдеггер почтил его память словом о нём на одной из лекций), а также, отчасти, Николая Гартмана.

<sup>10</sup> Справедливости ради надо отметить, что, хотя греческий термин, переводимый как «суждение», а именно, ἀλόφανσις, действительно не встречается прямо в том месте, которое вероятно имеет в виду Хайдеггер (Aristotle, 1978a, 4 16b33–17a4), предметом рассмотрения в связи с вопросом об истинности в этом месте является не вообще речь (λόγος), но речь «заявляющая» (λόγος λοφαντικός), форма которой в более поздней грамматической номенклатуре определяется как повествовательное предложение с глаголом в «изъявительном наклонении» (ἀλοφαντική ἔγκλισις; см.: Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, s.v. ἀλοφαντικός). Высказывание такого рода Аристотель далее (например, Aristotle, 1978a, 6; 17a25–6) собственно и называет «суждением». В корпусе TLG ни существительное ἀλόφανσις, ни прилагательное λοφαντικός, прежде Аристотеля не встречаются; весьма вероятно, что это избрётённые им неологизмы.

характера истинствования или ложнствования (Falschsein) в первом приближении нет совсем<sup>11</sup>. Как говорит Аристотель, οὐ πᾶς λόγος ἀποφαντικός<sup>12</sup>, — не всякая речь такова, что она собой [нечто] являет (ἀποφαίνεται). Самому существующему свойственно являться (φαίνεσθαι), давать увидеть (Sehenlassen) само это существующее. Не всякая речь является позволением увидеть, показываем; речь повседневная, естественная имеет совершенно иную цель, нежели чистое показывание самих вещей (der Sachen selbst)<sup>13</sup>. Что предметом рассмотрения является в первую очередь вовсе не суждение, а речь, что истинствование вовсе не имеет под собой непосредственной почвы в речи вообще, и что лишь один [тип] и способ речи имеет возможность быть истинным<sup>14</sup>, вытекает отсюда. Не суждение является тем, что составляет почву, которую могла бы иметь под собою истина<sup>15</sup>, но суждение — это как раз бытие-образное условие того, чтобы имела место ложность<sup>16</sup>. Мы не довольствуемся, однако, этой демонстрацией, которая уже выбивает почву из-под ног ссылающейся на Аристотеля тради-

<sup>11</sup> Это положение Аристотеля оспаривалось, как отмечает Хайдеггер (Heidegger, 1976, 130), например, Бернардом Больцано, согласно которому и просьба, и пожелание, и вопрос, и даже простое восклицание, необходимо имеют в той ситуации, в которой они высказываются, смысл, эксплицируемый в форме повествовательного предложения. Например, вопрос может быть переформулирован как сообщение о наличии у спрашивающего желания узнать то, о чём он спрашивает; всякий вопрос, соответственно, истинен или ложен в зависимости от того, есть ли у спрашивающего это желание на самом деле.

<sup>12</sup> См.: (Aristotle, 1978a, 4, 17a3).

<sup>13</sup> Аллюзия к гуссерлевскому призыву: «К самим вещам!» (где под вещами имеются в виду специфически понимаемые «феномены»).

<sup>14</sup> А именно, повествовательное предложение.

<sup>15</sup> Хайдеггер заключает это, по-видимому, из того, что в «Об истолковании» 16b33–17a4 суждение определяется через отличающую его от других типов высказывания способность быть истинным или ложным, а не через свою грамматическую форму. В свете этого, указываемые Аристотелем чуть дальше (17 a8–9, 20–1) грамматические формы суждения, утверждение и отрицание, следует понимать не как определяющие его по существу, но как отвечающие, исходя из уже данного определения, на вопрос, каким оно должно быть по форме. На естественно возникающий далее вопрос, почему так определённое «суждение» имеет именно такие формы, Хайдеггер впервые отвечает вполне только в зимнем курсе 1925/26 (Heidegger, 1976).

<sup>16</sup> Скрыть истину может только суждение, органы чувств как таковые не ошибаются. Ср.: «Αἴσθησις — внятия в [модусе] как чувственного — не просто называется “также” истинным в результате переноса “понятия истины” из λόγος, но и есть, согласно своему собственному интенциональному характеру, то, что самой себе преподносит изначально и “первично” свое интенциональное на-что. Её смысл и состоит в “подаче предметного в качестве несокрытого”. Поэтому ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθές [“ведь чувственное восприятие, возникающее в каждом отдельном органе восприятия, всегда истинно”] (De anima Γ 3, 427 b

ции<sup>17</sup>. Мы спрашиваем, как выглядит речь, которая ещё не является показывающей, — речь повседневного присутствия, человеческого бытия-друг-с-другом. Греки и, прежде всего, Аристотель имели ясное понятие об этом основном феномене повседневного ведения жизни (*des Lebens*), говорении-друг-с-другом (*Miteinandersprechen*), как бытии-друг-с-другом. Перед греками не стояло абсурдной проблемы, как одно «я» приходит к другому «я»<sup>18</sup>.

Исследование Аристотеля об этом основном феномене говорения (*des Redens*) как основном модусе бытия-друг-с-другом, называется «Риторика». Характерно, что с этой «Риторикой» до сих пор не знают, что делать — просто потому, что вскоре по завершении аристотелевской исследовательской деятельности она перешла в традицию как техническое учебное пособие. Ещё и академическое издание в недоумении поместило её в конец вместо того, чтобы поместить в начало. Эта «Риторика» — не что иное, как интерпретация основного феномена говорения-друг-с-другом<sup>19</sup>. Различаются три основных модуса зло-

---

11 sq.) [...] “Ложность” [...] напротив, имеется лишь там, где есть “синтез”... (De an. Г 6, 430 b 1 sq.)» (Heidegger, 2005, 378) (пер. Н. А. Артеменко).

<sup>17</sup> Хайдеггер здесь, на мой взгляд, слишком спешит праздновать победу над «традицией». «Выбитую» им из под её «ног» почву ей легко вернуть, заметив, что в указанном месте из «Об истолковании» Аристотель ведь и не пытается определить смысл терминов «истинствование» (*ἀληθεύειν*) и «ложнствование» (*ψεύδεσθαι*), которые там употребляет (Aristotle, 1978a, 17 a2–3). Разумно предположить, поэтому, что он там исходит из того, что смысл этот в прояснении не нуждается, поскольку определен уже где-то в другом месте. И такое место действительно есть в «Метафизике» 4.7: «Прежде всего определим, что такое истинность и ложь (*τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος*). А именно: речь, говорящая (*τὸ λέγειν*) о существующем, что его нет (*μὴ εἶναι*), или о несуществующем, что оно есть, — ложь; а говорящая о существующем, что оно есть, или о несуществующем, что его нет, — истинна; так что говорящий [о чём-либо] “есть” или “не [есть]” [необходимо] будет истинствующим или ложнствующим (*ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται*)» (Aristotle, 1976a, 1011 b25–8). Отсюда ясно, что для Аристотеля «истинность» — характеристика всё же не самого существующего (как утверждает Хайдеггер ниже, отвечая Шелеру), но определённого рода актов речи, содержащих (явно или неявно) глагол-связку «есть». Всякий, кто совершает речевой акт такого рода, уже тем самым становится (осознанно или нет) в одно из двух взаимосключающих отношений к существующему: истины и лжи. Именно так уже формально определённый, но ещё не названный род речи и получает затем в «Об истолковании» имя «апофантического». Там, то есть, не даётся определение апофансиса как речи, способной раскрывать или скрывать, но имя *ἀποφανσις* («суждение») даётся речи, имеющей структуру указания на бытие (*κατάφασις*) или не-бытие (*ἀπόφασις*) чего-то в качестве чего-то.

<sup>18</sup> Имеется в виду, очевидно, что одно «я» приходит к другому «я» посредством речи, и что названная проблема абсурдна (*widersinnige*), поскольку может возникнуть лишь в надуманной ситуации со-существования людей, не имеющих общего языка и не способных его найти.

<sup>19</sup> Ср.: (Heidegger, 2002, 109–10, § 13).

бодневного говорения (*des Redens*): политическая речь (*Rede*), судебная речь, торжественная речь; они являются, в свою очередь, лишь формами способов ведения жизни, как [эти формы] наличны в самой повседневной жизни и образуют первично [наше] бытие-друг-с-другом. Относительно этих трёх модусов говорения мы хотим теперь при помощи Аристотеля составить представление о том, какой эти [типы] речи имеют смысл, учитывая что речь — это обращение говорящего к тем, кому он говорит<sup>20</sup>. Телосом, — тем, посредством чего речь оратора завершается (*zu Ende kommt*), — является слушающий. Тем самым уже сказано, что эти три модуса говорения заведомо не могут иметь смысл представления [возможности] увидеть (*sehen zu lassen*) фактическое состояние дел как таковое<sup>21</sup>, но речь о том (*es kommt darauf an*), чтобы привести слушающего в определённое настроение (*bestimmte Stimmung*), из которого вырастает определённое убеждение. Говорение имеет первично, стало быть, смысл заговаривания (в хорошем смысле). Политическая речь, — это, в первом приближении, у- и от-говаривание, например, принять какое-то решение относительно войны и мира. Оратор в народном собрании хочет не обучить своих слушателей какому-то предмету, но хочет их обработать так, чтобы они, при голосовании, поддержали его мнение. Аналогично обстоит дело с судебной речью. Смысл торжественной речи — в чувствовании победителя в олимпийских играх, то есть, опять же — привести слушателей в определённое расположение (*Gestelltsein*)<sup>22</sup>. Эти три модуса говорения относятся, стало быть, к событиям повседневной жизни и к вещам (*Dinge*), с которыми людям приходится иметь дело в своём повседневном бытии-друг-с-другом. При этом в политическом говорении речь идёт о чём-то будущем, в судебном — о содеянном в прошлом, в торжествен-

<sup>20</sup> Труднопередаваемая игра слов: *Rede des Redenden an die Angeredeten*.

