Карл ЯСПЕРС

ФИЛОСОФИЯ

Книга вторая

Просветление экзистенции



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Карл ЯСПЕРС

Философия

Книга вторая

ПРОСВЕТЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ

МОСКВА
КАНОН+
2012

УДК 1/14
ББК 87.3
Я83

Ясперс Карл
Я83 Философия. Книга вторая. Просветление экзистенции / К. Ясперс // перевод с нем. А. К. Судакова. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. — 448 с.

ISBN 978-5-88373-290-3

Основополагающий труд немецкого философа Карла Ясперса «Философия» (1932) впервые публикуется на русском языке.

Вторая книга «Философии», высоко оцененная Н.А. Бердяевым, посвящена центральным проблемам учения о человеке. Определяя человека как «возможную экзистенцию в существовании», и выясняя экзистенциальный смысл человеческого Я, философ не оставляет в стороне традиционных проблем: мы находим здесь обсуждение декартова «я есмь» и различных решений вопроса о свободе воли. Экзистенциальный субъект раскрывается в коммуникации с другими: Ясперс выясняет критерии экзистенциальной коммуникации и причины ее обрыва и ненаступления. Экзистенциальный субъект историчен, действует в неповторимой ситуации своего мира: в центре рассмотрения поэтому – тема «пограничной ситуации», где самость раскрывается как безусловность и приходит к самой себе: болезнь, смерть, вина, борьба. Анализируются «безусловные действия» личности в подобных ситуациях; в том числе вопрос о самоубийстве. Экзистенция действует в полярности объективности и субъективности; поэтому философ разбирает смысл их единства, и то, что происходит, если экзистенция предает себя ради объекта или ради субъективного произвола. Отдельное внимание уделено экзистенциальному смыслу истории и общественности, как обликов объективности.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-290-3

© Перевод с нем. Судаков А. К., 2012
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2012

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Экзистенция

Мировое существование и экзистенция
Неудовлетворенность возможной экзистенции в мировом существовании
1. Сомнения в бытии экзистенции. – 2. Неудовлетворенность существованием как выражение возможной экзистенции. – 3. В просветлении экзистенции удостоверяется прорыв мирового существования
Методы просветления экзистенции
1. Подвести к границе – 2. Объективирование в психологической, логической и метафизической речи. – 3. Измышление всеобщего, специфического для просветления экзистенции
Многозначность явления экзистенции и возможность ложного понимания просветляющих экзистенцию высказываний

Мировое существование и экзистенция

Если «миром» я называю совокупность всего того, что через ориентирование познавания может сделаться доступным мне как содержание, которое мы можем знать убедительным для каждого образом, то возникает вопрос: исчерпывается ли мировым бытием и всякое вообще бытие и прекращается ли познающее мышление, когда заканчивается ориентирование в мире. То, что в мифическом способе выражения называется душой и Богом, а на философском языке – экзистенцией и трансценденцией, – не есть мир. Они не «есть» в таком же смысле, в каком есть вещи в мире как знаемости, но они могли бы быть неким иным образом. Хотя мы не знаем их, они все же не были бы в таком случае ничто, и хотя мы не познаем их, мы их все же мыслим.

Здесь принимается коренное философское решение в ответе на вопрос: *что есть наряду с совокупностью мирового бытия* (was gibt es dem gesamten Weltsein gegenüber)?

Бытие, которое – в явлении существования – *не есть*, но которое *может быть* и *должно быть* и которое поэтому во времени решает, вечно ли оно.

Это бытие есмь я сам как *экзистенция*. Я есмь она, поскольку я не становлюсь для себя самого объектом. В ней я знаю себя как

независимого, хотя я и не в состоянии созерцать (schauen) то, что я называю своей самостью. Из возможности экзистенции я живу; лишь в ее осуществлении я бываю самим собой. Если я хочу схватить ее, она скрывается от меня, ибо она – не психологический субъект. В ее возможности я ощущаю себя укорененным глубже, нежели в том, в чем я, объективируясь для себя самого, постигаю себя как задаток и натуру (Artung). Она есть нечто, являющееся себе в полярности субъективности и объективности как существование; но она не есть явление чего-то, что было бы дано где-либо как предмет или было бы размокнуто для рассмотрения, как лежащее в основании. Она есть явление лишь для себя самой и для других экзистенций.

Итак, не мое существование есть экзистенция, но *человек* есть возможная экзистенция *в существовании* (Nicht mein Dasein also ist Existenz, sondern *der Mensch* ist *im Dasein* mögliche Existenz). Первое существует или не существует, экзистенция же, поскольку она возможна, делает в выборе и решении шаг за шагом к своему бытию – или прочь от бытия, в ничто. Мое существование, сравнительно с другим существованием, имеет различный объем, есть тесное или широкое мировое бытие, экзистенция же на основании своей свободы сущностно отличается от другой экзистенции. Существование как бытие живет и умирает; экзистенция не знает смерти, но относится к своему бытию в восхождении или отпадении (Aufschwung oder Abfall). Существование эмпирически наличествует (ist da), экзистенция налична лишь как свобода. Существование абсолютно временно, экзистенция во времени есть больше, чем время (Dasein ist schlechthin zeitlich, Existenz ist in der Zeit mehr als Zeit). Мое существование конечно, поскольку оно не есть все существование, и все же для себя оно замкнуто в себе; экзистенция тоже существует не сама для себя и не есть все; ибо она есть лишь если она соотнесена с другой экзистенцией и с трансценденцией, пред которой как перед абсолютно иным она осознает, что она существует не только благодаря себе самой; но в то время как существование, как относительное закругленное завершение нескончаемости, можно назвать бесконечным, бесконечность экзистенции лишена закругленности и существует как открытая возможность. Для существования деятельность из возможной экзистенции представляется проблематичной, ибо забота существования о своей устойчивости во времени должна обращаться против безусловного, путь которого для нее сомнителен, потому что он может принести потери для существования и привести к его уничтожению. Забота о существовании хотела бы подчинить экзистенциальное делание условиям своей собственной устойчивости; но для возможной экзистенции безусловное избрание существования и наслаждение таковым уже есть отпадение, потому что экзистенция, со своей стороны, подчиняет действительность существования условиям, в которых постигает себя са-

мое, как безусловную. Безусловная же воля к жизни как таковой, если ее существование выясняется перед нею как действительность непрерывного и совершенного краха, необходимо должна впасть в отчаяние.

