

ОБ УТРАТЕ ОЧЕВИДНОСТИ

I.

И ещё одно замечание за рамками нашего разговора – это моя искренняя благодарность организаторам конференции. Мы видим, что существует российское феноменологическое сообщество, мы видим, *кто* это, мы имеем возможность друг с другом поговорить, — в общем, это совершенно замечательно. А теперь мы начнём.

Собственно, как вы все знаете, мы должны заниматься методологией и будем заниматься методологией. И моя задача представить тот фрагмент методологии, который мы находим у Мартина Хайдеггера. Я надеюсь, что я пунктиром эту линию методологическую проведу. Разумеется, вы представляете себе, что труд, который бы назывался “Методология Мартина Хайдеггера”, был бы чрезвычайно фундаментальным и объёмным, он требовал бы множества ссылок и быть чрезвычайно нюансированным, и, потому, конечно, я представлю это фрагментарно.

Но, кроме того, *мне кажется*, что нужно поддерживать жизнь в некоторых линиях разговора. Вчера был совершенно замечательный разговор, благодаря блестящему представлению Нелли Васильевны [Мотрошиловой], и дальше, [следующий] интересу участников, об очевидности. Я хотел бы сегодня в качестве содержательного дополнения, материи, к методологической форме, добавить разговор об очевидности. И я всё время буду эту проблему очевидности держать в сознании, в поле зрения. Это, конечно, важно не потому, что мы хотим в границах феноменологии Гуссерля, например, или в контексте экзистенциальной аналитики Dasein удерживать некоторые — начну со второго — модусы

¹ Доклад А.Г.Чернякова на осенней школе по философии и философской герменевтике, проходившей в сентябре 2009-го г. в пос. Лосево под Санкт-Петербургом. Публикация представляет собой расшифровку аудиозаписи выступления, чем объясняется стилистическая особенность текста. Аудиозапись расшифрована Мариной Елисеевой, редактирование и сверка текста – Михаил Богатов, корректура - Н.А. Печерская. В [квадратных скобках] даются слова и выражения, которые не звучали в выступлении докладчика, однако требуются для понимания – в качестве логических связок – доклада, представляемого в печатном виде. Алексей Григорьевич выступал устно, делал значительное количество отступлений, которые мы стремились передать через отделение в различные предложения. Однако, в тех случаях, где это не удавалось сделать, не пожертвовав самым ходом мысли, мы передаём эти отступления знаком длинного тире (—) внутри предложений. Все сноски в тексте сделаны редакцией.

понимания, или, возвращаясь к первому, то есть к Гуссерлю, хотим рассмотреть некоторые специальные акты сознания, но потому, что очевидность — это древнее и крайне важное для любой формы теоретического мышления понятие. Даже, если теоретическое мышление не хочет себя отождествлять с наукой, говорит “я — не наука”. *Theoria*, как вы понимаете, это созерцание, и само слово “созерцание” уже намекает на оче-видность, на видность очами. Мы знаем, — если уж говорить о науке не широко, [как] о теоретическом мышлении, — с самого начала была предложена некоторая форма науки и зафиксирована; зафиксирована у Аристотеля. Зафиксирована, во-первых, в метафизике; во-вторых, как ни странно, в “Никомаховой этике”, потому что наука — эта одна из энергий души. О чём, кстати, Хайдеггер говорит позже, повторяя. Отчасти повторяя.

Так вот, я сразу начну с этой формы науки. Она сложилась, конечно, из некоторых наблюдений за действительно существующими науками; кстати, главным образцом научности, даже для Аристотеля, была математика.

Форма науки состоит в том, что мы должны найти некоторое обозримое, желательно небольшое, количество принципов, и вот эти-то принципы, они ниоткуда не дедуцируются. Вы помните рассуждение у Гуссерля в “Картезианских медитациях”, там как раз рядом с нарративом о “вживании”¹ форм науки, он говорит о корпусе науки, состоящим из разных суждений: мы не можем бесконечно опираться на другие суждения и двигаться при помощи дедукции, некоторые суждения должны быть основаны на чём-то другом. Но вот это “другое” современный Аристотель называет “очевидностью”, [это] доступ к этим принципам.

У Аристотеля наука всегда находится в контексте *деятельности* философа [и] учёного, и есть две формы деятельности и, соответственно, две способности души. Первая — это способность к дедукции; и этой способности можно научить. Это, так сказать, *технологизированная* способность. Опять же, в скобках замечу, — поскольку наш герой Хайдеггер, — он всегда ко всякой технологичности относился с большим подозрением и, в частности, к технологии дедукции.

Вторая способность — *воûс*, ум — это та способность, которая позволяет непосредственно усмотреть первое положение науки,

¹ В русском переводе Дмитрия Складнева этот немецкий термин — *einleben* — передаётся как “погружение”. См. напр.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб: Наука, 2006. — С.60.

которое ниоткуда редуцировано быть не может. И я самого начала хочу обратить ваше внимание, на то что *νοῦς* со времён Платона — это *ὁμα τῆς ψυχῆς*, то есть *глаз души*, который смотрит. Смотрит и видит. Ему не нужны никакие посредники. Эта непосредственность взгляда, который в определённой ясности усматривает такое-то, а не иное положение вещей — это образ эвиденции, очевидности. Нужна деятельность учителя, [и] эта деятельность — уже не обучение технологическим приемам дедукции, — но *наведение*, то есть подталкивание ученика, некоторым образом: *принуждение* ученика, к тому, чтобы его ум усмотрел.

Понятно, что это абсолютно неалгоритмизированная деятельность, не технологическая. Это либо случится, — и тогда произойдёт событие и тогда наведение успешно, — либо не случится. Тут ничего нельзя гарантировать, это как бросок костей в знаменитом стихотворении Малларме.

Итак, это был древний образ очевидности. Вокруг этого образа много чего происходило в философии, и мы знаем, что Гуссерль — я не буду придерживаться той нелепой точки зрения, что поздний Гуссерль опровергает раннего или что-то такое там происходит, имеется, безусловно, некая преемственность и [это] внутренняя преемственность, — но мы знаем, что в зрелых работах Гуссерль по-прежнему, как и в 1910 году в своей программной статье, хочет, чтобы феноменология была строгой наукой, имела *форму науки*. И, кстати об этом, об этой жесткой форме науки я скажу чуть позже — есть очень много разговоров о формальной трансцендентальной логике, где Гуссерль вводит свой понятие *многообразия*, и объясняет: как это многообразие научного знания должно строиться. Примерно так же, как аксиоматические теории. Но он тогда кое-чего не знал, и об этом я тоже позже скажу. А сейчас давайте вернёмся к Хайдеггеру.

Хайдеггер для меня человек, который ставит эту непосредственность усмотрения сначала под сомнение, а потом к ней опять возвращается. Но я делаю что-то искусственное, как вы понимаете сейчас — я бы не стал произносить такие суждения о Хайдеггере, если бы не хотел вписать их в контекст [нашего] общего разговора об очевидности построений философии, построений любого знания.

Итак, давайте посмотрим, *что* такое у Хайдеггера герменевтика. Это крайне трудный вопрос, требующий многочисленных ссылок, поэтому вы уж мне простите некоторую

схематизацию. Но схематизация иногда полезна, потому что она позволяет не тратить бесконечно много времени. Я хочу начать с такого, достаточно раннего труда Хайдеггера, который называется “Natorpbericht”. Он несколько раз публиковался, впервые в 1989 году. Но вообще-то это некоторая записка, которая предназначалась для Наторпа и Георга Миша в связи с тем, что освободилась позиция экстраординарного профессора одновременно в Марбурге и Гёттингене. Наторп и Миш обратились с письмом к Гуссерлю, в котором его просили дать характеристику ассистенту Хайдеггеру. В письме, кстати, было сказано, что Хайдеггера очень высоко ценят слушатели его лекций. В те времена во Фрайбурге он был приват-доцентом. Прочитую: “И особенно он знаменит благодаря своим попыткам применить феноменологический метод к истории философии, например, к изучению Аристотеля и средневековой мысли, дабы заложить для неё, то есть для истории философии, надёжный фундамент”.