<sup>21</sup> Тем не менее, как отмечает и Хайдеггер (*GA18*, 117), риторика в понимании Аристотеля — это и некая способность видеть (*δύναμις τοῦ θεωρεῖσθαι*; ср.: (Aristotle, 1978b, 1355 b25)), а именно — усматривать в каждом конкретном случае целесообразный именно для него способ убеждения. Нетрудно заметить, что это роднит её с *φρόνησις* — практической мудростью, или, как ниже предлагает переводить этот термин Хайдеггер, «осмотрительным усмотрением».

<sup>22</sup> Это выражение, которое в разных контекстах приходится переводить по-разному, означает, в общем, способ аффективно окрашенной вовлечённости человека в его текущую жизненную ситуацию. Оно почерпнуто Хайдеггером у Лютера, у которого относится к ситуации человека, во-первых, поставленного перед Богом и, во-вторых, отвернувшегося от Него к вещам. В докладе «Проблема греха у Лютера», прочитанном в феврале 1924 в Марбурге в семинаре Бульмана, Хайдеггер отмечает, что грехом, по Лютеру, является именно такого рода (рас-)положенность к вещам, а не накопление проступков. См.: (Kisiel & Sheehan, 2009, 185–186; 220; 227 п.15; 432).



ном [она] вторгается в настоящее. Эти три модуса говорения имеют тенденцию формировать у слушателя воззрение (*Ansicht*)<sup>23</sup> о том или ином предмете (*eine Sache*), — давать увидеть не самое вещь (*die Sache selbst*), но некое представление (*Ansicht*) о ней<sup>24</sup>. Поэтому оратору приходится пускаться в ход вполне определённые средства, и Аристотель различает три [типа] уверений (*πίστεις*)<sup>25</sup>. Πίστις — то, что говорит за тот или иной предмет, какое-то средство, возможность, которая говорит в пользу предмета, о котором говорится. Эти три типа уверений включают, во-первых, настроение слушателя. Оратор должен принять в расчёт настроение слушателя, чтобы обработать и его. Во-вторых, настоящий оратор должен придать вес себе как говорящему: показать себя надёжным и знающим предмет (*Sachkenner*). Так греки понимали этос. Третья возможность, которая говорит за предмет [ораторской речи] — это тип показывания [его] в этой речи. Оно не имеет характер доказательства, но, говорит Аристотель, поскольку у мышления масс короткое дыхание, оратор может аргументировать только разительными примерами, тем родом цепочек вывода, что доходят до сердца<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Это выражение, которое приходится, в зависимости от контекста, переводить по-разному, соответствует у Хайдеггера греч. δόξα в значении термина, традиционно переводимого как «мнение» и противопоставляемого «истине».

<sup>24</sup> Отсюда следует, что риторика по самой сути своей не является истинствованием. Хотя, казалось бы, она — некое искусство (τέχνη), а именно — искусство убеждения; искусство же, по Аристотелю, один из пяти модусов истинствования (их все Хайдеггер рассматривает ниже). Стоит отметить, поэтому, что, как показывает Хайдеггер (Heidegger, 2002, § 14a), риторика, по Аристотелю, не является, вопреки кажимости, и искусством, но — лишь «искусностью» (τὸ τεχνικόν). Всякое искусство, как и наука, относится к определённой, наперёд тематически заданной, предметной области. Медицина имеет дело с больными и здоровыми людьми, арифметика — с числами, и т. д. У риторики своей предметной области нет, она имеет дело лишь с конкретными — и неповторимыми, по большому счёту — ситуациями, являясь способностью в каждом новом случае (περὶ ἕκαστου) находить годные для него именно средства убеждения (ср.: (Aristotle, 1978b, 1355 b25–34), начало 2-й главы 1-й книги). Нетрудно заметить, что именно это делает её, под именем «софистики», изначально соперницей и симулякром первой философии как науки не о каком-то определённом роде сущего, а о бытии всякого сущего вообще.

<sup>25</sup> Как видно из дальнейшего, πίστις здесь собственно в значении «залог, ручательство».

<sup>26</sup> Эти три типа «уверений»: πάθος (эмоциональная затронутость слушающих), ἦθος (нравственный облик говорящего), λόγος (собственно доводы), Аристотель называет «искусными» (ἔντεχνοι) в отличие от «безыскусных» (ἄτεχνοι, как вызов свидетелей и т. п.) (Aristotle, 1978b, 1135 b35). См. подробное обсуждение всей этой темы Хайдеггером: (Heidegger, 2002, § 14b). В частности, он подчёркивает, что «аффекты: (πάθη) у Аристотеля — не состояния психики (Zustände des Seelischen), но аспекты (рас-)положения живущего (eine Befindlichkeit des Lebenden) по отношению к тому в его мире, что его затрагивает» (Heidegger, 2002, 122). Иными словами, абстрагирование аффектов (под именем «эмоций») от ситуаций их возник-

Для нас здесь существенно лишь то, что [эти] три [типа] речи говорят о фактических обстоятельствах повседневного ведения жизни, стало быть — как раз о ближайше данном (nächstgegebene) мире, и формируют [человеческое] присутствие своими воззрениями так, что ближайшее повседневное присутствие движется сперва (zunächst) в [каких-то] представлениях (Ansichten) о мире и самом себе. Эти представления, однако, могут <давать извлечь> из себя [и] подлинно выработанное ядро.

Человеческое бытие-друг-с-другом, — койнония, которая посредством этих речей конституируется, — это бытие друг-с-другом в говорильне. Видят, полагают, хотят, имеют потребности так, как подсказывает речь, как [об этом] говорится. То есть невыделимый субъект (das Man)<sup>27</sup>: [вот] феномен, составляющий ближайшее<sup>28</sup> своеобразие присутствия человека, господствуя во всех модусах его бытия — способах видения мира, суждения и вопрошания о нём. Нам важно зафиксировать, что повседневное присутствие видит мир и само себя в представлении (Ansicht), представляет из себя определённую точку зрения (Ansicht) на то и другое. В сознании греков этот основной феномен говорения был явлен с такой силой, что они, говорившие много и охотно, пошли столь далеко, что даже бытие человека определили, исходя из этого феномена. Человек — не только согласно научному определению, принятому Аристотелем, но, как он утверждает, и в само собой разумеющемся (natürlichem) смысле — это ζῶον λόγον ἔχον: то живущее, которое говорит (dasjenige Lebende das spricht). Традиция напрочь заслонила этот основной феномен, переведя λόγος как «разум» и сочтя, будто Аристотель имел в виду существо разумное. Логос у Аристотеля — не разум, и даже не понятие, но речь (die Rede). Наиболее доступный [нам] (nächste) модус говорения-друг-с-другом (Miteinandersprechen) — держаться рамок говорильни (Gerede), где нет ни времени, ни нужды говорить о самих вещах по существу (ursprünglich). Только заметив это, понимаешь, какую это означало революцию, когда Сократ и Платон впервые выступили против господства говорильни. Сегодня мы уже не можем представить себе этой революции, и в западной истории с тех пор не произошло больше ничего по-

---

новения означает сведение их к состояниям тела и нивелирование различий между ними, так как конкретную определённость аффектам придают в значительной мере эти ситуации.

<sup>27</sup> В немецком субъект этот синтаксически выделен, но безличен, как в предыдущем предложении: „Man sieht, man urteilt...“

<sup>28</sup> Первым (ближайшим к нам) онтически является то, что онтологически вторично (производно); см., например: (Heidegger, 1997, 225, § 44b). Так преломляется у Хайдеггера аристотелевское различие «первого по природе» и «первого для нас».

добного этому прорыву сквозь говорильню к самим вещам. Даже Платону на самом деле не удалось осуществить этот прорыв до конца — так, например, ему не посчастливилось увидеть движение как действительно движение, он всё ещё пытался определить его исходя из бывших в его распоряжении понятий (λόγοι), из бытия и небытия, вместо того, чтобы показать, как это сделал Аристотель, что движение можно увидеть<sup>29</sup>, подойдя к нему наведением (ἐλαύωγή)<sup>30</sup>. [Но] вернёмся к тому, что речь — основная определённая самого присутствия<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Подробнее см.: (Heidegger, 2002, 321 (§ 28d)). Хайдеггер имеет в виду знаменитое аристотелевское определение движения (то есть любого рода изменения): действительность существующего в возможности, поскольку оно таково.

<sup>30</sup> Этот термин здесь не следует понимать в смысле эмпирической индукции, в каком он употребляется Аристотелем, напр., в «Топике» 1.12: «Наведение же есть восхождение от единичного к общему. Например, если кормчий, хорошо знающий свое дело,— лучший кормчий и точно так же правящий колесницей, хорошо знающий свое дело,— лучший, то и вообще хорошо знающий свое дело в каждой области — лучший» (Aristotle, 1978с, 105 a13–6) (пер. М. И. Иткина). Аристотелево определение движения, хотя и не выводимо из более общих принципов и, следовательно, может быть получено лишь «восхождением от единичного к общему», не может быть, тем не менее, получено индукцией как абстрагированием того, что является общим для многих разных видов движения. Но во «Второй Аналитике», как отмечает Хайдеггер, ἐλαύωγή означает усмотрение аксиом науки, прежде всего — математики (Aristotle, 1978d, 71 а6; Heidegger, 1992b, 35–36); смысл именно такого рода феноменологического усмотрения, восхождения от единичного, например, случая переработки куска дерева в изделие, к сущности движения вообще, он и хочет зарезервировать за этим термином. Ср.: „ein direkten Hinführen zu [...] (ἐλαύωγή) (nicht Induktion)“ (Heidegger, 2016, 78).