Исполнение существования есть *мировое бытие*. Возможная экзистенция существует в мире, как поле, на котором она является себе.

Мир *как знаемое* есть чуждое (Welt *als das Gewußte* ist das Fremde). Я стою *на отдалении* от него; доступное знанию рассудка и доступное эмпирическому переживанию, как нечто лишь знаемое, отталкивают меня от себя прочь; они для меня – иное. Я безразличен к ним, будучи отдан во власть превозмогающей причинности в сфере действительного и логического принуждения в сфере значимого. В этих пределах я не бываю в безопасности, ибо не слышу языка того, что мне родственно. Чем решительнее я постигаю мир, тем безроднее (heimatloser) я чувствую себя в нем, ибо как иное, как только мир он безотраден. Бесчувственный, не милосердный, но и немилосердный, подчиненный закономерности или шатающийся по случайностям, он не знает о себе самом. Его невозможно объять (Sie ist nicht zu fassen); ибо он предстает передо мною безлично, объяснимый в частностях, но всегда непонятный в целом.

И все же *мир знаком мне и иначе*. Тогда он родствен мне, тогда я в нем дома, и даже – в безопасности. Его закономерность есть тогда закономерность моего разума; я успокаиваюсь, по мере того как я устраиваюсь в нем, изготовляю свои орудия и познаю мир. Он говорит со мною; в нем дышит жизнь, которой и я причастен. Я предаюсь ему и, когда бываю в нем, остаюсь всецело у себя самого. Он тайно близок мне в малом и настоящем, чарующ в своем величии; он внушает мне доверие в том, что близко, или готов увести меня в свои дали. Он не ходит по путям, которых я ожидаю, но, если он удивляет меня нежданным исполнением или непонятным разочарованием, я, даже погибая, сохраняю еще в душе доверие к миру.

Это уже не тот мир, о котором я знаю в сугубо познающем ориентировании. Но то, что удовлетворяет меня в избрании мира, по существу двусмысленно: *Или я хочу* (begehre) мира как того, что исполняет мою жажду существования; слепая воля к жизни соблазняет меня к миру и вводит в заблуждение о нем; правда, для меня, если я существую, неизбежно хотеть мира; но это хотение, как абсолютное побуждение становится разрушительным для меня самого; против этого хотения я слышу притязание, исходящее из моей возможной экзистенции: отвлечься (sich lösen) от мира, если мне грозит опасность подпасть под власть этого мира.

Или же я совершаю *некоторое трансцендирование в мире*, который как родственный мне так мне близок. Когда я вижу его, мыслю, действую и люблю в нем, создаю и оформляю в нем, – во всем

этом я в то же время избираю некое иное как явление трансценденции, говорящей со мною. Как таковой мир не есть знаемый мир, но существует так, как если бы он утратил себя как постоянство. Этот мир меняется с переменой эпох и лиц, и с изменением моей внутренней установки; он говорит не с каждым и не всякий раз одинаково. Я должен быть готов к нему, если хочу слышать его. Если я не выхожу навстречу, – то, куда я мог бы трансцендировать, ускользает (entzieht sich), потому что оно есть лишь для свободы и через свободу и не имеет в себе решительно ничего убедительного.

Поэтому возможная экзистенция *отличает* себя от мира, чтобы затем по-настоящему вступить в него. Она отделяется от мира, чтобы в избрании его приобрести больше, нежели то, чем может быть мир. Мир привлекает экзистенцию как среда ее осуществления, и отталкивает ее, как возможность отпадения в одно лишь существование. Мир и экзистенция состоят в *напряжении* (stehen in *Spannung*). Они не могут ни слиться воедино, ни отделиться друг от друга.

В философствовании из возможной экзистенции это напряжение предполагается. Мир как *доступное знанию* (das Wißbare), экзистенция как *подлежащее просветлению* диалектически различаются в нем и вновь сводятся воедино.

Мировое бытие как бытие знаемым *всеобще*, потому что оно всеобщезначимо для каждого; это – общее для всех разумных существ, имеющих в нем общность между собою благодаря интенции на одну и ту же вещь; в нем имеет силу то, что в нескончаемости действительного подпадает под одно определение как нечто единичное.

Экзистенция, поскольку она есть она сама, *никогда не бывает всеобщей*, а потому не есть случай, который как особенный может быть подведен под некое всеобщее. Но, став объективной в явлении, экзистенция есть в то же самое время индивидуальное исторической особенности. Эта особенность еще подчиняется всеобщим категориям; некоторую границу полагает здесь только то, что индивидуум, ввиду нескончаемой природы своей фактичности, неисчерпаем (unerschöpflich), а потому несказуем (unaussagbar). Но это индивидуальное как таковое отнюдь и не есть экзистенция, а есть прежде всего только зримое богатство мирового существования, на которое не может притязать никакое знание, однако самобытие вопрошающего может испытать его на предмет его экзистенциальной изначальности.

Единение (Einswerden) экзистенции и мира есть необозримый процесс, который может быть достоверен лишь для того, кто сам пребывает в нем для себя самого.

Неудовлетворенность возможной экзистенции в мировом существовании

1. Сомнение в бытии экзистенции. – Если мы отделяем экзистенцию от существования, мира и всеобщего, то кажется, будто ничего не остается. Если она не становится объектом, то желание схватить ее в мысли кажется совершенно безнадежным. Поскольку это мышление никогда не может получить результата и постоянства, попытка мыслить экзистенцию, кажется, с необходимостью уничтожает сама себя. Можно поэтому усомниться в бытии экзистенции в любом смысле слова и позволить здравому смыслу выдвинуть требование: строго держаться одного предметного как действительного и истинного. Значит, что же: эта попытка возникла вследствие какой-то химеры?