Вот тогда попытки феноменологического подхода Хайдеггера к истории философии, как он их тогда называл, воспринимались как попытки заложить некоторый прочный фундамент. И вот Гуссерля просили прислать какую-нибудь готовую для публикации, то есть достаточно отшлифованную работу Хайдеггера. Не знаю, сам ли Гуссерль или кто-то другой (не могу найти это) послал господам, которые об этом просили, рукопись, озаглавленную “Феноменологические интерпретации Аристотеля”. Я начну с этой работы, ещё достаточно незрелой, — для того, чтобы вы увидели связь герменевтики Хайдеггера с тем, что называется филологической или текстуальной герменевтикой. Об этом, кстати, Хайдеггер говорит в своей поздней работе “Разговор между японцем и спрашивающим”.

Это очень важно и это не просто историческая деталь, что Хайдеггер говорит там: “заголовок «Герменевтика» был для меня привычен из-за моих богословских штудий”. Спрашивающий говорит: “Тогда меня особенно занимал вопрос об отношении между словом священного писания и богословско-спекулятивной мыслью. Это было, если хотите, тоже отношение, то есть между языком и бытием, только скрытое и мне не доступное, так что напрасно на многих обходных и ложных путях я искал путеводную нить”¹.

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. – СПб.: Наука, 2007. – С.278.

Заметьте, это — воспоминание о *неудаче*, которое здесь присутствует. Дальше упоминается история самого термина, но вот давайте об этом скажем, хотя вы прекрасно знаете, что герменевтика, строго говоря, происходит от глагола ἑρμενεύω, что означает *истолковывать* или *разъяснять*. Конечно, Хайдеггер здесь отсылает к Шлейермахеру, который написал некий основательный труд о герменевтике и критике, этот труд — “Герменевтика и критика” создан в особой связи с Новым заветом.

В протестантском богословии герменевтика, как некоторый метод чтения и толкования, прежде всего Священного Писания, получила такую научную форму у Шлейермахера. В первую очередь — это классик филологической или текстологической герменевтики. Хайдеггер ещё упоминает Дильтея, который позднее наткнулся на употребляемый термин. Итак: *что-то толкуется*. Хайдеггер в герменевтическом пространстве находился со времён своих богословских штудий.

Что такое эта герменевтика в общем смысле? что это значит: толковать или разъяснять? Хайдеггер, опять же, в этом же самом месте, приводит — ему было это важно — цитату из упомянутого труда Шлейермахера, где тот пишет: “Герменевтика и критика — две *филологические* дисциплины, две теории искусства взаимосвязанных, потому что практика каждой из двух предполагает другую. Первая есть вообще искусство правильно понимать речь другого, преимущественно письменную, вторая — искусство правильно оценивать и на основании достаточных свидетельств и данных констатировать подлинность письменных текстов”. Значит, это — искусство понимать речь другого.

Стало быть, та ситуация, к которой отсылает нас Хайдеггер, и в этом раннем труде “Natorpbericht” — это ситуация, когда некто толкующий стоит один на один с текстом; этот текст отстоит на достаточно большой дистанции от него; и этот текст надо *присвоить*. Присвоение текста означает, что он должен стать некоторым образом *своим*. Но это — банальность.

Что значит — *присвоить*? Отнюдь не выучить наизусть как текст, а сделать с ним что-то другое. В этом раннем тексте Хайдеггер говорит, что у философии собственно есть один-единственный предмет, и это, кстати, позволяет нам жить в истории философии как в некотором едином пространстве, поскольку мы, нынешние, делаем то же самое — по Хайдеггеру — что делали и наши предшественники. Я бы полагал, что это очень сильное преувеличение, но, тем не менее.

И Хайдеггер пишет уже в 1922 году, что у философии есть один-единственный предмет, и этот один-единственный предмет — исследование, которое сконцентрировано вокруг того, что Хайдеггер называет здесь “человеческое Dasein”, в переводе дословно: “из самого себя спрашивающее о своём бытийном характере”. И что же это значит?

Это значит, что основное направление философского вопрошания исходит из того, что Хайдеггер называет здесь *фактической жизнью*. Видите, какое уже не классическое воззрение — всякая философская мотивированность исходит из некоторой фактической жизни Dasein, которая, из самой себя, изнутри спрашивает о своём собственном бытийном характере. А история — это то, что здесь называется *Bewegtheit* или иногда *Beweglichkeit* — подвижность этой фактической жизни — она подвижна и поэтому всё время меняется и предмет философствования, и его направление. Это так, как будто наводят бинокль по разным местам, но собственно привлекают не места, на которые мы направляем фокус нашего внимания — важно *моё собственное движение*. В этом смысле пример не очень удачный. Есть некий мотив в моём собственном бытовании, который заставляет меня переводить взгляд то туда, то сюда.

И когда Хайдеггер говорит о том, как мы должны соотноситься с текстом, — в данном случае речь идёт о некоторых текстах Аристотеля, то есть древних классических текстах, — он начинает с того, что он называет *герменевтической ситуацией* в этом тексте 1922 года.

Тезис такой: *интерпретация возможна и плодотворна, когда она даёт тексту говорить за себя*. Это тоже принципы текстологической герменевтики — *не совершать насилия над текстом*; есть некая презумпция невиновности текста, — даже если мы сталкиваемся с каким либо текстом, думаем: “о, боже! какие глупости!”, мы должны немножко остановиться и подумать. Может случиться, что там [и] в самом деле — глупости. Нельзя считать каждый текст Платона или Аристотеля божественным откровением. Но, тем не менее, процедура, которая необходима в текстологической герменевтике — это *презумпция невиновности текста*. То есть нужно подозревать себя в первую очередь, а текст — во вторую.

Поскольку это так, и мы хотим дать тексту говорить за себя, и поскольку всё-таки текст говорит за себя или не за себя посредством толкователя, по Хайдеггеру это возможно тогда, когда более или

менее выделена и ясно осознана герменевтическая ситуация, с которой соотносится всякая адаптация. Что же такое *герменевтическая ситуация*?

Хайдеггер перечисляет некоторые структурные моменты герменевтической ситуации. Границы между этими известными всем предварительными условиями понимания плывут, и точно попасть в терминологию их нельзя. Итак, структура герменевтической ситуации вообще:

1. Более или менее явно присвоенный и закреплённый Blickstand, состояние взгляда или позиция взгляда - то есть то, *откуда* смотрит взгляд. Начальные условия интерпретации: то есть *способ наличествования жизненной ситуации*, в которой начинается и с которой мотивируется истолкование. Это то, где я нахожусь, откуда я начинаю свою интерпретацию.

2. Blickhabe, обладание взглядом. Это содержательное предварительное определение *истолкованного*: как я всё-таки предполагаю увидеть истолкованное. В это предварительное истолкование *заранее* помещен предмет истолкования.

3. Blickbahn — предметный контекст, в направлении которого развивается интерпретация. То есть *что* мы пытаемся различить в истолковываемом предмете. По-немецки будет два раза слова предмет, иначе сказать нельзя: “то, на предмет чего интерпретация опрашивает свой предмет”. Можно сказать по-латыни, что совсем нелепо: есть некий предмет интерпретации, это не текст как таковой, а некий смысл, содержание, которое мы пытаемся за текстом угадать. Так вот: на предмет *чего* интерпретация опрашивает текст, то есть в каком направлении она движется. Это и есть Blickbahn.

Ещё одна важная черта, — если уж мы говорим об истории философии, скажем, о классических аристотелевских текстах, — Хайдеггер замечает, что всякая интерпретация есть *понимающее присвоение истории*. И то представление, которое философия имеет о себе самой и своём предмете, решает, каким должно быть её фундаментальное отношение к своей истории.

Мы знаем, что в истории были времена пренебрежения историей, были времена, в которые считалось, что историческое можно снять в логическом, и представить настоящую историю, то есть сущностную историю. И были разные другие времена. Так вот, *то, как философия понимает самоё себя, решает каким должно быть её фундаментальное отношение к истории*. Вот то, что Хайдеггер называет здесь Blickbahn, предполагает, в частности,

некоторое предварительное решение относительно того, в какой системе понятий будет двигаться или развиваться интерпретация.

Но я думаю, мы уже узнали то, что развивается у Хайдеггера в §32 “Бытия и времени”. Давайте мы его, пожалуй, вспомним. В этом параграфе — он называется “Понимание и истолкование” — понимание — это один из экзистенциалов, а истолкование — это то, как понимание развивается или то, как себя фиксирует.