<sup>31</sup> Речевая определённая человеческого существования здесь Хайдеггером ещё недостаточно выявлена в своей феноменологической основе. Ведь если «речью» называть, как принято, пользование имеющимися в языке словами по имеющимся в нём правилам, то получится, что онтологически первичен язык, а речь производна от него. Но очевидно, что язык — продукт деятельности человеческого духа, которая, будучи до-вербальной, и является, тем не менее, «речевой» в первичном смысле. Именно такую деятельность назовёт Хайдеггер «речью» (так интерпретируя λόγοις) в «Бытии и времени»: «Речь есть артикуляция понятности. Она уже лежит поэтому в основании толкования и высказывания. Артикулируемое в толковании, исходное стало быть уже в речи, мы назвали смыслом. Членораздельное в речевой артикуляции как таковой мы назовем целым значений [...] Значимое целое понятности берет слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются значениями. [...] Вне-выговоренность речи есть язык. Эта словесная целость [...] обнаружима в качестве внутримирно сущего наподобие подручного» (Heidegger, 1997, § 34). Первичный смысл «коммуникативной» функции речи, впрочем, выявляется Хайдеггером уже осенью 1924): «Так общением речь окажется именно, если обратить внимание на ближайший образ бытия присутствия. Только сообщение не должно пониматься при этом как передача — подобно транспортировке познаний изнутри одного субъекта вовнутрь другого. Сообщение как обговаривание-друг-с-другом — это способ, которым “мы” делим мир, которым озабочиваемся, с другими и “сообща” его имеем» (Heidegger, 2004, 30).

Внутри этой речи<sup>32</sup> есть выдающаяся возможность, что некий λόγος станет истинным, — тот, что имеет характер давания-видеть (des Sehenslassen), ἀποφαίνεσθαι. И лишь тот λόγος [у которого есть эта возможность], говорит Аристотель, λόγος ἀποφαντικός, имеет [такой характер], то есть даёт увидеть. Этот λόγος — тот самый, что в некоем первичном смысле жизнедеятелен (lebendig) в теоретическом познании, и, говорит [Аристотель], логос лишь тогда ἀποφαντικός, когда он носит характер истинствования; истинствовать называется у греков ἀληθεύειν. Логос, следовательно, если он должен быть таким, который даёт видеть действительность чисто, саму по себе<sup>33</sup>, должен быть таким, который освобождает действительность от сокрытия воззрением, — стало быть, тем самым, что существующее из этого сокрытия извлекает. Таково истинствование, основное поведение (Grundverhalten) человеческого присутствия. А с сокрытостью мы уже познакомились: это сокрытость воззрениями, в которых движется повседневная жизнь. Однако есть разные возможности прорыва этой — всегда, впрочем, лишь относительной — сокрытости мира. Сокрытость — как мира, так и человеческого присутствия — может быть тройкой. (Здесь я несколько выхожу за рамки Аристотеля, что мне хочется особо подчеркнуть, — при том, что я, всё же, использую основные аристотелевские понятия.) Во-первых, сокрытость воззрениями; во-вторых, просто сокрытость, соответствующая незнанию, незнакомству с какой-то областью бытия, которая впервые раскрывается (aufdeckt wird), делается видимой, — совлекается своих покровов (entdeckt wird), если воспользоваться добрым немецким выражением. В-третьих, [когда] открытое (entdeckt) уже однажды первично (ursprünglich), став однажды в собственном смысле собственностью познающего впервые (ursprünglich), в свой черёд опускается, становясь чем-то, всякому понятным, [бездумно] повторяющимся, — тем, что всякий твердит другому со значением. Что было почерпнуто творчески<sup>34</sup> в своём истоке (ursprünglich), лишается связи с ним (wird entwurzelt), теряет под собой почву, но так, что сохраняет в дальнейшем господство в качестве познания, имеет, как мы говорим, общеобязательную значимость. Причём мы видим, что фактор (das Moment) «значимости» не имеет отношения к истине. Это опаснейший модус сокрытости,

<sup>32</sup> То есть в рамках говорильни.

<sup>33</sup> То есть, как видно из дальнейшего, без примеси наносной банальности общих мест; но не безотносительно вообще присутствия человека (как претендует раскрывать действительность современное естествознание).

<sup>34</sup> У глагола schöpfen два значения: «черпать» и «творить»; второе (устаревшее) — из-за смешения с schaffen.

поскольку, давая видеть лишь само-собой-разумеющееся, она [таким образом] заверяет ненужность вопрошания. Опаснейший, [поскольку] заслоняет присутствие и человека, как и бытие мира. Есть [и] три основных модуса, в которых присутствие может быть истинным, то есть сокрытость мира — *раскрыта* (aufdeckt)<sup>35</sup>. Так уже выясняется, что истинствование, выходит, есть возможный модус бытия самого человеческого присутствия и, точнее сказать, отнюдь не возможность логоса как такового<sup>36</sup>. Но ἀληθεύειν, раскрытие сокрытого, может осуществляться в речи (логосе)<sup>37</sup>; и когда речь такова, что она даёт [нечто] видеть, в ней проявляются<sup>38</sup> две основные возможности: во-первых, утверждение (κατάφασις), затем отрицание (ἀπόφασις)<sup>39</sup>. Всякая дающая видеть речь, во-первых, такова, что *вы*(с)казывает (ausspricht) что-то как что-то<sup>40</sup> (κατάφασις), либо [во-вторых] такова, что в ней вещи в чём-то *отказываются*, о ней что-то *отрицается* (ἀπόφασις)<sup>41</sup>. (Пример, приведённый на доске). Даже отрицание является даванием-увидеть, и Аристотель был первым, кто про отрицание действительно что-то понял (что перенял затем в определённом техническом смысле Гегель). Теперь наша задача — подробнее рассмотреть, на чём основывается истинствование человеческого присутствия, и как Аристотель на этот счёт вообще высказывается. Он говорит, что истинствование, τὸ ἀληθεύειν, — это некая расположенность, склад души, ἔξις. Склад (ἔξις) — от ἔχειν (иметь):

<sup>35</sup> Эти три модуса перечислены Хайдеггером в сохранившейся рукописи наброска к планировавшемуся ранее докладу на ту же тему: «1. Первично-артикулирующее раскрытие (vorbrechendes Erschließen) существующего [следуя] путеводной нити господствующих воззрений о нём, в которых часто заключено (beschlossen) что-то из подлинно усмотренного. 2. Открывающее вторжение (aufschließendes Vordringen) в области бытия, до сих пор вообще сокрытые (verborgenen). 3. Борьба против говорильни, которая выдает себя за открывающее и знающую» (Heidegger, 2016, 67).

<sup>36</sup> Как показано далее, «истинствует», по Аристотелю, не логос, но душа.

<sup>37</sup> То есть в речи (логосе) как деятельности (или модусе бытия) души (ср. предыдущее примечание).

<sup>38</sup> Читаю ‚sich‘ вместо ‚sie‘ в машинописи.

<sup>39</sup> См.: (Aristotle, 1978a, 17 a8–9). Указанными двумя возможностями исчерпываются все формы простых (= не составных) суждений (Aristotle, 1978a, 20–21).

<sup>40</sup> А именно — как то, чем первое в своей не-сокрытости является. Русский язык, в котором глаголом-связкой является «являться», этим указывает как нельзя более точно на феноменологическую основу предикации.

<sup>41</sup> Термин ἀπόφασις мог быть изобретён Аристотелем для того, чтобы маркировать отличие суждения вообще от отрицания как его частного случая — ввиду того, что термин ἀπόφασις, значивший у Платона «отрицание», употреблялся во время Аристотеля и в значении «суждение» (оба смысла есть у глагола ἀλόφημι).

нечто, что сама души при себе имеет, чем она располагает. Душа, значит, располагает определёнными возможностями раскрытия мира, раскрытия также самого человеческого ведения жизни. Мы хотим рассмотреть различные возможности подробнее. Но прежде надо договориться о том, что значит для Аристотеля душа. Я могу обозначить это лишь в самых общих чертах. Для в собственном смысле понимания потребовалось бы излагать всю аристотелевскую онтологию. (Разъяснение о душе). Стало быть, — не какая-то субстанция или «энергия»<sup>42</sup>, не какой-то аппарат здесь функционирует; энтелехия — не затёртое понятие [введений] в Аристотеля, но понятие, в котором заключена вся его философия. Есть пять различных возможностей истинствования (ἀληθεύειν) (в греческом смысле раскрытия существующего)<sup>43</sup>. Уточним вопрос: как характеризует Аристотель эти пять различных модусов истинствования (ἀληθεύειν)? Какой путеводной нити следует он, различая их, каким критериям — устанавливая между ними определённую иерархию? Для начала кратко перечислим эти пять различных модусов<sup>44</sup>: ἐπιστήμη (знание); τέχνη (ремесло; причём, подчёркиваю, [здесь] это не означает орудование; τέχνη — один из способов истинствования и [соответственно] означает умение *ориентироваться* в том, *что касается* орудования)<sup>45</sup>; φρόνησις — [рассудительность, то есть] усмотрение, и лучше — проинтерпретированное уже как *осмотрительное* усмотрение. Четвёртый модус — σοφία, чистое понимание. Пятый — νοῦς, чистое видение, [вни-

<sup>42</sup> Разумеется, речь об «энергии» в нашем современном смысле, а не в смысле ἐνέργεια у Аристотеля, едва ли не взаимомоменяемого с «энтелехией».

<sup>43</sup> Как отмечает известная исследовательница Аристотеля, Сара Бродди, «“истина”, “истинный” и т. п. [здесь] означают не семантическое свойство пропозиции, но свойство, которое имеет ум (mind), когда он находится в наилучшем отношении к объектам той области, к которой обращается. Это странное представление о практической истине в этике Аристотеля центрально. Если Аристотелю не удастся сделать его убедительным, ему придётся отказаться либо от постулата, что истина является собственным делом разумной мысли, либо от догмата, что практическая мудрость является совершенством разума» (Broadie, 2002, 362). Это независимое (поскольку Бродди трудно заподозрить в хайдеггерианстве) свидетельство лишний раз подтверждает, что в понимании существа истины Хайдеггер основывается не столько на этимологии (да ещё и сомнительной) греческого слова, сколько на разработанном Аристотелем понятии об истине практической (которую, правда, Хайдеггер считает по отношению к теоретической первичной).

<sup>44</sup> См.: «Никомахова этика», 6.3 (Aristotle, 1984, 1139 b15 ff.).

<sup>45</sup> В понятие τέχνη входит не только искусность в производстве (ποίησις) того или иного рода артефактов (то есть вещей искусственных, в отличие от естественных), но и, напр., медицина — искусство производить в человеке нечто естественное для него, а именно — здоровье.