Сомнение в экзистенции неустранимо, потому что мы не можем знать о ней как о некотором существовании и потому, что она не существует как определенная значимость. *Экзистенция подлежит отрицанию* так же как мы можем отрицать содержание любой философской мысли, в противоположность партикулярному предметному познанию, которое в состоянии предъявить свой предмет. Я никогда не могу сказать о самом себе, что я такое, – как если бы я был неким устойчивым составом (Bestand). Все, что можно объективируя сказать обо мне, относится к моей эмпирической индивидуальности, которая, правда, поскольку она может быть явлением меня самого как экзистенции, также не поддается выносящему окончательные определения психологическому анализу; эта граница моего знания о себе косвенно указывает на нечто иное, хотя и никогда не может вынудить созерцания этого иного. Поэтому просветление экзистенции хотя и освобождает, но оно не наполняет нас знанием; оно обретает пространство для меня, но не создает субстанции, указывая на какое-либо объективно постижимое бытие (sie gewinnt Raum für mich, aber schafft nicht Substanz durch Aufweisen eines objektiv faßlichen Seins).

Если, таким образом, экзистенция недоступна для того, кто спрашивает о ней в среде сугубо объективного рассудка, она остается открытой для постоянного сомнения; но если никакое доказательство не может принудить меня к признанию бытия экзистенции, то все же для меня как мыслящего еще не все кончено вследствие этого: за границы доступного предметному знанию я выхожу посредством *скачка*, которого уже нельзя сделать рационально понятным. Философствование начинается и заканчивается в точке, обретаемой посредством этого скачка. Экзистенция – не цель, но *исток* философствования, охватывающего себя в ней. Исток – это не начало, достигнув которого, я все же всегда спрашивал бы о некотором начале этого начала, не мой произвол, в котором я вынуж-

ден был бы впасть в отчаяние, не воля, как результат нескончаемого ряда сомнительных сами по себе мотивов, но *бытие как свобода*, к которому я трансцендирую, если *в незнании, философствуя, прихожу к себе самому*. Беспомощность философствования в сомнении относительно истока есть выражение беспомощности моего самобытия, действительность философствования – начинающееся восхождение этого самобытия. Философствование имеет поэтому предпосылкой *избрание* (Ergreifen) экзистенции, которая поначалу есть лишь смутное стремление к смыслу и опоре (das dunkle Streben nach Sinn und Halt), как сомнение и отчаяние указывает на свою возможность, а затем выступает как непостижимая достоверность, просветляющая себя в философствовании.

2. Неудовлетворенность существованием как выражение возможной экзистенции. – Неудовлетворенность, овладевающая мною, когда я, теоретически или практически, признаю мировое существование всем бытием, есть негативный исток, который, отделяя экзистенцию от мирового существования, дает мне ощутить истину этого отделения. Поскольку мир не замыкается в себе ни для какого знания, невозможно никакое правильное устройство существования как окончательное его устройство, и в мире не усматривается никакая абсолютная конечная цель как одна цель для всех, неудовлетворенность должна стать тем более решительной, чем яснее мое знание и чем добросовестнее сознание смысла моей деятельности.

Для этой неудовлетворенности *невозможно найти* достаточного *обоснования*. Она есть выражение бытия возможной экзистенции, которая, если высказывает свою неудовлетворенность, понимает не что-то иное, но самое себя. Поэтому неудовлетворенность эта не есть неспособность знать, не есть и пустота в конце всех моих трудов в мире, где я стою перед бездной ничто, но она как *недовольство* (Unzufriedenheit) становится для меня остро-чувствительным стимулом становления.

Не поддающаяся обоснованию неудовлетворенность выступает из границ одного лишь существования. С нею я вступаю в *одиночество возможного*, пред которым исчезает всякое мировое существование. Это одиночество не есть резиньяция исследователя, отчаивающегося в собственном познании бытия, но не есть и недовольство деятеля, утратившего смысл своих трудов, или страдание убегающего от самого себя человека, который не может оставаться один, – оно, после всех этих разочарований, есть неудовлетворенность сущим вообще как *притязание быть из своего собственного истока* (der Anspruch, aus dem Ursprung meiner selbst zu sein). Если в неудовлетворенности как состоянии, неадекватном существованию, я противопоставил себя миру, то, преодолевая всякое разочарование, я силой свободы своей самости (durch die Freiheit meiner selbst) возвращаюсь в мир к другому человеку, с которым я уверяюсь в своем истоке. Но это я постигаю не в размышляющем

обдумывании, но – именно когда это размышление изменяет мне – в действительности моего поступка и в крахе.

Только из этой возможности преодоления возникает исполнение неотменимой, в противном случае, относительности теоретического *знания* и практического *действия*.

Теоретически *знать всеобщее*, окидывать взглядом картины мира, рассматривать формы существования, и более и более распространять все это под руководством идей, – доставляет человеку, правда, своеобразное и глубокое удовлетворение; но из неудовлетворенности у меня растет сознание, что весь этот мир, несмотря на свою всеобщность и значимость, есть *не все бытие*. Я стою в нем не как воля к знанию всего особенного со своим собратом по исследованию (Mitforscher), как если бы его, по его функции, можно было заменить на другого, – но как изначальная воля к знанию с другом, направленная на само бытие. Меня захватывает общность в вопрошании и ответе и то, что косвенно сообщается в объективно значимом, помимо него самого.

Если в *практической* жизни я нахожу данными задачи как объективные задачи, принимаюсь решать их и спрашиваю о смысле, то сквозь всякий доступный постижению в мире смысл пробивается неудовлетворенность. Даже если сознательный приступ находит себе пищу в идее целого, в котором я на своем месте исполняю свое дело, сознание возможной экзистенции все-таки не достигает покоя. Мысль об исполнении в некотором целом становится лишь относительной мыслью, как соблазн к сокрытию всегда разбивающих любую целостность *пограничных ситуаций*. Даже если идея целого и бывает каждый раз шагом из раздробления в абсолютную случайность, но все же целое никогда не становится вполне обозримым, но в конце концов вновь оказывается предоставлено случайности мирового существования. Место в пределах целого, которое может придать индивиду значение, как части тела этого бытия, всегда бывает сомнительно. Но у меня как индивида остается то, что никогда нельзя отнести к какому-либо целому: в выборе задач и в усилиях по достижению цели проявляется в то же время *другой* исток, если я не закрываю глаз перед уничтожающей мыслью о возможной бессмысленности моего действия. В то время как я предаю свою эмпирическую индивидуальность этой конечной задаче, я как возможная экзистенция есть нечто большее, чем эмпирическая индивидуальность, и большее, чем объективная безличная дельность, развивающая успехи в политической, научной, хозяйственной жизни. Экзистенция, несмотря на то, что ее сущность находит осуществление единственно лишь через это участие в мировом существовании историчного процесса, борется с темной основой ее, объемлющего ее, мира, в котором она находит себя и против которого она, потерпев крах в мире, желает утвердиться в вечности подлинного бытия.