Здесь очень важно, что почти та же структура, о которой говорилась в 1922 году, помещается уже в контекст экзистенциальной аналитики Dasein. Но мы об этом поговорим чуть позже. Понимание — это экзистенциал Dasein; и Хайдеггер говорит, что, поскольку Dasein не есть нечто наличное — будто ещё вдобавок обладающее какими-то умениями или способностями, например, *способностью* понимания, — мы должны относиться к пониманию именно как к экзистенциалу.

Первично Dasein — это могущее быть, так переводит Бибихин. Но немецкий термин, который здесь стоит — это *möglichsein*, *возможное быть* или *бытие как возможное*. И, в более узком смысле, это значит, что Dasein всё время себя набрасывает на свои бытийные возможности. Заметьте: эти бытийные возможности отнюдь не высчитаны в некотором реестре способностей. Они предварительно даны, и всё время можно открыть в себе совершенно неожиданную бытийную возможность.

Это набрасывание Dasein имеет в себе экзистенциальную структуру, которую мы называем *наброском*. Набросок — это даже не понимание или раскрытие в себе, здесь нет речи о рефлексии; рефлексия вторична по сравнению с тем, что Dasein себя уже бросило. В рефлексии оно тоже себя уже бросило — в направлении бытийной возможности, которая называется “возможностью рефлексировать”. Этот набросок — это экзистенциальное устройство, *бытийное устройство*, или: *некоторое пространство фактического умения быть*.

Набрасывание, которое присуще пониманию, выстраивает себя в каждом наброске — и тем самым становится явным, в частности — в рефлексии, благодаря истолкованию и посредством истолкования.

Итак, есть две структуры, [которые] присущи Dasein:

1. Первая структура присуща Dasein как экзистенциал, как набросок, как бросок себя на какие-то бытийные возможности. Она называется — *понимание*.

2. Вторая структура – *истолкование* – это некое делание явным того, что происходит, делание явным своей бытийной возможности.

Следует уточнить: *что* делает искусство истолкования? Со времён Аристотеля мы знаем как философия растолковывает свой предмет — при помощи формулы “*что-то о чём-то*”. Это — классическая структура апофантического суждения.

Хайдеггер эту классическую формулу переписывает. Перед нами структура предикативного суждения, когда субъект полагается как предикат. Вот в такой структуре философия разъясняет со времён Аристотеля свой предмет. Это логическая апофантическая структура. В этой связи Хайдеггер говорит что это “как” — апофантическое “как”, от слова *ἀπόφανσις* — показывание суждения, утверждение.

Беря за основу этот каркас, Хайдеггер разъясняет, *что* же собственно делает истолкование, к которому *предпослано* понимание. Оно помещает, расчленяет уже понятое в понимании, потому что *понимание как бы задаёт направление развитию истолкования*. Оно помещает истолковываемое, то, *что* подлежит истолкованию, вот в эту же самую структуру: *нечто как нечто*. Но только вместо апофантического “как” вот в том, что мы должны сейчас разъяснить в структуре истолкования, мы теперь должны говорить о *герменевтическом “как”*.

Речь идёт о том, *что* задаёт структуру суждения в обычной апофантической логике, к которой Хайдеггер плохо относится. После мы это увидим — уже в §63 “Бытия и времени” есть один такой мотив, который не сразу заметен. Перед нами апофантическое “как” *versus* “как” герменевтическое.

Что такое герменевтическое? Я не могу сейчас разбирать подробно и во всей полноте это понятие, но пример скажет сам за себя. Вы помните, в §32, когда Хайдеггер начинает разбор внутримирно сущего, он говорит, что первое внутримирное сущее, с которым сталкивается *Dasein*, — это вовсе не вещи и не содержание, — это *орудие*. В этом он ссылается на греков: это — *τὰ πρᾶγματα*, которую я перевожу — не знаю, удачно или нет — как *утварь*, Биbihин — как *средство*. Это то, с чем мы сталкиваемся, это вещи в их некоторой природе служебности, полезности. Я вообще выбирал свой перевод, ориентируясь на одно замечание Мандельштама, на его вопрос “что такое эллинизм?”. Это втягивание вещей в некий тёплый круг очага, когда вещи становятся утварью, расставленной

вокруг очага. Утварь мне понравилась ещё потому, что об утвари нельзя сказать в единственном числе.

Так вот, когда мы понимаем стул как стул, то есть как то, на что я могу сейчас усесться, это не значит, что мы формируем суждение и говорим, — апофантическое суждение, — “стул есть часть мебели, на которой сидят”. Это значит, что я *понимаю* стул как то, на что я могу подойти и сесть. Это значит — я понимаю стул в его *для-того-чтобы*. Я понимаю вот этот стул в его этой утварности или средственности, *То, что стоит копулой в апофантическом суждении — это “для-того-чтобы”, “радикаемость”*.

Я *понимаю* эту “радикаемость”, я не формулирую предиката, которой бы стул описал. Это вторично, а первично я берусь за ручку двери, я берусь за спинку стула — и усаживаюсь так-то. И вот это понимание *чего-то* в его структуре *ради-чего* — это и есть апафантическое “как”. И всё это уходит в некий горизонт, потому что второй член в этой расчленённой структуре тоже понимается не как предикат, а как нечто *для-того-чтобы*; вместо “А есть В” и “В есть С, D и E” — “А - для того, чтобы В”; “В - для того, чтобы С, D и E”.

Эта ветвящаяся структура, охватывающая целостность — *то, во что* должен уходить в принципе *каждый акт истолкования*. Истолкование выстроило некоторую ступень, например: “нечто как нечто”, но понимание держит в голове все эти орудийные коннотации, связанные с тем, что стоит на месте предиката и может их развить, хотя они уходят в бесконечную структуру целостности.

Совершая последовательные акты членения, которые, вообще-то, — по Хайдеггеру — не лингвистические, мы можем двигаться по совершенно разным траекториям целостности мира. Каждый этап этого членения, как говорит Хайдеггер, *сущностным образом основан, фундирован в предструктурах понимания* — то есть, *от того, где мы стоим, куда мы собираемся двигаться, как, что именно*, — пока не осознанно и не артикулированно — хотим мы понять предмет, и *в какой системе понятий* мы хотим о нём говорить, если речь идёт о конституировании смыслов.

Такое толкование уже отходит от практического понимания и приближается к теоретическому, которое должно быть отнесено не к подручному бытию, а к наличному бытию. Все прекрасно помнят этот, ставший уже хрестоматийным тезис, что наличное бытие — это производный модус от подручного. Здесь обычно приводят пример с молотком: когда молоток в орудовании становится неудобным, я могу увидеть его и приписать ему некоторое свойство, предикат

тяжести. Но в ситуации орудования я кричу своему напарнику: “давай другой молоток!”, а не формулирую некоторые апофантические суждения о свойствах молотка.

Мы видим, как эта первая установка филологической герменевтики развивается в “Бытии и времени”. Когда мы имеем дело с Хайдеггером, на каждый маленький фрагмент текста найдётся множество точек зрения, множество толкований. Это трудный текст.

Наконец, *что* мне важно, раз я сижу в этом §32: в конце его говорится о некотором круге, который уже здесь называется герменевтическим. Мне хочется обсудить эту природу круга. С чем связана природа круга? Откуда вообще берётся разговор о круге? Разговор о круге берётся из классической логической традиции, где есть понятие порочного круга, *circulus vitiosus*. Что такое порочный круг? Это порочный круг *в определении* и порочный круг *в доказательстве*. Оставляя на некоторое время в стороне Хайдеггера, давайте скажем, что порочный круг в определении — это когда определяемое определяется через определяемое, но некоторым косвенным образом. Во всяком классическом определении есть то, через что мы определяем и то, что мы должны определять. Если в то, через что мы определяем, мы незаметно и неявно протаскиваем понятие, которое должно быть определено, то это — порочный круг определения.

То, что интересует Хайдеггера, — это скорее порочный круг *в доказательстве*. Это такая структура квазидоказательства, когда в посылках, из которых доказательство исходит, мы уже некоторым образом предполагаем то, *что* хотим доказать, в качестве *истины*. В §32 сказано, что круг — “это правильная структура всякого понимания”, “круг присущ пониманию”. К §63 уже что-то произошло, это вторая половина книги. К §63 много понято и сказано о бытии *Dasein*, введены почти все основные понятия и высказан тезис о *бытии-целостным*. Хайдеггер говорит, что бытие дано там, где бытийствует *Dasein*. То есть бытийствование *Dasein* — это основное условие данности бытия. Позже у Хайдеггера эта точка зрения была сильно изменена.