мание] (Vernehmen)<sup>46</sup>. Чтобы сразу же наперёд кратко охарактеризовать как «путеводную нить» последний: чистое внимание (νοῦς), говорит Аристотель, дано людям лишь в определённых границах. *Человеческий* νοῦς [(то есть, в традиционном русском переводе, ум)] — это διανοεῖν<sup>47</sup> («разум»<sup>48</sup>); его характеризует [приставка] δια-, поскольку определяется он через способ бытия (Seinsart) человека, а именно — логос<sup>49</sup>, стало быть — через рассмотрение [в речи чего-то] в качестве чего-то (ansprechen als etwas)<sup>50</sup>. Но чисто внимать — для этого

<sup>46</sup> Ср.: «Νοῦς, [...] так же, как свет [...], обеспечивает [всякую] вообще видимость (Sicht), [даёт видеть] что-то [вообще] (ein Etwas), [обеспечивает всякое] “здесь” (ein “Da”）」 (Heidegger, 2005, 381). Таким образом уже осенью 1922 через осмысление того, что значит νοῦς у Аристотеля, намечается понимание связи нашего присутствия (Dasein) с тем просветом, в котором только и может являться существующее.

<sup>47</sup> Это утверждение, которое трудно было бы иначе не принять за приписывание Аристотелю кантианского отрицания интеллектуальной интуиции, Хайдеггер существенно уточняет ниже.

<sup>48</sup> В русской философской номенклатуре, возможно не без влияния немецкого „Verstand“ (рассудок) vs. „Vernunft“ (разум), διάνοια соответствует «рассудку»; но при таком переводе терялось бы из виду родство этой способности с той, которая в греческом обозначается как νοῦς.

<sup>49</sup> Ср. более нюансированное развитие той же темы в GA19: «Аристотель напоминает, что ἐπιστήμη — как и φρόνησις, и σοφία — сопряжено со словом (μετὰ λόγου [1140 b33] ist). Мы увидим, что истинствование (ἀληθεύειν) ума (des νοῦς) в действительности бессловесно (ἄνευ λόγου ist), поскольку λόγος понимают как κατάφασις и ἀπόφασις. У ума в качестве чистого ума, если хотим его понять как словесный (μετὰ λόγου), λόγος совершенно своеобразный, не κατάφασις и ἀπόφασις. Предварительно скажем, что ум как таковой не является бытийной возможностью человека. Но поскольку человеческое присутствие характеризуется “имением-в-виду (Vermeinen)” и вниманием (Vernehmen), ум в человеческом присутствии всё же можно обнаружить. Этот ум Аристотель называет “ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς” [De An. III, 4; 429a22 sqq.: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή)]; “так называемый” ум, надо полагать, означает: ум в несобственном смысле (uneigentliche νοῦς). Этот ум (νοῦς) в человеческой душе — не какое-то νοεῖν, простое видение, но διανοεῖν, поскольку человеческая душа определена через слово (λόγος). На основе слова, через рассмотрение [в речи чего-то] в качестве чего-то (ansprechen als etwas), νοεῖν превращается διανοεῖν. Кроме ума, не остаётся никакого способа истинствования, который был бы в собственном смысле истинным доступом к началам (ἀληθεύειν der ἀρχαί)» (Heidegger, 1992b, 59). Если исходить из того, что Хайдеггер в этом рассуждении последователен, последнее предложение придётся понять в том смысле, что νοῦς, по Аристотелю, постигает «начала» (напр., аксиомы математики) — и вообще что-либо «наведением» (ἐπαγωγή) — не как таковой, а лишь в режиме διάνοια, то есть — μετὰ λόγου.

<sup>50</sup> Ср.: «λόγος, λέγειν есть способ исполнения νοεῖν и как таковой есть διανοεῖσθαι, демонтирующее (zermeinendes) внятие (Vernehmen): некая διαίρεσις [“диэреза, разъятие”]» (Heidegger, 2005, 380) (пер. Н. А. Артеменко, с изм.). Здесь (осень 1922) уже намечена интерпретация логоса как артикуляции, которая ляжет в основу понимания «речи» как экзистенциала в § 34 «Бытия и времени» (Heidegger, 1997).

всё же нужно сперва прийти в определённое расположение [духа]<sup>51</sup>. (Правда, у человека есть и иное внятие, [чувственное]: αἴσθησις,<sup>52</sup>) Исторически, позволю себе вам напомнить, эти четыре модуса<sup>53</sup> были до Аристотеля между собою перемешаны. Даже Платон их ещё из этого смешения не выделил, поскольку у него не было путеводной нити, чтобы увидеть и различить их по-настоящему<sup>54</sup>. Что это за «путеводная нить»? Не что иное, как само то, в качестве путе-

<sup>51</sup> Здесь Хайдеггер несколько неохотно признаёт, что, вопреки только что сказанному им же, вняtie простым действием ума, без дианоэтической артикуляции, бывает, по Аристотелю, дано и человеку. Оно, согласно хайдеггеровской трактовке Аристотеля, не может быть внятием «начал», совершающегося, как мы уже знаем, «наведением» (ἐλαύωγή) (поскольку последнее, как показано в предыдущем примечании, осуществимо, по Хайдеггеру, лишь в режиме διάνοια). Речь, следовательно, о чистом созерцании (θεωρία), о значении которого у Аристотеля Хайдеггер говорит далее в этом же докладе. Об упомянутом здесь необходимом для такого созерцания «расположении духа» (Befindlichkeit) он напишет в «Бытии и времени»: «...и самая чистая θεωρία тоже не оставила за спиной всякое настроение (Stimmung); и ее наблюдению то, что всего лишь налично, кажет себя в своем чистом виде только тогда, когда она в спокойном [ruhigen; выделено в оригинале] пребывании при [...], в ῥαστώνη и διαύωγή [ср.: Aristotle, 1976a, A2, 982 b22] способна дать ему настать для себя» (Heidegger, 1997, § 29). Ср. у Пушкина: «спокойствие [—] необходимое условие прекрасного».

<sup>52</sup> В «О душе» (Aristotle, 1976b, 427 b11–13) (это место уже приводилось выше в цитате из Хайдеггера), Аристотель говорит, что чувственное вняtie «всегда» (то есть необходимо) истинно (ἀεὶ ἀληθής) в том, что касается его собственной модальности (напр., для зрения это цвет); и тем не менее, среди пяти модусов истинствования, перечисленных в «Никомаховой этике», чувственного внятия нет (Aristotle, 1984, 6.3). Это может объясняться тем, что в указанном месте «О душе» эпитет «истинный» (ἀληθής) употреблён в расхожем, не собственно философском, смысле.

<sup>53</sup> «Четыре» — поскольку пятый, ум, был только что маргинализован, а далее в этом докладе его действие (ноэсис) будет фактически приписано софии.

<sup>54</sup> Как отмечает Броуди, Аристотель здесь «проводит различия, которые в западной мысли до него систематически не проводились. Что компетентность специалиста (τέχνη) — неподходящий пример для понимания практической мудрости (φρόνησις), не было с ходу очевидно для его аудитории. Что ни говори, а Сократ постоянно использовал в своих доводах именно эту аналогию. И Платон в “Государстве” всё запутал ещё больше. Мало того, что он ничтоже сумняшеся счёл мудрость тождественной искусству управления, которое он представлял как компетентность, требующую специальной подготовки. Он, вдобавок, настаивал, что эта подготовка включает овладение чистой математикой и астрономией, а также “диалектикой” — наукой, которая, согласно “Государству”, превосходит математику в ясности и вразумительности не меньше, чем математика превосходит в них эмпирические суждения о повседневном мире. Это подразумевает, что для практической мудрости необходим ум, поднаторевший в самых абстрактных и точных теоретических дисциплинах... Аристотель, похоже, был первым, кто стал учить, что практической мудрости абстрактно-теоретический разум не приносит. Вразрез с Платоном, который использовал термины φρόνησις и σοφία взаимозаменяемо, Аристотель делает их именами различных качеств и в извлечении на



водной нити, к чему они находятся в отношении: ἐπιστήμη и σοφία — к существующему, которое существует всегда; τέχνη и φρόνησις — к такому, которое может существовать и иначе. Итак: существующее, которое существует всегда, и существующее, которое может существовать иначе (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν)<sup>55</sup>. Но нам нельзя довольствоваться этими голыми результатами и полагать, что это нечто выдуманное — как современные философы что-то выдумывают и делают из этого систему. У греков гораздо лучшее чувство вещей (die Dinge), гораздо лучшая категория ближайше (nächst) данной действительности, чем у нас, с нашим «предметом», — [гораздо лучшее чувство] того, с чем мне приходится иметь дело в модусе первоочередного (nächsten) озабочивания. «Вещь» (πράγμα) обозначает у греков не субъекта и не объект, но первичную встречу (Zusammensein) с миром. Этих «вещей» (Dinge) когда-то не было, они сперва производятся (werden hergestellt) — из дерева. Дерево растёт в лесу. То, что уже заранее есть, называется подлежащим (ὑποκείμενον). Мне приходится просить вас не понимать эти вещи слишком примитивно. Итак: существующее, которое всегда уже есть. Вода, море, которые призваны сделать возможным судоходство — существующее, которое всегда уже есть заранее. Камни. То, что уже заранее есть, стало быть, не нуждается в том, чтобы быть произведённым. При этом надо заметить, как греки видели мир: землю — как диск, плавающий

---

свет различия между ними доходит до того, что может назвать [практическую] мудрость “противоположной [теоретическому] разуму [ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ («Никомахова этика» 6.8 [1142 a25])] [...] Это жёсткое различие [Аристотель, впрочем,] вводит на основе уже существовавшего: φρονεῖν обыкновенно значило быть сообразительным и в курсе того, что тебя касается; тогда как σοφός называли того, кто освоил какую-то область знания или метод. Противоположной φρόνησις была ἄνοια (“глупость”), софии — ἀμαθία (“невежество”))» (Broadie, 2002, 46–47, 87).