Только *из* неудовлетворенности возможной экзистенции, – как теоретической, чистым знанием и рассмотрением всех вещей в мире, так и практической, одним лишь исполнением задачи в некотором идеальном целом, – эту неудовлетворенность можно также *высказать* и понять. Она никогда не бывает мотивирована всеобщезначимыми соображениями, – последние скорее имеют тенденцию склонять к удовлетворенности и покою в тотальности проникнутого идеей и тем самым ставшего духом мирового существования. Неудовлетворенность возможного самобытия разбила мировое существование и вновь отбросила индивида к себе самому в исток, из которого он может избрать свой мир и в качестве экзистенции стать действительным вместе с иным.

3. В просветлении экзистенции удостоверяется прорыв мирового существования. – Если я хочу прояснить свою неудовлетворенность и при этом не просто отделить себя, но *положительно* мыслить то, о чем здесь идет речь, то я прихожу к *просветлению экзистенции*.

Если экзистенция есть действительно осуществленный прорыв мирового существования, то просветление экзистенции есть *мыслящее удостоверение* этого прорыва. Прорыв совершается из возможной экзистенции в сторону ее осуществления, хотя и не может покинуть границу возможности. Эта действительность в самом действии, хотя она не поддается объективному доказательству, есть для экзистенции ее подлинная действительность. Философское просветление будет искать всякой мысли, которая бы с какой-нибудь стороны улавливала этот прорыв существования:

а) Прорыв совершается на *границах* мирового существования. Мысль подводит к подобным границам, приводит в актуальное сознание опыт границы и последующий из этого опыта призыв. Из ситуаций в мире мысль ведет в «*пограничные ситуации*», из эмпирического сознания – в «*абсолютное сознание*», из обусловленных целями действий – в «*безусловные действия*».

б) Поскольку, однако, прорыв на границе все же не выводит из мира, но осуществляется *в* мире, философская мысль прослеживает явление экзистенции в мире, в «*историчном сознании*» и в «*напряжении между субъективностью и объективностью*» ее существования.

в) Прорыв совершается из некоторого *истока*. В мире происходят только события; но в прорыве нечто решается мною самим. Экзистенция уверена, что для нее ничто подлинно сущее как явление во временном существовании не может остаться нерешенным; ибо или я предоставляю ходу вещей решать *обо* мне, и тогда исчезаю как я сам, потому что вовсе ничего уже, собственно, не решается, все только происходит; или же я избираю бытие из самосущего истока с сознанием: это должно быть решено. Мысль, обращенная на исток, старается просветлить «*свободу*».

г) Но то, что должно быть решено, пусть и не может быть обосновано никаким знанием мира, следует избрать в присущей ему среде. Просветление экзистенции проницает мировое существование: не так, что теперь мы знаем действительно важное, но так, что нам дают почувствовать возможности, посредством которых мы можем овладеть истиной, действительной лишь благодаря тому, что я *становлюсь* ею. В фундаментальных для всякого просветления экзистенции мыслях пытаются уловить, что такое «*я сам*» и самобытие как сущие лишь в «*коммуникации*».

Методы просветления экзистенции

Самоотделение возможной экзистенции от того, что есть только мировое существование, ее неудовлетворенность миром как таковым, сознание прорыва к ее действительности в принятии решения, – все это, однако, приводит в сознание только границу знания, но поначалу оставляет мышление перед некоторым пространством, в котором ему ничего не видно. *Мыслительные средства* для просветления экзистенции должны иметь *своеобразный характер*, если экзистенция не есть ни объект в мире, ни обладающий значимостью идеальный предмет.

Просветляющее экзистенцию мышление направлено на *действительность* экзистирования, которое в своей историчной ситуации есть трансцендирование к себе самому. Но просветляющей *мысли* нужно как некое средство предметное мышление, через которое мысль трансцендирует к этому искомому изначальному трансцендированию самой экзистенции. Философская мысль как таковая, если в просветлении экзистенции она *только мыслится* в одних лишь предметностях, лишается своего трансцендирования и бывает затем понята неверно (mißverstanden). Но если она мыслится трансцендирующе, то она есть *свершение* (Vollzug), – пусть не экзистенциальной действительности, но *экзистенциальной возможности*. Усваивается эта мысль в *первом воплощении* (erste Umsetzung), если она стала такой возможностью. Но само экзистирование есть лишь как действительность фактических поступков; хотя усвоение в возможности и может, починая, осуществить во внутренней деятельности ее *второе воплощение*, однако следует отличать то, что только воодушевляет меня, от того, в чем я действительно *становлюсь*. *Философствуя*, мы только обращаемся к экзистенции, мы еще не есмы, но только *мыслим* наше бытие. Если поэтому в этих мыслях я понимаю себя как того, кто мыслит свою возможность, я, правда, уже неповторимым для другого образом усваиваю эти мысли, и без такого рода усвоения просветляющие экзистенцию мысли, как просто мыслимые всеобщим образом не имели бы вообще никакого смысла, и оставались бы даже непонят-

ными. Но это первое усвоение еще только требует совершить то *подлинное*, которое благодаря этому усвоению стало только ощутимо, но еще не сделалось действительным.

Высказывания о бытии в просветляющем экзистенцию философствовании относятся к свободе (Seinaussagen im existenzerhellenden Philosophieren treffen die Freiheit). Они высказывают в трансцендирующих мыслях, что может быть из свободы. *Критерием* их *истины* вместо объективного масштаба, согласно которому сказанное определяется как истинное или ложное, или вместо данного феномена, который бы удачно или неточно подразумевался в них, является скорее сама утверждающая или отвергающая воля. Я как свобода самим собою испытываю то, что я не только есмь, но и могу быть, и чем я хочу быть, но что я могу хотеть только в светлости сознания. Философствование как просветление само в решающих пунктах есть уже *волеизъявление* свободы (*Willensäußerung* der Freiheit).