Это означает, что онтология имеет онтический фундамент, то есть, если мы хотим задать вопрос о смысле бытия, мы должны выбрать некоторое опрашиваемое на предмет бытия, должны основывать решение этого общего вопроса на некотором сущем. О бытии мы спрашиваем, расспрашивая о сущем. Сущее — это и есть *Dasein*.

В “Бытии и времени” Хайдеггер остаётся трансцендентальным философом в одном единственном смысле: он пытается подступиться к своему главному вопросу, спрашивая об условиях возможности. Если бытие дано действительно тогда и только тогда, когда экзистирует *Dasein*, давайте мы спросим: каковы условия данности бытия и каков смысл самой данности бытия? Но только в этом смысле он остаётся трансцендентальным философом, обсуждая условия возможности того, что бытие дано.

И обсуждая эти условия через подробное описание экзистенциалов *Dasein*, через крайне важную артикуляцию разных смыслов, бытийных смыслов сущего, он потихонечку раскрывает само бытие как таковое. И вот здесь уже многое раскрыто. Мы уже находимся на довольно серьёзно разработанном этапе экзистенциальной аналитики, и, стало быть, мы много чего заполучили по поводу бытия как такового или смысла бытия. Но возникает возражение.

С чего мы начали? Мы начали с того, что просто положили такое сущее, как *Dasein*. Что мы приписали этому сущему? Этому сущему мы приписали особый бытийный характер, называемый экзистенцией. Вы помните это определение: *Dasein* это такое сущее, в бытии которого речь идёт о самом этом бытии. Здесь есть некая структура обращения на себя бытия, и это уже понято с самого начала, это не доказано. И стало быть мы уже поняли бытие в одной из его форм, а именно — в форме экзистенции. И на основании этого понимания мы продвинулись дальше: уже понятое бытие некоторым образом истолковано, артикулировано и структурировано.

Мне хочется из этого §63 прочесть один-единственный фрагмент, где речь идёт о круге. Понимание экзистенции — уже некоторое понимание бытия, правда, в одном из его модусов, и опираясь на это уже понятое бытие, развивая экзистенциальную аналитику, мы продвигаемся к бытию как таковому. Не есть ли это настоящий порочный круг?

По крайней мере, по структуре он устроен как порочный круг в определении. То есть мы положили бытие как уже понятое, и, опираясь на него в нашем движении, мы как бы движемся к бытию. И Хайдеггер пытается возразить на это.

Мы сразу тоже можем возразить, честно говоря. Это предварительное понимание носит совершенно другой характер, неокончательный. Предварительное понимание я бы назвал

неартикулированным пониманием, либо артикулированным в некоторой частности.

Почему мы соглашаемся с тем, что мы, то есть Dasein обладает такой структурой? Потому что мы некоторым образом непосредственно *усматриваем*, но это другое усмотрение — не усмотрение очевидности. Потому что, если вы сравните это с довольно трудными построениями по поводу рефлексии у Канта и Гуссерля, рефлексии, как некоторой операции сознания, то это довольно сложные технические рассуждения. Вопрос о том, как возможна рефлексия, тоже очень серьёзный вопрос.

Эта обращённость бытийствования Dasein на само это бытийствование — то, что нам ясно. Понятно, что в нашем бытии-жизни речь идёт о нашем бытии и жизни — и ни о чём другом. Не то, чтобы мы разработали систему понятий для этого и пытаемся это обсудить. Мы это некоторым образом знаем.

Это — очевидность? Не знаю. Давайте пока избежим определения. Вот что говорит нам Хайдеггер теперь: “Или вот это предпосылание экзистенции имеет характер понимающего наброска”. То есть мы опять в герменевтической ситуации. Это исходное понимание не очевидности, но наброска. Именно так, что “формирующая такое понимание интерпретация, — интерпретация всегда формирует, то есть артикулирует понимание, — самому же истолковываемому как раз впервые даёт слово, чтобы оно от себя решило: является ли оно как это сущее бытийное устройство, на которое оно было формально заявочно разомкнуто в наброске”.

Я знаю, что сталкиваясь с такими формулами, как-то вдруг теряешь слух. Смотрите: сущее слышит слово и решает, но вы должны понять, что это не какое-то мистическое сущее, а это каждый из нас, это Dasein. И действительно Dasein способно слышать слово, — то, что в этом истолковании развёрнутом сказано, артикулировано, — и решить из самого себя, то есть соотнести со своим собственным началом исходное немое, почти немое понимание себя.

Какое понимание? Вот эта обращённость моего бытия на себя самого. Это исходная установка, из которой мы начинаем развивать толкование себя самого. Так в этом движении мы артикулируем *нечто как нечто*, то есть, высказываем много предикатов об этой исходной материи.

Но дальше мы должны вернуться к этому нашему исходному пониманию и сличить то, что мы наговорили, с этим исходным пониманием. И это не камень и не стул, это — Dasein, которое

действительно может сличить через своё собственное понимание, через свою собственную экзистенцию — а правильно ли о нём наговорили? *В истолковании сущее впервые получает слово.* Вот это мне очень важно. И слыша слово, оно может начать это сличение и если сличение неправильное, вернуться.

Смотрите, *что* это за круг. Во-первых, Хайдеггер говорит нам, что понимание вообще не может развиваться иначе, потому что то, что происходит тут, происходит внутри. Эти этапы истолкования, переход от одного этапа к другому на пути к некоторому большому фиксированному этапу истолкования — это не дедукция. Это не то, что согласуется с правилом логики умозаключения или логики вывода. Это совсем другое, а что именно — не объясняется. Эта негативная форма определения — не то, что принято в логике умозаключений, когда мы переходим от одного этапа рассуждения к другому. *Konsequenzlogik* в этом месте — это один из многочисленных ударов шпаги, которые направлены в сторону Гуссерля, потому что *Konsequenzlogik* — это тот термин, который Гуссерль использует в трактате о формальной и трансцендентальной логике, указывая на структуру логики вообще. Этот термин довольно необычен. Это просто логика, формальная логика, как мы бы поняли её сейчас, включающая в себя правила вывода, то есть логика в полном своём объёме, и Гуссерль употребляет такой вполне необычный термин — *Konsequenzlogik*, — и некоторые авторы заметили появление этого необычного термина здесь. Понятно, что текст “Формальной трансцендентальной логики” не был опубликован ещё тогда, но, вероятно, какие-то лекции, какие-то наброски Хайдеггер слышал.

Считается, что это ещё один скрытый маневр, которым Хайдеггер критикует Гуссерля. Само это сравнение, сравнение с дедукцией в формальных системах мне представляется чрезвычайно важным. Но Хайдеггер говорит, что вот иначе, чем через движение в круге, понимание не может развиваться ещё и потому, что это нежесткое правило перехода от посылок к следствию. Мы все эти темы продолжим и, знаете что, я наверно вернусь ещё и к тому методологическому параграфу из основных проблем, которые тоже остались далеко¹.

¹ Доклад был разделён на две части. После каждой части доклада следовали вопросы слушателей. В данном случае мы не публикуем вопросы слушателей после первой части, хотя следующую, вторую часть, Алексей Григорьевич начинает, отчасти продолжая отвечать на прозвучавшие вопросы.

II.

Я вернусь к проблеме очевидности, отчасти, к вопросу о Платоне. Вот смотрите: хайдеггеровская экзистенциальная герменевтика, о которой я говорил в связи с текстом “Бытия и времени” обусловлена или, по крайней мере, имеет некоторый географически-исторический источник в текстуальной герменевтике, с которой Хайдеггер много имел дела в период своего богословского студенчества.

Это позволяет нам рассматривать текстуальную герменевтику как некоторый пример, быть может, более ясный, чем то, что дальше происходит — по крайней мере, лежащий на поверхности. И вот, что здесь происходит: перед нами текст, а чтобы выстроить параллель этому в экзистенциальной аналитике, мы должны были бы сказать: перед нами сущее. Наша задача — присвоить текст, понять сущее как сущее, как нечто. Что здесь происходит?