<sup>55</sup> Как отмечает Пьер Обенк, «это выражение может иметь два смысла: во-первых, оно означает, что вещь может стать иной, чем она есть; но оно означает также, что вещь, которая есть то, что она есть, могла бы прямо теперь (actuellement) быть иной, чем она есть. В первом смысле, это выражение означает вещи меняющиеся по отношению к неизменным; во втором оно соответствует нашему понятию контингентности, противопоставляемой необходимости. Похоже, Аристотель не всегда ясно различает эти два смысла» (Aubenque, 1963, 67 n.3). Ср.: (Heidegger, 1992b, 32) и (Aristotle, 1984, 1139 b21). Но Хайдеггер определённо имеет в виду первый из двух указанных Обенком смыслов: «То, что может существовать иначе, не является в строгом смысле известным. Ведь если то, что может существовать иначе, ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται (Aristotle, 1984, 1139 b21–22), “становится вне знания”, если я, значит, в настоящем не при нём, оно между тем может измениться. Я, тем не менее, держусь своего воззрения. Если [то, на что я держусь воззрения] теперь изменилось, то моё воззрение стало ложным. Знание, напротив, отличается тем, что и ἔξω τοῦ θεωρεῖν, вне взирания каждый раз в настоящем, я то существующее, что я знаю, всегда (immer) по-прежнему знаю. Ибо существующее, являющееся предметом знания, существует всегда» (Heidegger, 1992b, 32).

в воде, и над нею небосвод. Это различие, стало быть, получено из самого мира<sup>56</sup>. К таким вот вещам (Dingen), которые преходящи, принадлежит и человеческое присутствие. Человеческое присутствие начинается, продолжается, уходит; значит и то, что в качестве человеческого присутствия существует, попадает в область того, что может существовать иначе. Потому-то и φρόνησις — один из тех модусов <истинствования>, что относятся к существующему, которое может существовать иначе. Итак, у нас есть различие: σοφία и ἐπιστήμη имеют дело с тем существующим, что есть всегда; τέχνη и φρόνησις — с тем существующим, что может существовать иначе. Τέχνη имеет дело с существующим [в составе] мира, с составляющей окружающий мир предметностью; φρόνησις — с самим человеческим присутствием. Так отнесённые к этим определённым регионам бытия, эти модусы истинствования (ἀληθεύειν) являются теперь возможностями присутствия раскрывать мир. Далее, эти четыре модуса истинствования Аристотель не просто рядопологает, но исследует теперь подробнее их структуру, и притом — следуя, в качестве путеводной нити, определённому критерию, и притом такому, который обязывает его увидеть, что два [из них] являются наилучшими складами [души], βέλτισται ἔξεις. Τέχνη и ἐπιστήμη не дают видеть существующее в полноте его существования; и нам надо увидеть, почему Аристотель может утверждать, что τέχνη, как умение ориентироваться в орудовании, не делает существующее [которым орудуют] (ihr Seiendes) в собственном смысле наличным<sup>57</sup>, собственно, не извлекает<sup>58</sup> его из его сокрытия. Истинствование (ἀληθεύειν) означает способ бытия присутствия<sup>59</sup> — такой, что присутствие раскрывает бытие и в раскрытости удерживает. Истинствование: установка на то (Gestelltsein da zu), — что и называется «знать» (ἐπίστασθαι), то есть быть так на-ставленным (Gestelltsein), [ἐπί + ἴστασθαι], — чтобы [бытие] видеть. «Быть» означает для греков, далее, не что иное, как быть в наличии (anwesend sein). Сущность (οὐσία) означает в то же время имущество, хозяйство, — наилучший перевод: «имение» (Anwesen), — стало быть, хутора и тому подобное, — что имеется непосредственно у меня в распоряжении, что само собою налицо (da ist). [И раз] «быть» означает для греков быть в наличии, «есть» в собственном смысле то, что всегда налицо, чего никогда не может не быть. Итак, наивысший модус бытия состоит в чистейшем

<sup>56</sup> То есть различие между неизменным и преходящим.

<sup>57</sup> 'Present' в машинописи — перескок на английский? французский?

<sup>58</sup> Читаю ‚nimmt‘ вместо ‚nennt‘ в машинописи.

<sup>59</sup> В оригинале ‚eine Seinsweise des Daseins‘, что можно понять (если читать не в хайдеггеровском, а в чисто аристотелевском регистре) и как «один из способов бытия присутствия».

просто-наличии (*Anwesenheit schlechthin*). Это значит однако, что существующее, которое существует так, никогда не было несуществующим, но всегда уже было, — всегда уже таким, каким оно является (*da ist*). Это означает завершение (*τέλος*). *Τέλος* и *ἀρχή* (начало) даны одновременно. Поэтому действительно раскрывающим будет лишь раскрывание, которое показывает и удерживает существующее в обеих этих [его] определённых. При производстве чего-либо, — например, топора из железа, — тем, что уже существует (*da ist*), является железо. То, стало быть, что уже доступно, уже заранее есть, не нуждаясь в том, чтобы быть произведённым: под-лежащее (*ὑποκειμενον*) — то, что с точки зрения производства всегда уже есть (*da ist*) заранее. Эта уже-наличность — характерная черта *ἀρχή*. Далее, что касается *τέχνη*, Аристотель проводит весьма примечательный анализ, в котором показывает, как *τέχνη* не делает свой предмет в собственном смысле постижимым (*fassbar*). Возьмём простой пример. Башмачник хочет сделать башмак. Подступ к этому производству, руководствующемуся умением ориентироваться, состоит в предвосхищении внешнего вида башмака. [Башмачник] получает заказ, то есть должен наперёд представить себе, как башмак выглядит. Исходя из этого, он определяет тип кожи. На усмотренный заранее внешний вид ориентируется орудование, [посредством которого] изготавливается изделие (*ἔργον*). Этот заранее усмотренный и удерживаемый вид вещи (*des Dinges*) есть её *εἶδος*. Таков смысл платоновский «идеи». Она, стало быть, не является чем-то свалившимся с неба. Но примечательно вот что: у башмачника, значит, есть *ἀρχή*<sup>60</sup>; а принадлежит ли ему *τέλος*, завершение (*das Ende*) производства? *Τέλος* — это не цель (*das Ziel*)<sup>61</sup>, но завершение производ-

<sup>60</sup> То есть «формальная причина» вещи, её «идея».

<sup>61</sup> То есть, в данном случае, напр., получение прибыли от продажи башмака. Как отмечает Дэвид Седли: «Когда Эпикур называет здоровье и безмятежность “телосом блаженной жизни”, он имеет в виду полноту ее реализации, а не цель, которая в ней ставится. Великий диалог Цицерона [...] называется *De finibus bonorum et malorum* — опять, несомненно, имеется в виду этический *τέλος*, но правильный перевод — “полнота реализации”, а не “цель” (дурное [= то, чего стремятся избегать] не является целью, но вполне реализуемо)» (Sedley, 1999, 321). Уже Р.Онианс, пытаясь вывести «различные употребления термина *τέλος* [...] из единого понятийного корня», предположил, что «изначально *τέλος* означал круг, венец или ленту, которые надевали на человека высшие силы или его собратья, и одновременно — жребий или должность, событие или длительную деятельность, выражением которых была эта лента [и т. п.]. [...] Так, *στέφανος* (венец)... надевался на жертву, которую должны были заклать, и делал ее священной; [он] надевался на проходящего инициацию и придавал ему новый статус. [...] Инициация — например, получение телоса брака — воспринималась как перемена жребия [...] Отличительным признаком, общим для должностных лиц в Греции, — разного рода архонтов и др., — было ношение ленты или венца (короны). [...] Корона и теперь символ царской власти. [...] Подобно телосу, получаемому в инициации,

ства, [то есть] башмак. Однако, говорит Аристотель, башмак не принадлежит уже башмачнику как башмачнику, но смысл (der Sinn) башмака в том, чтобы быть предметом пользования<sup>62</sup>.

Своеобразие φρόνησις, напротив, в том, что она раскрывает и удерживает как ἀρχή, так и τέλος<sup>63</sup>. Её предмет — πρακτόν (возможный поступок). В поступке (Handlung) — а точнее, в решении (Entschluss) — я предвосхищаю ἀρχή<sup>64</sup>. Я решаю порадовать друга чем-то по случаю его дня рождения, или помочь ему в каком-то вопросе, который может быть и не практического свойства, может быть нравственной природы. Удобный для этого момент (καιρός) усматривается в прикидке (Überlegung). Обстоятельства действия (des Handelns) раскрываются осмотрительностью, ведомой благим [характером дела] (ἀγαθόν), на которое я решился. [Завершающим] разрешением решительного прикидывания (der Schluss des entschlossenen Überlegens) является само действие<sup>65</sup>. Само

---

это некий поворот судьбы [...] [Так] τέλος мог быть истолкован и переосмыслен как “реализация”, “свершение / завершение”, а таким образом, и “конец / цель”» (Onians, 1951, 463, 450, 458–459, 461).

<sup>62</sup> Этой ущербности ремесла/искусства аналогична ущербность познания/науки. Ср.: «Знание (ἐπιστήμη) как демонстрация (ἀπόδειξις) всегда исходит из некоторых предпосылок (etwas vorausgesetzt), и эти предпосылки [то есть определения и аксиомы] являются для него именно началами; оно само их собственно не открывает... Поскольку τέλος (“завершение, конец”) имеет тот же, что и ἀρχή (“начало”), онтологический характер, а именно — является пределом (πέρας) [ср. др.-русс. “конъ”, от которого и “конец”, и “искони” — А. Ш.], — τέλος же искусства (τέχνη) в нём как раз не сохраняется (nicht verwahrt wird), τέχνη стоит к своей [области] существующего ровно в том же отношении, что ἐπιστήμη — к своей» (Heidegger, 1992b, 37, 44).

<sup>63</sup> Это аристотелевское различие поэзиса и праксиса, из которого здесь исходит Хайдеггер (и на котором основывается либерализм, с его этикой самореализации, то есть самоценной деятельности, эвпраксии), отрицает Гегель, настаивая, что всякий праксис уже, тем самым, и поэзис: всякое моё деяние, поступок — произведение для другого (см. «Феноменологию духа», раздел «Духовное животное царство»).