Форма всякого высказывания привязана к предметным содержаниям, а постольку к некоторому *всеобщему* смыслу. Но если в высказывании мы ищем просветления экзистенции, то смысл этого высказывания, выходящий за пределы всеобщности подобного смысла, уже не может быть усмотрен всеобщим образом. Поэтому просветляющее экзистенцию мышление и такая же речь имеют в одно и то же время всеобщую значимость и совершенно личное, каждый раз вполне единичное исполнение. Всеобщее как только всеобщее остается здесь словно бы пустым, и его смысл вводит нас в заблуждение. Экзистенция же без языка, т.е. без какого бы то ни было выражения всеобщего, осталась бы недействительной, ибо лишенной самодостоверности.

Просветление экзистенции смотрит на отношение экзистенции к своему всеобщему, в котором она является себе. Будучи производно от того, что просветляет ее, и в то же время участвуя в ее создании предоставляемой возможностью самопонимания, просветление хочет выразить во всеобщих мыслях то, что само по себе не может стать абсолютно всеобщим. Своими мыслями оно именно подразумевает не это всеобщее, но трансцендирует в нем к экзистенции; экзистенция же есть лишь я сам и другой, который в коммуникации есть для меня, как и я сам, не предмет, но свобода; ибо экзистенция должна существовать в настоящем как возможность, если всеобщие мысли должны иметь трансцендирующий смысл как просветление экзистенции. Эти мысли, двигаясь во всеобщем, стоят на *границе всеобщего*. Проявляющаяся в них философская энергия добивается не только логической ясности, которая есть лишь средство, но сама по себе только вводит в обман, но такого расположения вопроса, мысли и созерцаний, чтобы сквозь них в смыслящем возгорелась искра самобытия, которую невозможно сообщить непосредственно, потому что каждый есть именно он из

себя самого – или не есть вовсе (daß sich durch sie hindurch im Mitdenkenden der Funke des Selbstseins entzündet, welchen direkt zu vermitteln unmöglich ist, da jeder er selbst aus sich oder gar nicht ist).

Правда, возможная экзистенция, объемлющая себя в мышлении таким образом, считает всеобщее в своем мышлении имеющим силу, потому что это всеобщее уже получило в ней свое исполнение; но в то же время она знает, что у абсолютно всеобщего, тождественным образом доступного знанию каждого, иной характер понятности (Einsichtigkeit). В сказывании (Sagen) всеобщего как форме просветляющего экзистенцию мышления возможная экзистенция обращается к себе самой и к другим, чтобы в том и в другом прийти к себе. Она обращается к *другим*, а не ко *всем*, как научное познание. С ней может согласиться не каждый в его произвольной заменимости, но только индивид, поскольку он видит как возможность то, что, будучи непосредственно несказанно в области всеобщего, принадлежит все же к его собственной самости как сторона, восполняющая это всеобщее. Ибо просветляющее экзистенцию мышление имеет две стороны, из которых одна сама по себе неистинна (сугубо всеобщее), а другая сама по себе невозможна (безъязыкая экзистенция); как целое они счастливо встречаются в выражении, которое уже невозможно произвести методическим усилием. Хотя это мышление методично, поскольку оно подлежит проверке в качестве истины и может быть изложено во взаимосвязи; но опорные для него формулировки суть схватывающие в единство приемы возможной экзистенции, настойчиво требующей коммуникации. Это мышление, которое *словно машет двумя крыльями* и которое удается осуществить, только если действительно бьются оба крыла, – возможная экзистенция и мышление всеобщего. Если одно крыло обессилеет, взлетающее к небу просветление рухнет на землю. В нем как философствовании, которому оба служат такими крыльями, встречаются *всеобщее и я сам.*

Для одного лишь рассудка намерение приступить к просветлению экзистенции остается безнадежной попыткой. Там, где «то, о чем идет речь» не есть ни предмет, ни всеобщее, рассудку кажется, что нет более ничего, что можно было бы познать, знать или просветлить. Если хотят, чтобы одновременно были некоторое мышление и некоторое не-мышление, непредметно исполняющее это мышление, то, казалось бы, требуют чего-то невозможного. Как возможно, чтобы подобное тем не менее совершалось, – это можно постичь методической мыслью, выяснив *троякую функцию всеобщего* в просветляющем экзистенцию мышлении:

1. Подвести к границе. – Мы трактуем о предметах *негативным методом*, чтобы оттолкнуть от них, как от того, что не есть экзистенция; мы проходим по некоторой предметной области, ведем шаг за шагом вплоть до самой границы, на которой уже не появляется никакой предмет, но остается только пустота, поскольку она не

наполняется из другого истока. Здесь происходит призыв к трансцендированию. Если это происходит в скачке, начинающем из всеобщего, то это – второй взмах крыла после первого взмаха, в котором предмет только мыслили, чтобы исключить его, потому что он – не то, что подразумевалось в избрании экзистенции. Аргументация не может силой добиться истины; она хочет уловить в прорыве мирового существования неопределенно-возможную экзистенцию.

2. Объективирование в психологической, логической и метафизической речи. – То предметное, в среде чего мы необходимо вынуждены говорить, даже если мыслим экзистенцию, не только исключается, но и совершается как объективирование, в котором узнает себя возможная экзистенция, не становясь при этом тождественной с нею. Предметное в то же самое время больше, нежели только предметность, потому что оно, исполнившись, сделалось стороной экзистенциальной возможности. Психологическая, логическая и метафизическая предметность становится, как всеобщее, одним крылом философского просветления экзистенции.

В философской мысли высказывается средствами *психологического понимания*, как является мотив и смысл того, что стало действительным. Сама экзистенция недоступна пониманию (Existenz selbst ist unverstehbar). Она становится доступной в понимаемости (Verstehbarkeit), благодаря которой она вступает в сферу всеобщего; но она сама есть *процесс* самопонимания (Sichverstehen), а именно так, что только на границе понимаемого она вновь с изначальностью выходит навстречу себе самой. Поэтому понимаемость есть в то же время сторона ее самой, в которой резонирует *она* сама, и все же нечто такое, что, опять-таки, нужно прослеживать до самой его границы, чтобы не потерять ее самой. Она как непонимаемость светлеет сама для себя в понимаемом, и только благодаря максимуму понимаемости впервые осознает свою подлинную недоступность пониманию. – Далее, в психологическом понимании из философского истока можно набросать борющиеся друг против друга возможности. Они предлагаются здесь как пути, между которыми нужно делать выбор. Набросок становится просветляющим экзистенцию благодаря возможности этого выбора, в котором, однако, избранная возможность как еще мыслимая остается всеобщим, понимание которого может быть выражением экзистенциального выбора, но не самим этим выбором.