Понятное дело — и Хайдеггер об этом говорит в этой ранней работе — что текст никогда не говорит сам за себя. И мы никогда не можем присвоить текст как таковой. Нам мешает вступить в некоторое непосредственное отношение с текстом, — сказать, что “текст говорит вот именно это”, — нам мешает *необходимость некоторого предвзятия*, или: *некоторой предвзятости*, если употреблять нормальное русское [выражение]. Мы всегда предвзяты, и, более того: Хайдеггер замечает в этой ранней своей работе, что попытка подойти к чему-то непредвзято, — в данном случае он имеет в виду текст, — как к своей исходной позиционированности.

Это говорит нам о том, что точно так же, как и присвоение текста, так и присвоение сущего в том или ином смысле, — а смысл мы знаем что такое: это структурированное *то, куда* бросают набросок и *из чего* приходит это, — так вот, попытка присвоения всегда зависит от некоторой системы координат, от структуры предвзятия. То есть всякое понимание происходит внутри герменевтической ситуации.

Именно это заставляет меня спросить: *можно ли вообще говорить об очевидности?*

Я сейчас выскажусь очень сильно, и понимаю, что есть такой риторический приём — стяжание доброго отношения, благоволения со стороны аудитории. Я сейчас поступлю прямо противоположным образом. Я скажу, что *понятие очевидности*

нужно или изгнать из философской теории, или очень сильно поправить — и очень подробно о нём поговорить.

Это, конечно, утрированный тезис. Сейчас я попробую не то, чтобы его доказать — поскольку он не несёт в себе никакого строгого содержания и я не могу его доказывать, — но я попробую объяснить, *что* я имею в виду, произнося подобного рода вещи.

Теперь, чтобы развить всё это, мы вернёмся к вопросу по поводу Платона.

Мы знаем, что в конце шестой книги “Государства”, Платон как раз говорит о различии между *способом работы* философов и математиков. Математики тоже ничего себе ребята, они действуют разумно, а, не опираясь на эмпирическую данность, но, всё-таки, они действуют *рассудочно*, а философы действуют *умно*. Вот, мне кажется, очень значимый фрагмент. Я об этом написал работу, и сейчас кусочек [из неё] прочитаю:

“Собственная деятельность философов называется в этом месте «Государства» диалектикой, и она заключается в том, чтобы от предположений, — предположений и гипотез, — каковые вовсе не рассматриваются, как нечто изначальное, а всего лишь *именно*, как предположения, устремляться «к началу всего, которое уже не предположительное, не гипотетическое». Так действуют философы. Они опираются на некоторое гипотезы, — или предположения, — и от гипотез восходят к уже абсолютному началу, которое усматривается. Математик исходит из предположений, которые он *заранее* принимает, и занят производством умозаключения. Правда, — говорится далее, — и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущения. Но поскольку они рассматривают её на основании своих предположений, не восходя к первым началам, — математики не восходят к первоначалам, — они не могут постичь её умом, хотя она вполне умопостигаемая, если постичь её первоначально. Рассудком же называют ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и ей подобных. Однако, это ещё не ум». Почему рассудок не ум по Платону? Потому что ум усматривает умопостигаемое, видит идеальное содержание, видит Платонову идею, ставит себя по отношению к ней в некоторое непосредственное отношение — *отношение очевидности*, называемое умозрением”. Или — вы помните, что у Платона, в том же “Государстве” употребляется метафора: солнце освещает некоторые предметы, свет освещает ζῷον — то есть некоторую упряжку или ум. Такой вот ум впрягается в

непосредственное отношение очевидности. Ум впрягается в ярмо идеи.

Математики же дедуцируют то, что в принципе относится к той же области, усматриваемой умом. Они *подменяют* ясность видения убедительностью речи или скорее письма. Правда, геометры пользуются чертежами, как бы усматривая в начерченных фигурах правильное положение дел. Но рисунок, — это замечает сам Платон, — не о рисунках идёт речь, и в принципе нельзя усмотреть в рисунках положение дел, это может быть только толчком, некоторым наведением, — рисунок лишь чувственное отражение, как тень статуи, подмена интересующего геометра на самом деле умопостигаемого предмета. Так что, строго говоря, в математике на место содержания идеи приходит дедукция. Дедукция исходно по-гречески — *ἀπόδειξις*, то есть “показывание в направлении от”, от определённых посылок. В письме непосредственность видения всегда отложена, или, отодвинута цепочками граф, подчинённых правилам логического синтаксиса. Поэтому видение диалектика яснее сказанного или письма математика, к тому же оно, в конечном итоге, беспредпосылочно”. Таков маленький кусочек, который я хотел прочесть, поскольку разговор зашёл о Платоне.

Смотрите: вот, казалось бы, правильная картина различения того, чем занимаются математики. Они занимаются некими *переговорами*, некоторым выдвиганием аргументов и контраргументов — на основании принятых гипотез. *Почему* принимаются гипотезы, они, честно говоря, не знают. *Почему* — знают только философы, которые от гипотез восходят к некоторой абсолютной ясности умозрения.

Математики, конечно же, на чём-то основываются, на каком-то *вторичном* типе очевидности, на очевидности чертежа и рисунка, но это — по Платону — именно вторичный тип очевидности, потому что идеальный треугольник находится в таком же отношении к начертанному треугольнику, как статуя к тени статуи или к отражению в воде.

Мне бы очень хотелось успеть сказать, что в математике конца прошлого века, которая занималась именно этим, своим собственным построением, произошли некоторые события, которые я не считаю собственностью математики или чем-то узко математическим, это больше неё. Математики уже прошли это. Честно говоря, сейчас это абсолютно освоенный предмет, которым математики не станут больше заниматься, это понятное дело и во всех деталях прочерченное.

Мне кажется, что это скорее предмет, который важнее для философа. Философы должны это *усвоить* и *присвоить* себе. Сейчас я попробую это объяснить. Греки, говоря о форме науки, действительно предполагали, что вот это усмотрение первых принципов, — неважно, кому оно принадлежит - математикам или философам, или философы передают это математикам, неважно, что это такое. Важно, что это усмотрение, то, *что* в этом усмотрении артикулируется, — действительно показывало нам: *как обстоят дела на самом деле, как есть. Усмотрение очевидности гарантировало истинность*, гарантировало, что усмотренное в этих специальных актах положение вещей действительно есть. Что произошло дальше? А вот что.

Я приведу довольно простой пример, достаточно многим, я полагаю, известный. Герменевтический круг, о котором мы говорили, с постоянным *возвращением* к началу и *сличением* того, что понимается вначале предвзятым образом с тем, что артикулируется по мере истолкования, — это постоянное движение возвращения и сличения, — похоже на две *классические* вещи, которые мы знаем. Во-первых, оно похоже на диалектику — в некоторых изводах, я имею в виду немецкий идеализм; и, во-вторых, это похоже на то, что греки называли *диалектическим силлогизмом*.

Был *категорический силлогизм*. Что это такое? Посылки силлогизма брались в качестве истины, когда мы знаем, что они истинны, — и получался некоторый вывод, следствие, который тоже, — если силлогизм корректен, — принимался в качестве истины. Мы, зная истинное, присоединяем к нему другое истинное. Или, в этих научных теориях, принципы усмотрены, и очевидность позволяет их считать истинными, и мы при помощи дедукции присоединяем к этим истинным положениям, — которые никак не обосновываются, — *уже* обоснованные через дедукцию положения. Греки считали так.

Был ещё *гипотетический силлогизм*. Оперирование гипотетическим силлогизмом также относилось к искусству диалектики в те времена. Что это такое? Что-то предполагалось в качестве не истинного, но *правдоподобного*, — и из него делали следствия, — чем больше, тем лучше. И если эти следствия вступали в противоречия — с чем? — с очевидностью, значит, менялись исходные предпосылки. То есть мы опять двигались по кругу — мы подправляли посылки и получали следствие, и так далее. Вроде бы мы таким движением в круге гипотетического

умозаключения — это назвалось диалектикой, — уточняли исходные положения.

Но всё равно, интересно то, что вот этот страж и абсолютный критерий очевидности присутствовал. Кто решал — а правильно ли мы тут натворили? Изначально неясно, никто решить не мог. Но когда мы получали следствия, они-то уже вступали в некоторое столкновение с очевидностью, и очевидность решала — так обстоят дела или нет.