<sup>64</sup> Вероятно, оговорка; имеется в виду τέλος (ср. следующее примечание).

<sup>65</sup> Ср. более ясное изложение в GA18: «Я хочу сделать своему другу подарок, доставить ему радость, это τέλος: радость. Этот τέλος предвосхищен. “Предвосхищением” телоса, [то есть] “завершения” (das Ende) поступка (πρᾶξις), является предпочтение (προαίρεσις). Если я этого хочу, если этому надлежит [исполниться, то есть] быть приведённым к завершению, если другому надлежит обрадоваться, что тогда? Теперь начинается прикидывание. Как [именно] тому, кто имеется в виду, доставить радость? Прикидывание в итоге даёт: я хочу ему подарить книгу. В этом прикидывании моё присутствие ориентируется тогда (in diesem Augenblick) в этом предпочтении (in dieser προαίρεσις). Кругозор (der Umblick), в котором прикидывание движется, держит его мир открытым (hat seine Welt da). Я, в итоге, иду к книготорговцу, причём ко вполне определённом, чтобы скоро получить книгу, чтобы [моя]

это действие, однако, является не чем-либо, что отличалось бы по способу бытия от осмотрительного усмотрения (φρόνησις), но бытием самого прикидывающего. Поэтому φρόνησις имеет ἀρχή и τέλος в подвластной ей области раскрытия. Благо не показывается (ἀγαθὸν οὐ φαίνεται) никому, кроме всерьёз к нему стремящихся. Знание (ἐπιστήμη) находится в отношении к существующему, которое есть всегда, и лишь *если* такое отношение возможно, есть вообще возможность знания. Основополагающая для греческой философии предпосылка (Grundvoraussetzung), — что знание возможно, — является допущением (Voraussetzung), что есть существующее, которое существует всегда. Соответственно, в качестве отрешённой поставленности (ein absolutes Gestelltsein)<sup>66</sup> перед существующим, знание обусловлено предпосылкой, что существующее это должно быть всегда таким, какое оно есть, и это существующее было грекам прежде всего знакомо в качестве математического. Только при таком допущении [у нас] есть (gibt es) то, чему возможно учиться и учить. То, чему возможно учить, [называется] «наукой» (μάθημα); то есть [математика] — наука, которая занимается тем, чему возможно учить по преимуществу (schlechthin). Но эта наука такова, что пользуется аксиомами. Для математика в качестве такового они закрыты; у него (как у математика) нет возможности делать аксиомы (как [именно] аксиомы) очевидными; нелепо полагать, будто аксиоматику можно продвигать математическими методами<sup>67</sup>. Только то истинствование, которое Аристотель обозначает как σοφία (чистое понимание), даёт существующему стать очевидным в его приснобытии (Immersein), — как то, чем оно уже всегда (immer) наперёд является. Однако для этого необходимо теперь, чтобы у чистого понимания был своеобразный, контрастирующий с ранее [рассмотрен-

---

озабоченность радостью как телосом была приведена этим к завершению» (Heidegger, 2002, 59–60).

<sup>66</sup> Ср. выше этимологизирующую интерпретацию глагола ἐπίστασθαι («знать») в смысле «на-ставленности» (ἐπί + ἵστασθαι, Gestelltsein). Греческий глагол мог изначально означать «стояние над» той или иной областью занятий, «владение» ею (в смысле know-how); ср. значения глагола ἐπίστασθαι, состоящего из тех же корней и приставки.

<sup>67</sup> В GA19 Хайдеггер раскрывает этот тезис подробнее и отвечает на напрашивающееся возражение: «Сам математик не делает аксиомы предметом дискуссии, он с ними работает. В современную математику, правда, входит и аксиоматика. Однако мы видим, что математики и аксиоматикой занимаются математически. Они пытаются доказывать аксиомы путём дедукции и через теорию отношений, то есть путём, почвой которого являются тоже аксиомы. Но так сами аксиомы не прояснишь. Прояснять то, что уже наперёд хорошо знакомо — дело, скорее, наведения (ἐλαύωσή); того способа, каким проясняет простое взирание» (Heidegger, 1992b, 36). Это же, очевидно, относится к определениям, причём не только математики, но и физики, как, например, аристотелевское определение движения.

ным], способ исполнения, а именно, [контрастирующий с тем, что] вы слышали про логос, это касание [в разговоре], рассмотрение [в речи] чего-то в качестве чего-то<sup>68</sup>. Ведь если теперь должно раскрываться какое-то начало (ἀρχή), то есть нечто, по [роду] своего бытия не восходящее далее к чему-либо лежащему за ним, уже существующему там (Daseiendes), — стало быть, нечто, что я не могу больше рассматривать в речи в качестве иного, — то отказывает тот модус [истинствования], что доступен (erschlossen) нам в логосе: рассмотрение в речи [чего-то] в качестве чего-то. Поэтому, говорит Аристотель, в области, в которой философское исследование является собственно исследованием, оно является ноэсисом, вниманием, [то есть] простым (schlichtes), бессловесным (ἄνευ λόγου)<sup>69</sup>, внятием вещей (der Sachen). Этот основной способ раскрытия присутствия<sup>70</sup> дан в софии; и этот способ [раскрытия] является наивысшей бытийной возможностью самого человека<sup>71</sup>. Это удивительно, и даже для самого

<sup>68</sup> По-русски мы говорим о существующем в качестве чего-то как о «являющемся» этим. Русский язык таким образом (единственный, сколько мне известно) говорит (вполне по-хайдеггеровски!), что суждение указывает на не-сокрытость того, о чём оно (что он называет «под-лежащим»).

<sup>69</sup> Выражение ἄνευ λόγου самим Аристотелем и, — как показывает беглый поиск по TLG, — вообще античными авторами (включая претендующих, как Плотин, подниматься выше не только дианоии, но и ноэсиса, с его двойцей усмотрения/усматриваемого), использовалось для характеристики исключительно недочеловеческих форм существования. Что не удивительно, так как бессловесность для грека имела коннотацию неразумности, которая в силу своей уничижительности делала эту характеристику не приложимой к наивысшей реализации человека, каковой, по Аристотелю, является софийная, созерцательная жизнь. В «Никомаховой этике» 6.8 (Aristotle, 1984, 1142 a25–6), правда, сказано что «ум [есть способность постижения] определений, у которых нет логоса» (ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος), но под «логосом» здесь явно имеется в виду не вообще всякая речь (так как постигаемые умным «наведением» определения членораздельно выразимы), но частный случай употребления её, а именно, логическое доказательство. Гадамер (Gadamer, 1998, 45), впрочем, трактует в приведённой цитате ὄροι не как «определения», а как «пределы, границы», вернее, «предельные вопросы» (Grenzfragen), до которых доходит лишь разум (Vernunft), но никоим образом не мышление (Denken), не логос. Последний термин Гадамер оставляет без перевода, однако из контекста понятно, что и для него в этом месте «логос» имеет смысл логического доказательства. Хайдеггер же, взяв «логос» изначально широко, как речь (позже он истолкует его и шире — как вообще всякую артикулированность смысла; см. (Heidegger, 1997, § 34)), выражением ἄνευ λόγου отмечает, что, по Аристотелю, чистый ноэсис, напротив, происходит без какой-либо артикуляции, сразу, «без разговоров», в абсолютном молчании, и без безмолвной даже «беседы души с самой собой». Нечто сходное в нашем современном языке называется «инсайтом».

<sup>70</sup> Генитив субъекта.

<sup>71</sup> То есть и человека тоже, а не исключительно Бога — вопреки, казалось бы, тому, что говорит о «созерцательной жизни» Аристотель в «Никомаховой этике», 10.7: «Подобная жизнь

Аристотеля не является чем-то само собой разумеющимся, не нуждающимся в объяснении. Первым делом (zunächst) ведь скажут, что раскрытие, относящееся к самому человеку — это всё же осмотнительное усмотрение (φρόνησις). Нет, говорит Аристотель, в собственном смысле видение — это созерцание (θεωρεῖν), то есть такая наставленность существующим (des Seienden), которая является наставленностью на (zum) существующее всегда. Этимология θεωρεῖν: θεωρός (зритель) — посетитель праздника<sup>72</sup>, он идёт на зрелище и он весь — зрение (rein Auge ist)<sup>73</sup>; я могу вам это показать лишь в самых [общих и] грубых

---

будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью. Нет, не нужно [следовать] увещаниям “человеку разуметь (φρονεῖν) человеческое” и “смертному — смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (ἀθανατίζεῖν) и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе...» (Aristotle, 1984, 1177 b26–35). Впрочем, Аристотель добавляет: «Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе]» (Aristotle, 1984, 1178 a2–4). Выходит, что «сам человек» в человеке — это, строго говоря, не человек, а Бог; Хайдеггер, сознательно или нет, передаёт эту мысль Аристотеля во всей её парадоксальности.

<sup>72</sup> Праздник, праздность, досуг (σχολή) — ситуация, когда «житейские попечения» отложены и, по слову поэта, «забот спадает бремя». Начиная с Аристотеля считалось, что с этого начинается собственно человеческое в человеке — то, что возвышает его над животным и, стало быть, первично в нём, как первое проявление жизни его собственного естества; что τέλος (полнота реализации) человека как такового — жизнь созерцательная, в которой он уподобляется Богу. Ср. предыдущее примечание, а также «Метафизику», 1.2: «Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же, как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя. Поэтому и обладание ею можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей, ибо во многих отношениях природа людей рабская» (Aristotle, 1976a, 982 b20–31) (пер. А. В. Кубицкого).