В акте *логического определения* мы говорим о возможной экзистенции при помощи абстрактных мыслей, которые, впрочем, вместо того чтобы схватывать предмет, в употреблении вновь взаимно уничтожаются и тем самым получают просветляющую функцию. Здесь, казалось бы, конституируется некое знание, чтобы осуществляться именно в светлости незнания чего-то все же насущно действительного. Логические определения – это всеобщее, незнание же присуще в движении возможной экзистенции, впервые напол-

няющем определение. Ряды аргументации проходят не в линейных взаимосвязях, в конце которых стоит истина как некий результат. Между тем как мышление должно было бы иссякнуть в пустом аргументировании, это же мышление, как наполненное экзистенциальным смыслом аргументирование уже самим способом переживаемого им краха может быть выражением самопросветления возможной экзистенции. Оно не может желать доказательств при помощи доводов, но может стремиться только к убеждению силой призыва.

Средством такой отмены, которая дает в то же время осознать нечто насущное, является объективный логический *круг*, в котором предметно сказанное утрачивает свое основание и исчезает, тогда как остается именно то самое, о чем идет речь. Если, например, я говорю, что я как экзистенция есмь только благодаря другой экзистенции, как и другая – благодаря мне, что, стало быть, экзистенция как таковая вовсе не есть, но она есть лишь через коммуникацию и в коммуникации (daß ich als Existenz nur bin durch andere Existenz, wie die andere durch mich, daß also Existenz als solche gar nicht ist, sondern nur durch und in Kommunikation), то смысл подобной речи (solchen Sprechens) невозможно удержать как предметно значимую истину. Но это бытие-друг-через-друга Я и другого в коммуникации, мыслимое предметно, может иметь только значение логического круга. Впрочем, если полярные члены соотношения мы будем ошибочно мыслить как устойчиво сущие для себя и находящиеся во взаимодействии, то хотя в таком случае и будут возможны утверждения о доступных объективному рассмотрению процессах обмена между ними и их влияния друг на друга; но этот предметно постижимый способ бытия-друг-через-друга относился бы лишь к психологическому существованию, которое мы можем изучать именно как таковое; в этом бытии Я и другой суть две вещи, из взаимодействия между которыми они оба изменяются. Но экзистирующее бытие Я никогда не бывает прежде самим собой в подобной изолированности, но оно есть только с другим; коммуникация или готовность к коммуникации становится моментом рождения «я сам» в явлении. Если, таким образом, предпосылка двух сущих как экзистирующих (не только существующих) отпадает, то мысль об их бытии-друг-через-друга как сугубо предметная мысль становится лишенной смысла, поскольку из небытия экзистенции и посредством взаимодействия бытие возникнуть не может (da aus nichts an Existenz auch durch Wechselwirkung nichts werden kann). Однако утверждение подобных логических кругов – это попытка экспликации бытия экзистенции в коммуникации в отличие от познаваемости витального существования в присущем ему взаимодействии. Бытие из коммуникации, хотя оно и ничтожно для предметного знания, должно все же сделаться косвенно доступным для высказывания в определениях бытия-друг-через-друга, в которых совершается трансцендирование к этому первому бытию. Эта попытка наглядно представляет

нашему взору то, что как предметно совпадающее просветляет осуществленную достоверность самобытия в коммуникации.

Другой способ выражения экзистенции посредством всеобщих категорий – это *логическое противоречие* в высказывании, в котором, однако, становится живо присущей действительность. Напряжение между каждыми двумя взаимно противоречащими понятиями, которые именно как понятийная пара только в своей целокупности дают возможное выражение для экзистенции, выполняет свою, в данном случае адекватную, выразительную функцию тем, что делает невозможным для рассудка предметное фиксирование и категориальное определение экзистенции.

Такие понятийные пары противоположности, из которых каждая соединена экзистенциальной связью,– это, например: *временность* и *вечность* в историчном сознании; однако только временность есть объективная действительность; объективно-временная сторона, взятая сама по себе, словно бы лишается своей души; вечность для себя самой есть ничто. *Одиночество* и *коммуникация*; но то и другое как объективные не суть то, чем оба они могут быть экзистенциально; объективно, коммуникация есть лишь понимающее отношение между заменимыми субъектами, одиночество – лишь изолированность атомистического индивидуума; объективно есть одно или другое, экзистенциально же – то и другое в единстве (beides in einem). Свобода и зависимость; но только зависимость существенным образом объективна, пусть даже свобода и мыслится объективно и формально как произвол; однако подлинная свобода, которая не есть встречающаяся в мире объективная действительность, есть единение зависимости и свободы (eigentliche Freiheit jedoch, welche nicht eine in der Welt vorkommende objektive Wirklichkeit ist, ist das Einswerden von Abhängigkeit und Freiheit).

Если, далее, мышление Я разлагает это Я, как непосредственный предмет, вследствие того что высказывает бытие этой непосредственности в удвоении отнесения себя к самому себе (in der Verdoppelung des Sichaufsichbeziehens), то оно высказывает как действительность некоторого бытия нечто логически невозможное; а именно, что «Я» есть одно, которое есть два, и два, которые есть одно (daß „Ich" eines ist, das zwei, und zwei, das eines ist). – Но если через это, заключенное еще в сознании вообще, удвоение я трансцендирую к Я как возможной экзистенции в саморефлексии, то возникает пропасть диалектического кружения в противоречии между высказываниями о том, что я есмь. Я могу мыслить себя, только понимая себя как одно, и понимая себя как два существа и много существ, борющихся друг с другом, разыскивающих друг друга, говорящих друг с другом в бесконечном множестве обликов; будучи высказан себе самому, я становлюсь бытием, которое есть в каждой из своих форм и также в противнике каждой из них, и в одном и в другом, которое есть одно и не одно.