То важнейшее, что произошло в основаниях математики в конце двадцатого века, заключается как раз в том, что сама концепция очевидности была аннулирована. Это удивительно, но это так. Давайте я сразу приведу пример, а потом объясню — в чём тут дело.

Существует некоторый абсолютный фундамент математики, который называется *теорией множеств*. Теорию множеств придумал великий человек, коллега Гуссерля, которого звали Георг Кантор. Но потом она была некоторым образом подправлена и модифицирована.

Я возьму сейчас совершенно очевидный факт: если у вас есть некоторый набор множеств, то из каждого из них можно выбрать по элементу. Множество состоит из элементов. Если у вас есть какой-то набор множеств, то вы из каждого множества можете выбрать по одному элементу. Это обстоятельство кажется очевидным. Это положение называется *аксиомой выбора*. Если мы её принимаем, то в качестве следствия получается такая теорема, — она совершенно безошибочно дедуцируется из этого положения и прочих аксиом, — мы можем взять шарик единичного радиуса, разрезать шарик на кусочки, и из кусочков собрать другой шарик вдвое большего объёма.

Если бы греки занимались в связи с этим гипотетическим силлогизмом, то они встали бы в крайне затруднительное положение, потому что второе кажется абсурдным: можно ли разрезать тело и затем собрать тело вдвое большего объёма? Никак нет, это приходит в столкновение с очевидностью. Что мы должны сделать?

Видимо, мы должны подправить исходные посылки. И что же тогда? Тогда получается, что нельзя, имея перед собой некоторый набор множеств, из каждого из них выбрать по элементу. Получается совсем удивительная вещь, но это только первый этап — *удивление*.

Было понято, что аксиомы играют совершенно другую роль, — вовсе не роль фиксации абсолютно очевидных вещей, то есть полагания принципов. Они играют другую роль, роль некоторого *предвзятого полагания* основания. Оно, конечно, мотивировано, как и любое предвзятие, — мотивировано той жизненной ситуацией, — ситуацией практической, в данном случае: математической фактической жизни, — в которой находится тот или иной основатель теории. Но *оно отнюдь не свидетельствует об очевидности тех положений, которые фиксированы в качестве аксиомы*. Почему?

Ответ совершенно удивительный: не свидетельствует потому, что положение дел, которое фиксируется в аксиомах — не есть *положение* в том смысле, в котором мы привыкли это слово употреблять. Говорится — в классической аксиоматике евклидовой геометрии, — что через две точки проходит только одна прямая. В школе этого не разъясняют, это, наверное, очень трудно в школе разъяснить, что точка — это некоторая штучка, которая *на самом деле есть*. Евклид давал определение точкам, — он ещё не понимал, что так нельзя, — что точка — это фигура, не имеющая ни длины, ни ширины. Линия — это длина без ширины, а прямая — это та линия, которая видится из каждой точки одинаково. И, стало быть, мы думаем, что есть такие сущие, которые называются *прямая* и *точка*; и мы можем *усмотреть с очевидностью*, как обстоят дела между ними, какие соотношения есть между ними, например: две прямые пересекаются только в одной точке. И так действительно считал Евклид, что это — очевидные положения, очевидные в том смысле, что это фиксация в языке того, *как* обстоят дела с математическими сущими.

Мы оставим сейчас [вопрос о том,] каков способ бытия этих математических сущих. Пусть это только умопостигаемые сущие, и [поэтому] точка, о которой должна идти речь в теоретической геометрии, отличается от следа, которое оставляет острие пера на листе бумаги. Конечно, отличается, — если мы посмотрим на этот лист бумаги под микроскопом, то там обнаружится, что у этого пятна [имеются] и длина, и ширина. Это некий намёк, к идее которого мы должны восходить. Хорошо, допустим мы восходим к идее этого при помощи некоторой эйдетической интуиции, и у нас возникает идеальная точка. Но она возникает как *идея*. Для Платона — просто сущее в высшем смысле слова, как некоторая объектность, предметность.

Мы просто фиксируем при помощи внимательного взгляда ума *как обстоят дела*, какие соотношения между этими предметностями, *уже* имеющимися и доступными взгляду ума, какие соотношения здесь *есть*.

Так вот: *нет никаких предметностей*. Первый намёк на это возник, когда появились неевклидовы геометрии. Вы знаете, *что* выяснилось. Это впервые сделал Гаусс, но поосторожничал и не опубликовал, поэтому говорят о геометрии Лобачевского и Римана. В чём здесь было дело?

Есть некий пятый постулат Евклида, который, — поскольку он отсылает к некоторой бесконечности, никак не укладывается в поле зрения, — говорит следующее: если есть прямая и точка, то можно провести через эту данную точку одну и только одну прямую, которая исходную прямую пересекать не будет. И все возились с тем, чтобы доказать, что это так, — исходя из остальных аксиом.

Но впервые Гаусс, а затем Лобачевский и, одновременно Больяи поняли, что, если мы не будем полагать эту аксиому, а, например, положим ту, что существует бесконечно много прямых, которые *не* пересекают данную, — это предположение *не войдёт в противоречие* с остальными аксиомами евклидовой геометрии.

Уже отсюда стало понятно, что всё как-то странно, — если прямая такой объект, который *есть*, то дела обстоят либо так, либо этак: либо одна прямая существует, либо существует много прямых. И мы, по-видимому, можем это усмотреть.

И то, что появились неевклидовы геометрии, означало некоторый первый подрыв такой точки зрения. Но что выяснилось потом? Что такие геометрии на самом деле содержатся внутри обычной евклидовой геометрии. Что это значит? Они оказываются *разговорами*. Если мы особые линии на седловидной плоскости назовём *прямыми*, дадим им такое имя и будем их *так* именовать, а точка это - обычная точка, — то соотношение между прямыми и точками на этом седле, в этом седловидном мире, окажется *таким же*, как в постулированном мире геометрии Лобачевского.

Потом было понято другое, ещё более сильное утверждение, — я не буду вдаваться в математические подробности, — что математические имена: *прямая, точка, треугольник, множество* - ничего не именуют. *Нет ничего помимо имён*.

Это очень просто понять: если бы имя именovalo бы какую-то штучку, которая где-либо есть, то оно не могло бы именовать две разные штучки в разных противоречащих друг другу мирах. Если бы слово *прямая* именovalo евклидову прямую, то это слово

прямая не могло бы именовать геодезические прямые на седле. Это крайне интересная теория, которая называется *теория модулей*.

Здесь совершенно потрясающие результаты, показывающие, что *математические имена не имеют именуемого* — ни в каком смысле нельзя отделить именуемое от именования. *Можно только сконструировать мир, в котором для имён появляются имена.*

Причём, даже нельзя выстроить вот это знаменитое аристотелево различение λόγος'а и εἶδος'а, [правдоподобия], метафоры, — собственное имя и переносное имя. [Кажется, что] можно было бы сказать: да есть собственное имя, а есть то, что мы [называем] по аналогии, по переносу, метафорические имена. Но нет никакого собственного имени у математических объектов, точнее — *никакому математическому объекту нельзя приписать собственное имя.*

Я понимаю, что это пока загадочно, но мне кажется, что пример с евклидовой геометрией кое-что прояснил. Я не буду двигаться дальше, я буду продолжать говорить о Хайдеггере. Кстати, это обстоятельство позволяет понять математику как *формальную герменевтику*, — не я первый выдвинул этот тезис, мой коллега из Парижа, Жан Мишель Саланскис, но я по этому поводу тоже кое-что опубликовал, — герменевтику в том смысле, что умопостигаемое содержание — или умопостигаемый образ именуемого — рождается вот в этом круговом движении. В движении от аксиом, — которые суть просто некоторый набор форм, — в развитии теории, возвращении к аксиомам, и вот в том, что мы могли бы назвать герменевтическим кругом.

Правда, здесь переход из одной стадии истолкования к другой стадии истолкования — это именно *дедукция*, — то, что Хайдеггер не любил и отвергал.