<sup>73</sup> В рамках этой же парадигмы остаётся, по сути, ещё и Гуссерль. Но Хайдеггер ближе к марксистской точке зрения, согласно которой человека делает таковым не созерцание (удел ставшего над природой господина; ср. предыдущее примечание), а труд, работа (удел раба, в смысле известной гегелевской диалектической диады). Поэтому «мир труда», как Хайдеггер его назовёт позднее (Heidegger, 1994, 258, § 23.b), у него не только онтически, но и онтологически первичен по отношению к миру отдыха. Я оставляю здесь открытым вопрос, под-

чертах, не вдаваясь в тонкости понятийного и категориального анализа. [Аристотель] говорит о [различии между] βαδίειν и νοεῖν («ходить» и «внимать»), βεβᾶδικα и νενόηκα («я [уже] прошёлся» и «я [уже] внял»). Я иду, гуляю, я сходил на прогулку; если я её совершил, я уже больше не иду. В случае с νοεῖν / νενόηκα, напротив: видит, увидел, и лишь если увидел, собственно по-настоящему видит<sup>74</sup>. Стоит мне завершить маршрут, и я [по нему] больше не иду<sup>75</sup>. Напротив, я вполне вижу, лишь когда я [уже] увидел<sup>76</sup>.

падает ли Хайдеггер, утверждая в устройении человека примат «труда», под обвинение в сведении всей сферы по-аристотелевски понимаемого праксиса к производству, адресованное Арндт Марксу (Arendt, 1958, 86–89). «Поздний» Хайдеггер увидит в беспредельном господстве установки на «делание» (Machenschaft) определяющую черту нашей «технологической» эпохи (Heidegger, 2003, 108, § 51); в его противостоянии духу времени место «решимости» (как радикальной индивидуации «заботы») заступает «отрешённость» (Gelassenheit).

<sup>74</sup> Выжимка из известного рассуждения Аристотеля: «Ни одно из деяний (πράξεων), имеющих предел (πέρας), не есть конечная цель (или завершение) (τέλος), а все они направлены на завершение; каково, напр., похудание; [...] но если в движении заключена его конечная цель (то есть завершение), то оно и есть [завершенное] деяние. Так, напр., человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился, или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. Иначе деяние это уже должно было бы когда-нибудь прекратиться, так, как когда человек худеет; здесь это не так, а, [например], он живет — и уже жил. Поэтому первые надо называть движениями, вторые — действиями (ἐνεργείας). Ведь всякое движение незавершенно — похудание, учение, ходьба, строительство; это, разумеется, движения, и именно незавершенные. Ибо неверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник, или двигается и уже подвинулся, — все это разное, и также разное “движет” и “подвинул”. Но одно и то же существо в то же время увидело и видит, а также думает и подумало. Так вот, такое деяние я называю действием, а то — движением» (Aristotle, 1976a, 9.6, 1048 b18–35) (пер. А. В. Кубицкого, с изм.).

<sup>75</sup> Аллегория человеческой жизни как никогда для себя не завершённой, в отличие от жизни Бога. В качестве именно таковой человеческая жизнь была, под разными именами, постоянной темой Хайдеггера на пути к «Бытию и времени»: GA56/57: (весна 1919) «историческое Я», (лето 1919) «ситуационное Я (das Situations-Ich)»; GA58: (зима 1919/20) «(наша) фактическая жизнь»; GA62: (осень 1922) «человеческое существование» (das menschliche Dasein); GA63: (лето 1923) «фактичность», «собственное существование» (das eigene Dasein).

<sup>76</sup> Ср. рассмотрение этой темы в: «Всякое движение — как βάδις εἰς τέλος — бытие-на-пути-к — согласно своему смыслу есть еще-не-достигнутость своего “куда” (ihres Worauf); оно “есть” как именно приближение к тому (Zugehen darauf): обучение, нахождение-в-пути (Gehen), строительство дома; это нахождение-в-пути в своем бытийном характере принципиально отлично от бытия-прошедшим-[путь] (Gegangensein): ἔτερον, καὶ κινεῖ καὶ κекίνηκεν (Met. Θ 6, 1048 b32 sq.). Напротив, увиденность (Gesehenhaben) одномоментна с видением (Sehen); он увидел (hat gesehen) — имеет в видимости ([hat] in Sicht), — лишь поскольку смотрит, он внял уже как раз во внимании, νοεῖ καὶ νενόηκεν (ib. b34). Такая подвижность



Как видите, о «соответствии» мышления бытию никакой речи нет, это слово просто не встречается. Откуда взялась эта замечательная традиция, что истина будто бы является соответствием мышления бытию? Если мы обрели адекватное понимание того, что говорит Аристотель, то тем самым у нас есть понимание и [этой] традиции. Связано это с тем, что в интерпретации Аристотеля исходят из говорильни. Не из человеческого поведения и человеческого бытия как первичного бытия в мире и раскрытия мира исходя из этого бытия, но из выговоренного предложения. Исходят из выговоренного и [бездумно] повторённого, из того, что известно и повторяется всяким как имеющее значимость (*im Sinne des Gültigen*). Если за предложение берутся так, как если бы это был кусочек мела, то есть уже нечто беспочвенное, лишённое собственного места, и говорят, что предложение состоит из субъекта и предиката, и если так говорящие — философы, то они говорят: в субъекте<sup>77</sup> — представление, и в предикате — представление, и связка — представление, но представления — это [некие] переживания, а переживания, далее — нечто субъективное, [наблюдающееся] в [их] субъекте, объект же — вне; как [тогда] добирается субъект до объекта? Исходят из того, что логос наличествует в качестве куска мира, что он является чем-то, что случается в мире, что считается извне и всего лишь обсуждается<sup>78</sup>.

Присутствие означает бытие в мире, вот наш фундаментальный вывод (*Befund*). Нет сперва (*zunächst*) ни субъекта, который заключён для себя самого в футляре, ни объекта снаружи, но фундаментальный вывод: бытие в каком-то мире (*in einer Welt*). Здесь встаёт задача определить это присутствие как бытие в мире точно так же онтологически, как греки определили бытие *мира*. Собственно, можно показать, что все основные понятия греческой онтологии — это понятия, взятые у бытия мира. Если христианское богословие сделало этот инвентарь своим достоянием для того, чтобы<sup>79</sup> определять им бытие Божие, то оказывается (и может быть чётко разъяснено путём радикальной критики), что

---

есть бытие в сохраняющем временении как временящее сохранение (ἄμα τὸ αὐτό, ib. b33; ср. Met. Θ 6). Только νόησις как чистое θεωρεῖν удовлетворяет наивысшей идее чистой подвижности. Собственное [или подлинное] (*eigentliches*) бытие человека временит себя в чистом исполнении софии как в беспечном, имеющем-[свободное]-время (*zeithabenden*) [то есть досуг] (*σχολή*), чисто внимающем пребывании-при (*Verweilen bei*) началах (*ἀρχαί*) всегда существующего» (Heidegger, 2005, 386) (пер. Н. А. Артеменко, с изм.).

<sup>77</sup> В субъекте, разумеется, грамматическом, то есть — подлежащем.

<sup>78</sup> Для Хайдеггера логос существует лишь в качестве речевого акта, то есть — способа бытия присутствия как его «бытия-в-мире».

<sup>79</sup> Читаю ‚um‘ вместо ‚und‘ в машинописи.

об одной реальности (Wirklichkeit) здесь говорится таким способом и в таких категориях, которые все взяты у другой реальности и перенесены на существующее, у которого наверно всё же иной способ существования (Existenzart), чем у солнца и вечно вращающегося неба. Мы поставлены перед огромной задачей создания онтологии присутствия в противовес онтологии мира, и нам непозволительно думать, что эта задача становится для нас легче, чем она оказалась для греков, — нам, которые стоят [перед ней] внутри совершенно другой традиции. Поэтому нужна радикальная критика, и прежде всего надо заново узнать, как выглядит настоящее философское исследование, причём узнать у греков. Греки подали нам пример этого. Нет нужды брать греков с собой. Наш результат будет, возможно, совсем иным, но основной модус философского исследования тот же. Для этого основного модуса философского исследования у нас есть сегодня возможность, которую даёт феноменология; но именно (и только) тогда, когда мы берём феноменологию не как действительность, а как возможность, — не как нечто готовое, даже не как направление, но когда мы понимаем, что феноменология — это возможность, и что возможность — это более высокий в сравнении с действительностью модус бытия, если речь идёт о человеческой действительности, которая [уже] поняла самое себя и установила цель, к которой идёт.

\* \* \*

Шелер: Было бы интересно, если бы кто-то, кто знает Аристотеля, высказался о методе этого доклада — в какой мере таким способом, каким это сделал [докладчик], можно вникнуть в последние понятийные основания аристотелевской системы. Я бы хотел поставить вопрос, который мне и в моих собственных штудиях такого рода всегда казался важным. Я тоже всегда был того мнения, что средневековое понимание истины как соответствия мышления бытию абсолютно невозможно, находится просто в противоречии с первейшими предпосылками аристотелианского платонического мышления, которое ведь всегда исходит из бытия. Так для Платона, тем, что в первую очередь составляет истину, является μεθεξις, то есть причастность одного существующего другому существующему: прежде всего, онтологически понимаемые причастие и причастность (die Teilhabe und die Teilnahme)<sup>80</sup> единичной вещи идее этой вещи; и далее, *вторым* планом, причастие *человеческого духа* этой идее,

---

<sup>80</sup> Возможно, имеется в виду различие причастия вещи её идее и отражения этой идеи в ней.