Метафизические предметы как объективность в абсолютной предметности, которые становятся темой только для метафизики, сами в методической строгости могут быть постигнуты только *из* просветления экзистенции. Однако *в* нем они уже могут быть *предвосхищены* (если речь идет об образах мифов, о Едином, о трансценденции), чтобы, обратив их вспять, выразить с их помощью возможности для просветления экзистенциального сознания.

3. Измышление всеобщего, специфического для просветления экзистенции. – Психологическая, логическая и метафизическая речь всегда означает в то же время возможность срыва: используемая в этой речи всеобщность может остаться отвлеченной как таковая, – тогда не удается никакое просветление экзистенции. Или же экзистенция может резонировать, но и изнемочь во всеобщем, как в ином, в котором она является самой себе, – тогда всеобщее все же сохраняется *с* философской мыслью как всеобщее.

Иное дело – последний и подлинный способ просветляющей экзистенцию речи при помощи такого *всеобщего*, которое *вовсе не может встречаться* в *мироориентирующем* знании. Его категории не имеют силы определять новые предметы, и потому суть простые *знаки* (signa). Эта всеобщность совсем не существует как отвлеченная всеобщность. Не «имеется», например, ни экзистенции, ни самобытия, ни свободы, ни экзистенциальной коммуникации, ни историчности, ни безусловных поступков, ни абсолютного сознания. Слова, денатурированные и ставшие предметами знания о человеческом существовании, говорят теперь о чем-то абсолютно ином, что порождает лишь недоразумения, если обозначается экзистенциальными знаками. Посредством знаков просветление экзистенции высказывает, что составляет истинное бытие для возможной экзистенции, не как констатацию того, что объективно есть, но как то, чего я не могу постичь, если в то же время не *желаю* его как подлинного, потому что в возможности я есмь оно. Следовательно, в знаках как всеобщих получает выражение свобода как активность того бытия, бытие которого зависит от него самого.

Хотя знаки, специфические для просветления экзистенции, внешне, как слова, ведут свое происхождение от предметов ориентирования в мире – получая нередко ясную характеристику в прилагательном «экзистенциальный», – однако затем, чтобы стать в конце концов не формирующими предмет категориями, но знаками для мыслей, взывающих к экзистенциальным возможностям. В качестве знаков они имеют свою сторону всеобщности, которая как таковая не есть более мировое бытие, но становится уже экзистенциальной. Чтобы по-настоящему мыслить ее, требуется отголосок всеобщего высказывания в экзистенции, без которой экзистенциальные знаки не только пусты, но суть вообще ничто.

Так, например, хотя просветление экзистенции говорит о самости как о всеобщем, структуры которого оно выявляет, но оно может

желать указать этим всеобщим лишь на меня самого, который, собственно незаменим: я – это не Я, а я сам. Я, правда, ищу *самости*, но затем, чтобы найти *себя* самого, и ищу *себя* самого, ради *самости* (Ich suche zwar *das* Selbst, aber um *mich* selbst zu finden, und *mich* selbst, um *des* Selbst willen). Если я задаю вопрос о себе самом, то изначально узнаю, что о себе самом как о несравнимом я совершенно не могу *говорить*. Самость становится знаком, при помощи которого я выражаю то, что мыслю, *схватывая в единстве* (ineinsfassend) как себя самого и как самость. – Далее, просветление экзистенции говорит о множестве самостей (von den vielen Selbst) как экзистенций: но оно не может подразумевать этого именно таким образом, поскольку многих как экземпляров некоторого всеобщего не существует. – Оно говорит о коммуникации и подразумевает при этом мою коммуникацию; соответственно, оно подразумевает мою свободу, мое историчное сознание, мои пограничные ситуации, и все же может говорить о них только как о всеобщих.

Сторона всеобщего, которая всегда присутствует также экзистенциально, становится, таким образом, языком, в котором созвучит то, что есть экзистенциальная возможность, если речь идет о философствовании в трансцендирующем просветлении экзистенции. Экзистенция – это то, чем я могу только быть, чего я не могу видеть или знать, но что действительно также лишь во всеобщей среде просветляющего знания. Если, однако, всеобщее уже само по себе наклонно сделаться всем, то экзистенция как единичная вновь отличает себя от окружения. Поэтому философское просветление экзистенции, хотя всегда может перевести на язык всеобщего, но не может само стать всеобщезначимым, и пусть оно и может быть общепонятным, но только для возможной экзистенции.

В мышлении экзистенции посредством знаков конструируется *формальная схема экзистенции*. Эта схема относится к экзистенции не как схема группы объектов к самим этим объектам, но совершенно неадекватным образом. Поскольку экзистенция не может быть подведена под понятие (eine Existenz nicht zu subsumieren ist), схема может служить только наведением к тому, чтобы обратиться также и к некой экзистенции как единичной экзистенции (als Hinleitung zum Mitansprechen einer Existenz als einzelner); только благодаря этому она имеет смысл. Но рассмотрение, поскольку оно не только не подходит ни к какой единичной действительной экзистенции, но не подходит и к родовому понятию об экзистирующем существовании, которое называлось бы экзистенцией, должно обращаться на формальную схему некоторой экзистенции. Оно вправе только пробовать пути просветления, на каждом из которых действительная экзистенция, поскольку она идет вместе с ним по этим путям, может более полно осознать себя самое. Истинное свершение мыслей просветления экзистенции может найти исполнение только из возможной экзистенции, и в этом случае – неповторимо

единственным, несравнимым способом. Несмотря на это, поскольку мы вообще говорим, эта схема и ее элементы как аналоги предметных понятий оказываются неизбежными. В языке есть много слов такого рода, что они не означают предметов и не поддаются дефиниции, или таких, которые, если они и определимы, в качестве определенных не сохраняют своего подлинного содержания (такие, как: свобода, выбор, решение, решимость, испытание, верность, судьба). Язык также дает философствованию полномочие на просветление экзистенции, которое он *как* язык уже совершил.