Мне представляется, что современный способ бытования математических теорий и аксиоматических систем запрещает [употреблять] понятие очевидности так, как оно существовало раньше, ещё, быть может, в первой трети XX века. Кстати, здесь очень много обстоятельств интересных для феноменологии, например, если мы посмотрим на тот проект завершённой феноменологии или феноменологии как завершённой науки, которую Гуссерль формально отвергает, — формальной трансцендентальной логики, — и на какой математический образ он там ссылается, мы тут увидим очень много желаний, о которых *уже* известно, что они не смогут осуществиться. Это стало известно лишь в 1935 году, что желания Гуссерля о завершённых науках не

могут осуществиться. Тридцать пятый год — это год, когда Курт Гёдель доказал одну из своих самых замечательных теорем. Но я сейчас не буду об этом говорить.

Мне представляется, что очевидность, понятая в обычном смысле — это усмотрение некоторого положения дел. Когда мы говорим о положении дел, по крайней мере, когда Гуссерль говорит о положении дел, имеется в виду, что есть некоторые сущие, имеющие определённую смысловую эйдетическую физиономию, и они находятся в определённом соотношении. Математика не может считать, что есть некоторые сущие *до того*, как сформулирована соответствующая аксиоматика и развита аксиоматическая теория. Внутри математики это невозможно. Другое дело, что *разговор* об усмотрении *получается*!

Философы, конечно, не обязаны с этим соглашаться, но они и не могут это игнорировать. По крайней мере, это должно стать очень серьёзным предметом обсуждения. То, как это обсуждается сейчас, [недостаточно], поскольку философы, пишущие об этом на Западе, не могут по внутренней своей [причине] набрасываться на математику (потому что математика — это то, против чего не попрёшь, математика сильна, к математике относятся с некоторым пиететом), и, несмотря на заявления о великой роли философии, который они принимают *de iure* и *de facto*, все немножко робеют. Мне представляется, что это всё нужно *кардинально* менять.

То, что сделано в основаниях математики, должно быть присвоено философией. Это часть философии по существу, по задачам мышления. Но пока — существует такой разрыв, хотя разрыв не абсолютный. Появляются работы, пытающиеся это толковать даже в границах континентальной философии, философии Хайдеггера, например.

Теперь, сделавши эту математическую вставку, я хочу перейти к обсуждению другого образа герменевтики, который представлен у позднего Хайдеггера, и обратиться к тексту “Разговора о языке между японцем и спрашивающим”.

Я должен сказать, что это произведение уже написано на таком языке, который для меня создаст определённые трудности в переговорах с текстом. Но, тем не менее, кое-что можно сказать. Раз уж моя задача говорить о герменевтике, я должен некоторые ключевые вещи высказать. Во-первых, Хайдеггер здесь говорит, что он возвращается к оценке того, что было сделано раньше и, прежде всего, к тому, что происходило в “Бытии и времени”. Он произносит в связи с этим довольно странные вещи: “В «Бытии и времени»

герменевтика не была теорией искусства интерпретации, не самой интерпретацией, но скорее попыткой впервые определить природу интерпретации из герменевтического”.

Это достаточно загадочная фраза. Что значит “определить природу интерпретации из герменевтического”? Мы видим здесь, что Хайдеггер как-то меняет отношение к герменевтике, то есть то, что произошло в “Бытии и времени” – это не свершение герменевтики, а лишь некоторая попытка определить герменевтику из чего-то более фундаментального. Что такое это “более фундаментальное”?

Это более фундаментальное называется у Хайдеггера “герменевтическим отношением”, которое довольно подробно обсуждается. Мы даже не можем сказать, между чем и чем это отношение, потому что Хайдеггер опять же предостерегает нас применять некоторое формальное определение отношения — как отношения между терминами. И в том месте, где он это запрещает, он не преминул опять же поругать логику, которая определяет отношение как отношение между терминами, и, стало быть, строит формальный каркас, который мы можем применять, говорит Хайдеггер, “в виде счётного жетона”.

Тем не менее, мы можем всё-таки предварительно сказать немного неаккуратно, — Хайдеггер сам разрешает это своему японскому собеседнику, — что человек *стоит* в некотором отношении к чему-то, к бытию в его двояком облики. Поскольку бытие это всегда бытие сущего, Хайдеггер вводит такой термин, который Библихин переводит как “двусложный”.

Это бытие вот в этом своём двойном облики бытия как такового и сущего. И, стало быть, это отношение между человеком и бытием в этом двойном облики. Причём, говорится, что “язык — это основной носитель в герменевтическом отношении, то есть отношении человеческого существа к двусложности присутствия присутствующего”.

Человек *стоит* в герменевтическом отношении, это делает его человеком. Этому разговору о герменевтическом отношении предпосылается другое. Хайдеггер признаётся в этом, искусственно меняя этимологию слова “герменевтика”. Он говорит, что в некоторой игре разума, которая обязательна в научной этимологии, мы можем связать слово “герменевтика” с именем “Гермес”. Гермес — это бог, который приносит весть. Стало быть, герменевтика — это некоторая *призванность* человека к тому, чтобы весть принять и

чтобы весть понять. Но есть ещё инстанция, *от* которой исходит весть.

Эта инстанция или нечто, помещающее сознание в той геометрии, в которой Хайдеггер выстраивает — это та самая двусложность бытия и сущего, или присутствие присутствующего. Оттуда приходит весть, оттуда Гермес приносит весть, но человек есть тот, кому эта весть предназначена и тот, кто эту весть должен принять. В одном месте толкования Хайдеггер называет это принесение вести *событием*, употребляя слово *Ereignis*.

Таким образом, герменевтика в этом нарративе или в этом поэтическом творении — это не интерпретирующий язык. Или иначе: тот язык, о котором говорится здесь — это не язык, интерпретирующий язык, другой язык. Но это — само по себе событие некоторого исходного раскрытия или обнаружения, некоторого принесения смысла, который нужно либо принять, либо не принять — либо человек готов к тому, чтобы это принять, либо нет.

На мой взгляд, это абсолютно богословский дискурс. Есть люди, которые пишут статьи о Хайдеггере и богословии, и они пытаются вычлениить некоторые богословские темы. Вот этот человек как сущее, которое может быть поставлено на службу Откровения, — это такой типично библейский архетип.

Давайте попробуем от всего этого отвлечься, даже от той формы, в которой это всё артикулировано, и попробуем кое-что сказать. Во-первых, в связи с этим герменевтическим отношением Хайдеггер *подавляет* некоторое замечание. Беда в том, что я обнаружил вчера, — благодаря Илье Инишеву, — что в немецком тексте некоторая часть абсолютно скрыта. Бибихин, вместо того, чтобы переводить то, что у Хайдеггера, придумал что-то своё. Меня это просто поражает.

Есть некоторые места, когда замечательный переводчик Хайдеггера Владимир Вениаминович Бибихин решает почему-то сконструировать что-то своё. Например, во “Времени и бытии”, где формула, на которой собственно всё в лингвистическом смысле основывается — *es gibt Sein, es gibt Zeit* — переводится [как] “бытие имеет место”. И это место, которое имеет бытие, дальше становится некоторым свободным субъектом обсуждения. Я говорю об этом с такой экзальтацией, потому что у меня был студент, написавший дипломную работу об этой статье Хайдеггера. И он развил необычайно глубокомысленное рассуждение о *месте* — о топосе, о

бытийствовании топоса в связи с этой фразой. Но *места* нет в немецком тексте вообще. Здесь тоже происходит что-то странное.

Вы знаете, что немецкое слово *Bezug* означает еще некоторое получение имущества или приобретение. Имеется даже соответствующая юридическая формула, обозначающая приобретение имущества. Хайдеггер хочет здесь, с одной стороны, стереть логистические коннотации для слова *Bezug* в описании герменевтического отношения, это [отношение] — не реляция.

Во-вторых, я бы сказал о стирании экономических коннотаций. Хайдеггер говорит, что “мы произносим слово *Bezug*, когда мы имеем в виду некоторое употребление, принесение, отношение к определённым *нужным* товарам”. Вот они, эти экономические коннотации: когда мы говорим “приобретение”, имея в виду всё это.

Так вот это не то, что *ойкономия*, когда отношение с бытием таково, что бытие нам что-то *даёт*, а мы *получатели* этого блага. Нет, это некоторое ощущение долженствования, ощущение *признанности*. Мне кажется, что эта коннотация достаточно важна.

Она важна как раз [в связи] с двумя образами того, что происходит. Смотрите: что это за отношение? Вроде это принесение вести. *Как* должно происходить принесение вести? *Говорят*: “я возвещаю вам то-то и то-то”, то есть звучит фраза или имя. Как приносится весть? По-моему, она приносится в языке. И действительно, язык объявляется *средой* и опорой герменевтического отношения.