которое выражает последнее «как» существования (*das letzte Sosein*) определённой вещи<sup>81</sup>. Тут нет и следа какого-либо «отражения», но имеется в виду только, что «как» существования вещи может быть *in mente* при всей [нашей уверенности в] существовании самой вещи *extra mentem*<sup>82</sup>. В этом я с уважаемым коллегой Хайдеггером вполне единодушен. Теория, представляющая познание как отражение, — мнение, что есть какие-то содержания суждений, которые соответствуют [самой] вещи (*dem Ding*), — является, стало быть, учением, совершенно чуждым Аристотелю, которое было привнесено в аристотелевские понятия впервые через схоластику. Конечно, можно было бы перевести *adaequatio* не как отражение, а как уподобление. Никому до сих пор ещё не удалось установить, так ли мыслили это сами схоласты<sup>83</sup>. Я даже склонен предполагать обратное, однако не могу это утверждать определённо, поскольку этот вопрос слишком далёк от моих собственных философских устремлений (которые направлены на систематику), чтобы я мог посвятить ему столько времени, чтобы мне самому его решить. Поэтому я адресую вопрос, имел ли в виду Фома Аквинский под *adaequatio* отражение, а не, скорее, уподобление, коллеге Хайдеггеру. На мой взгляд, это представление может возникнуть лишь тогда, когда выдвигается, как у Декарта, мнение, будто нам первично даны не вещи, но осознанность (*Bewusstsein*<sup>84</sup>); что возможно, конечно, только если уже есть современные понятия теории познания, то есть [если] они уже предполагаются. — [Я имею в виду именно] осознанность, которая сама есть модус бытия, а не сознание (*konscientia* [sic!]), которое, к тому же, является модусом лишь знания, как подсказывает уже и состав слова: со-знание (*con-scientia*), со-знавать (*con-scire*). — В первом, первичном акте познания, я схватываю, например, какого-то зверя (не знание о звере), а знание о звере — только в акте рефлексии; в третьем акте — совершение акта, посредством которого я нечто знаю; в четвёртом акте — это [знающее] «Я». Схватывание бытия, [затем] знания; затем знания о знании (то есть его осознанности); только затем — также знание о «Я». Таков был порядок мысли (*Denkart*) греков; таким же в своей основной направленности был, по-моему, порядок мысли схоластики. Обратный поря-

<sup>81</sup> Идея (вид) — то, в качестве чего существует единичное. Непричастное универсалии единичное безвидно, и его существование (для философствующего по-гречески) немислимо.

<sup>82</sup> То есть, как и у Канта, «сама [единичная] вещь» нам недоступна, но (и в этом отличие от Канта) зато доступна другая «вещь», а именно — идея первой.

<sup>83</sup> То есть, как следует из дальнейшего, имели ли они в виду отражение

<sup>84</sup> Устоявшийся перевод, «сознание», не отвечает, как видно из дальнейшего, смыслу, который вкладывает здесь в этот термин Шелер, интерпретируя *cogito* Декарта.

док мысли — тот, что выходит на свет (*erwacht*) с Декартом. Первично дано лишь то, что есть некая осознанность, — то, что осознано (*bewusst ist*); тогда только я могу прийти к вопросу, как могу я из этого каземата осознанности выйти, и тогда сама собой обнаруживается трудность, которую почувствовал уже Спиноза: как вообще могу я сравнить бытие и мышление друг с другом? Вот этот вопрос, — который меня давно уже интересует, и на который я не могу ответить так хорошо, как мой коллега Хайдеггер, который гораздо больше занимается такими чисто историческими вещами, — я хотел бы адресовать ему: означает ли это *adaequatio* уже у схоластов соответствие бытия и мышления [друг другу] (что, по-моему, совершенно невозможно; что ведь предполагает современную теорию осознанности).

Хайдеггер: Я охотно готов на этот вопрос ответить, насколько это возможно для меня прямо теперь. «Истинное» (*ἀληθές*) действительно является определённой самого существующего; [всякое] существующее само истинно, то есть оно раскрыто. И Аристотель часто говорит о том, что древние философы философствовали об истине. Это не значит: теоретизировали о понятии истины, но философствовали, он имеет в виду, [в том смысле, что] пытались показать существующее в его несокрытости. Схоласты — и, прежде всего, Фома — поэтому говорят, что *verum* — это определённая самого существующего, причём такая, что, как лежащая по ту сторону всякой единичной определённости существующего, она [ей] трансцендентна. Трансценденция: всякое существующее в качестве такового (*jedes Seiende als Seiendes*) истинно.

Реплика Шелера: И *bonum*.

Хайдеггер: Да, равным образом трансценденция. Здесь я говорю о *verum*. Впрочем, трудно теперь сказать, насколько у самого Фомы понимание положения *omne ens est verum* было ещё изначальным (*ursprünglich*), иными словами: не имеем ли мы здесь дело со своеобразным способом аристотелианского понимания<sup>85</sup>, в который нам вникнуть крайне трудно. Я не думаю, что в схоластике было ещё изначальное понимание этой позиции Аристотеля. С другой стороны, следует, пожалуй, сказать с определённой ясностью, что согласно этому толкованию, *ens realissimum* в собственном смысле — <это Бог>, а всякое другое бытие истинно только в качестве *ens creatum*. Это бытие-истинным (*Wahrsein*) тварного, а значит — и человека, должно быть истинным (*wahr sein*) и для человека, поскольку он создан познающим. Мир. Он скроен под самого человека.

---

<sup>85</sup> То есть понимания, свойственного схоластам-аристотеликам, как Фомы.

*Adaequatio* — это онтологическая определённости<sup>86</sup>. Феномены структуры самого понимания (*intelligere*) у схоластов, по моему убеждению, не [только не] прояснены, но уже *vid* (*Spezies*) они поняли довольно грубо. Ориентированные на то, что познающий в бытии своём скроен под схватывание другого бытия, и это значит, что последнее истинно соответственно (*nach*) [своей] *идее*, они, однако, само это истинствование тем самым уже не поняли. С другой стороны, отсюда [стало] возможным, что выявилась осознанность как таковая; понимание[, позволяющее,] интерпретировать схоластическое учение о познании в смысле психологического реализма. Вопрос следует оставить открытым. Что же касается апелляции к схоластике насчёт этого понятия об истине [как] *adaequatio*, [для решения] нет адекватной (*eigentliche*) инстанции, пока *intellectus* понимается по образу осознанности, а не онтологически. Это [*adaequatio* схоластов] есть соответствие (бытию) никак не осознанности, но *существующего*, а именно: [соответствие его] существующему, которое познаётся. Возвращаясь к Декарту, нужно к тому же не упускать из виду одно важное обстоятельство: учение Декарта об осознанности онтологически восходит к тому же самому базису, что схоластическая онтология. Только имея эту онтологию в качестве предпосылки и приходит Декарт к своему *cogito sum*. *Sum* здесь имеет смысл греческого εἶναι. Именно Декарт, о котором говорят, что он наткнулся на «Я», на присутствие человека, именно он этого [открытия] не сделал. Именно он ввёл в традицию своеобразный стиль (*Art*) — такой, что о бытии осознанности даже не ставится вопрос. И если приглядеться, во всём Декартовом рассмотрении сомнения проглядывает греческая онтология. (Показать это, разумеется, может только подробная интерпретация.) Это свидетельствует о том, что из виду упущен основной вопрос: что же это за бытие здесь тогда собственно имеется в виду под бытием субъекта, бытием осознанности? Из этого своеобразного промежуточного положения схоластики, перенимавшей и понимавшей задним числом, вытекает, что она, всё же, никак не почва, к которой можно апеллировать, обсуждая какой-то определённый философский тезис, но что перед нами здесь некий мир философского мышления и делания, который, должен обнажаться от наслоений своей как пред-, так и пост-истории, и делаться зримым в своих истоках; из чего понятно, что как о претенденте на философскую работу, в качестве которого он выступает, о нём не может быть и речи. С другой стороны, нужно отметить, что современное стремление к онтологии остаётся

<sup>86</sup> То есть взаимное соответствие человека, с его мышлением, и мира установлено самим актом приведения и того, и другого (по общему для них плану) в бытие.

некритическим, пока в нём нет понимания того, что схоластика стоит на известном непонимании одного онтологического вопроса: того, что онтология «истинного» у греков — это всего лишь одна, вполне определённая онтология, которая напрочь отказывает, если мы ставим вопрос об историческом мире; [на непонимании] того, что, исходя из основного феномена времени как характера самого присутствия, нам надо продвигаться к радикальной онтологии истории и человеческого мира. Таковы позитивные тенденции, под влиянием которых находится, собственно, данное исследование, смысл которого ни в малейшей мере не состоит в удовлетворении антикварных интересов.

## REFERENCES

- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: UP.
- Aristotle. (1976a). *Metaphysics*. In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 1* (63–368). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1976b). *On soul*. In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 1* (369–450). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1978a). *On Interpretation*. In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 2* (91–116). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1978b). *Rhetoric*. In *Ancient Rhetorics* (15–127). Rus. Ed. Moscow: Moscow University Press Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1978c). *Topics*. In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 2* (347–532). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1978d). *Posterior Analytics*. In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 2* (255–346). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aristotle. (1984). *Nicomachean Ethics* (N. V. Braginskaya, Trans.). In *Aristotle. Collected Works in 4 Volumes. Vol. 4* (53–294). Rus. Ed. Moscow: Mysl' Publ. (In Russian).
- Aubenque, P. (1963). *La Prudence chez Aristote*. Paris: Presses universitaires de France.
- Broadie, S. (2002). "Introduction" and "Commentary". In *Aristotle: Nicomachean Ethics*. Oxford: UP.
- Gadamer, H. (Ed.). (1998). *Nikomachische Ethik VI*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Grimm, J., & Grimm, W. (1971). S. v. „Dasein“. In *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: S. Hirzel. Retrieved from <http://www.woerterbuchnetz.de/>
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)* (GA21). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Die Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919) 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)* (GA56/57). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992a). *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)* (GA58). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1992b). *Sophistes (Wintersemester 1924/25)* (GA19). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925)* (GA20). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

- Heidegger, M. (1995). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923)* (GA63). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. Rus. Ed. Khar'kov: Folio Publ. (In Russian).
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)* (GA18). Frankfurt am Main: V. Klostermann. (In Russian).
- Heidegger, M. (2003). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)* (GA65). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit (1924)* (GA64). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922)* (GA62). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. (Sommersemester 1928)* (GA26). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge. Teil 1: 1915–1932* (GA80.1). Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Kant, I. (1999). *Critique of Pure Reason*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian).
- Kisiel, T., & Sheehan, T. (Eds.). (2009). *Becoming Heidegger: On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910–1927*. Seattle: Noesis Press.
- Onians, R. (1951). *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: UP.
- Sedley, D. (1999). The Ideal of Godlikeness. In G. Fine (Ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (309–327). Oxford: UP.