Вроде бы все события, которые происходят в этом принесении вести, должны происходить как *языковые события*. Но, с другой стороны, здесь же сказано, что “когда приносится весть, единственный способ восстановить смысл здесь имеющихся имён — это *повторить усмотрение*”.

Есть некоторое исходное усмотрение, которое позволяет правильно понять весть, и *только повторение этого исходного усмотрения снабжает имена смыслом*, — тот, кто не способен усмотреть, повторяет пустые имена. Об этом ещё есть удивительный пассаж в работе, которую Хайдеггер назвал “Что значит мыслить?” или “Что такое мышление?”.

Вы помните, что там он довольно долго занимается историей ранней мысли. И эта метафора *слышания - видения* здесь особенно важна. В истории западной философии, человек, который впервые принёс нам весть о бытии, — это Парменид. И вроде бы эту весть мы должны *слышать*, эта весть фиксирована в виде текста, в виде дидактической поэмы. Хайдеггер пишет здесь: “Слышать греческий

язык в ключевой фразе Парменида”, — далее по-гречески приводится эта фраза: *нужно говорить и мыслить, что сущее бытийствует*. Перевод Хайдеггера нарочно артикулирует морфологический кризис — *пере-садить* этот смысл текста, *перевезти* его на другой берег.

Этот перевоз на другой берег или пересадка, может быть, “возможен только посредством прыжка”. И этот *прыжок* — “это единственное в своём роде видение того, что эти слова, услышанные греческими ушами, утверждали и о чём они говорили”. То есть здесь некоторая, не всем доступная простота взгляда, которая видит это. Те, кто этого не могут сделать, они хоть и знают значения греческих слов, лишены этой возможности по-настоящему услышать эти слова, *так*, как слышали греки. Они лишены возможности *услышать весть*, хотя лишены *не* абсолютно — это тоже следует заметить.

В этом диалоге между японцем и спрашивающим о языке, Хайдеггер вспоминает диалог “Лисий” Платона. Там речь идёт о поэтах. Поэты — существа трогательные, божественные и бессмысленные. Они трогательные и божественные, потому что они герменевты богов — они *слышат* божественную весть и её *приносят*. Но собственно они не понимают, *что* приносят. И для того, чтобы разъяснить принесённое поэтами, нужны ещё другие люди, которые будут *толковать* принесённое. Таким образом, поэты приносят весть, потому что им явлено то, что не явлено другим, но имеется-таки способ разъяснить *о чём* говорят поэты.

Кстати, Хайдеггер ведь сам занимался этой деятельностью вторичного разъяснения по отношению ко многим поэтам, — Гёльдерлин, Тракль, Рильке, — и считал, что эта деятельность правильная, что нужно толковать самих поэтов, которые приносят весть.

Но само событие исходного усмотрения — это какое-то провидческое событие. Хайдеггер в этом тексте пытается как-то двигаться замысловато между метафорой *видения* и метафорой *слышания*. И оказывается, всё-таки, что, в конечном итоге, вот есть некое событие видения, которое всё решило.

Я полагаю, что в этой же метафоре видения и слышания, мы можем понять, *почему* Хайдеггер так настойчиво отвергает значение *Bezug* в качестве экономического отношения, — потому, что одно дело слышание, другое дело — артикуляция в слове.

Возвращаясь к математике, можно сказать: когда что-то сказанное обсуждается, выдвигаются аргументы, контраргументы,

смысл растёт. Исходный и непосредственный смысл бесконечно отложен в этих переговорах, в этой ойкономии математических разговоров. И не только математических. И в этом, если угодно, — поле нашей свободы.

А это событие непосредственного видения того, что есть — это, по-моему, абсолютное лишение нас нашей свободы переговоров, некий диктат, божественный диктат, наверно. Так оно и есть. Может быть это слишком, потому что поэт тоже лишает нас некоторым образом возможности переговоров. Хайдеггер толковал стихотворения, и эти произведения сами по себе крайне достойны и интересны, но мне кажется, что, всё-таки, к исходному поэтическому произведению или исходному слову это не имеет никакого отношения. Я полагаю, что стихотворение — это нечто замкнутое в себе, нечто интегральное, целостное, что не даёт возможности себя препарировать. Операции препарирования могут иметь смысл, но сказать, что мы теперь вам разъясним, *что* имел в виду поэт, — это сократическая попытка.

Помните, Сократ тоже пытался говорить о поэтах, когда он искал мудрых людей, не считая, что он самый мудрый. Он ходил к государственным деятелям, к ремесленникам и к поэтам. Он и понял, в итоге, что поэты, хоть и говорят много достойного, но сами не понимают, *что* говорят, — а Сократ понимает. Ницше называл это циклопическим глазом Сократа, тем, что всматривается и умерщвляет предмет, в который этот глаз всматривается.

Мне представляется, что есть некоторая преемственность в отношении Хайдеггера к формальным теориям и тем, что делает он сам. Это связано с разными типами герменевтики Священного Писания. Об этом несколько прекрасных произведений написал Эмманюэль Левинас. Либо усмотрение, либо непосредственное видение пророка или избранного, кто может усмотреть это. Можно сказать так, что эта весть может войти в обиход, но смысл этой вести восстанавливается только движением к непосредственному усмотрению. Это — первый тип.

Второй тип — это бесконечная отложенность предельного смысла в переговорах языка. Мне кажется, что эти переговоры языка гораздо ближе к тому образу герменевтики и герменевтического круга, который Хайдеггер выдвигает в “Бытии и времени”.

Я возвращаюсь к математике, — или к современному самосознанию математики, — у нас опять же эта картинка, в которой слышание и говорение, или, скорее, письмо преобладают

над непосредственным усмотрением. *Непосредственное усмотрение вычеркнуто.* Нельзя усмотреть, что такое прямая. Нельзя усмотреть, что такое множество. То, что мы усматриваем, сам предмет математического разговора и математической теории обретает смысл, обретает плоть в развитии самой *теории*, в системе дедукции, которые исходят от аксиом.

И более того – меняются и сами аксиоматические системы, некоторые бесконечные истории переговоров. Одно дело понятие пространства у Евклида, другое дело – понятие пространства, когда появились неевклидовы геометрии, затем появились замысловатые понятия пространства в виде искривлённых многообразий, а сейчас – вообще каких-нибудь топосов Гротендика. Между тем, здесь очень трудно выбрать исходное именуемое, что именуется. Мы можем увидеть, — увидеть в каком-то странном смысле, — понять смысл именуемого во всём его многообразии и историчности расхождения, только двигаясь по некоторой герменевтической траектории в переговорах языка и никогда не в непосредственном усмотрении.

Я полагаю, что в связи с этим для нас, феноменологов, возникают *очень* серьёзные проблемы, связанные, по крайней мере, с гуссерлевским обоснованием феноменологии. Видите, Хайдеггер выдвигает в виде центрального феноменологического метода математическую *конструкцию* и математическую *деструкцию*.

Как культурные философы, мы все занимаемся исследованием терминологии, а как историки феноменологии, мы занимаемся *деконструкцией* феноменологии как таковой. Но вот беда, — нельзя, — как мне кажется, или это может быть спорный тезис, — нельзя, оставаясь гуссерлианцем, говорить о феноменологической конструкции. То есть конструкция на каких-то этапах происходит, и Гуссерль это прекрасно понимает. Но в корпус феноменологии, следуя принципу всех принципов, мы не можем вовлекать какие-то положения, которые мы не усматриваем с очевидностью. Мало ли чего мы можем наконструировать, давайте посмотрим “как на самом деле”.

Так вот, у меня есть большие сомнения и, полагаю, не только у меня, что мы можем только усматривать это “как на самом деле”, поставить себя в пассивное положение, — лишить феноменолога сознания того вклада, который он в своей мыслительной и лингвистической деятельности вносит в корпус феноменологической науки. Не оказывается ли, что всякая жизнь —

и в том числе жизнь в феноменологической философии – предпосылочна?

Можно анализировать эти предпосылки, но Хайдеггер предлагает нам такой образ всякого мышления, всякой жизни в науке. Соглашаемся мы с ним или нет – это другой вопрос. Но это должно быть обсуждено.