Чтобы разъяснить специфически-всеобщее, присущее просветляющим экзистенцию знакам, мы контрастно сопоставим временное *явление* возможной *экзистенции* (möglicher *Existenz*) и временное *существование* (*Dasein*) как всеобщезначимую *объективность* или, выражая это иначе, *понятия экзистенции* и *кантов-ские категории.*

Как объективная действительность мира, так и экзистенциальная действительность являются во времени. Кант для определения объективной действительности дал своим категориям применение к чувственному материалу восприятия, при помощи времени как среднего члена, в так называемых схемах[1]. Этим кантовским схемам объективной действительности возможно противопоставить схемы совершенно иного рода – схемы экзистенциальной действительности, потому что и та, и другая действительность нуждаются во времени как среде явления, – это, в принципе, контрастная, своеобразная и глубоко значительная параллель, которую мы можем высказать здесь в кратких формулах[2].

Объективная действительность подчинена правилам и познаваема под этими правилами, экзистенциальная, без правила, абсолютно *исторична.* Правила действительности – это *причинные законы;* происходящее имеет причину и следствие во временной последовательности[3]; экзистенциальная же действительность является для себя во времени из собственного истока, т.е. она *свободна*[4].

---

[1] Как подтверждает ссылка в сноске, здесь имеется в виду учение Канта о схематизме категорий рассудка, в главе «Критики чистого разума» «О схематизме чистых понятий рассудка» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 176–182 (B176–185)). – *Прим. пер.*

[2] Из текста *Канта* прежде всего: Критика чистого разума, 2-е издание, С. 176–185.

[3] Ср. определение причинности природы у Канта как «соединения одного состояния чувственного мира с другим предшествующим состоянием, за которым первое следует согласно правилу» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 430 (B560)). – *Прим. пер.*

[4] Ср. с этим понятием трансцендентальную идею свободы у Канта, «свободу в космологическом смысле» как «способность *самопроизвольно* (von selbst) начинать состояние», так что причинность свободы «не зависит в свою очередь согласно закону природы от другой причины, которая опре-

Субстанция есть *устойчивое во времени*, которое остается, не умножается и не умаляется[1]; экзистенция пребывает в явлении времени, исчезая и начинаясь, но объективной продолжительности (Dauer)[2] соответствует в контрастирующей параллельности *испытание* во времени. – *Взаимной причинности* субстанций (взаимодействие или общность)[3] противостоит *коммуникация* экзистенций. – Объективная реальность есть то, что соответствует *ощущению чувств* вообще[4]; экзистенциальная действительность есть

деляла бы ее во времени» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 430–431 (B561)). Причинность свободной, умопостигаемой причины «не определяется явлениями, хотя действия ее находятся в сфере явлений и могут быть определяемы другими явлениями» (Там же. С. 433 (B565)). – *Прим. пер.*

[1] «В предметах восприятия, т.е. в явлениях, должен быть представляющий время вообще субстрат, в котором могут быть восприняты всякая смена или сосуществование посредством отношения явлений к нему в аппрегензии. Но субстрат всего, что реально, т.е. принадлежит к существованию вещей, есть субстанция, в которой все принадлежащее к существованию может быть мыслимо только как определение [ее]. Следовательно, то устойчивое, в отношении к которому единственно могут быть определены все отношения явлений во времени, есть субстанция в явлении, т.е. реальное [содержание] явления, всегда остающееся одним и тем же как субстрат всякого изменения... количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 205–206 (B225)). – *Прим. пер.*

[2] Ср. у Канта: «Только благодаря устойчивому последовательное существование в различных частях временного ряда приобретает величину, называемую *продолжительностью* (Dauer), так как в одной лишь чистой последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 207 (B226)). Обращает внимание то, что слова об исчезновении и возникновении (verschwindend und anhebend) буквально повторяют здесь выражение из «Критики чистого разума», но относятся у Ясперса не к тому, что ниже (объективной) продолжительности, но к тому, что выше ее и есть экзистенциальная действительность личности. Теоретическая философия Канта (если не считать учения о свободе в разрешении антиномии разума) не знает об этой трансцендентальной действительности свободной личности, хотя и создает для философской теории такой личности (и общности) необходимые метафизические предпосылки. – *Прим. пер.*

[3] «Но отношение между субстанциями, состоящее в том, что одна из них содержит в себе определения, основание которых заключается в другой, есть отношение влияния, а если две вещи взаимно содержат в себе основание друг друга, то это есть отношение общения, или взаимодействия» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 225–226 (B257,—258)). Ср. формулировку из первого издания «Критики»: «Все субстанции, поскольку они сосуществуют, находятся во всестороннем общении (т.е. взаимодействии друг с другом)» (Там же. С. 225, сноска 1). – *Прим. пер.*

[4] Время, говорит Кант, «имеет объективное значение только в отношении явлений, потому что именно явления суть те вещи, которые мы принимаем за предметы наших чувств» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 85 (B51)). «Если знание должно иметь объективную реальность, т.е. от-

безусловность в решающее мгновение; *эмпирической действительности* противостоит *содержание* (Gehalt) решения. – Объективно определенной *величине* в количественном отношении[1] противостоит нечто, называемое уровнем или *рангом* экзистенции, хотя мы и не можем объективно определить его. – Объективной *возможности* как согласию представлений с условиями времени[2], контрастно противостоит *возможность выбора как нерешенность будущего, которая и есть сама моя экзистенция*. – Необходимости (существованию предмета *во всякое время*)[3] противостоит *наполненное время мгновения* (вместо нескончаемого времени). Времени вообще (у Канта оно – форма устойчивости, коррелатом которой является субстанция[4]) противостоит это наполненное время как

носиться к предмету и в нем иметь значение и смысл, то необходимо, чтобы предмет мог быть *дан* каким-либо образом... Дать предмет, если под этим подразумевается... непосредственное выражение в наглядном представлении, – это значит относить представление предмета к опыту (действительному или хотя бы возможному)» (Там же. С. 187 (B194–195)). «Но еще замечательнее то, что мы, чтобы понять возможность вещи согласно категориям и, следовательно, чтобы доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в наглядных представлениях, а именно во *внешних* наглядных представлениях» (Там же. С. 245–246 (B291)). – *Прим. пер.*

[1] Ср. у Канта: «синтетического единства многообразия данного чувственного наглядного представления, посредством которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии *величины*» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 192 (B203)). И далее: «Понятие величины может быть определено вообще только так, что оно есть определение вещи, посредством которого мы мыслим, сколько раз в вещи полагается некоторая единица (Eines)» (Там же. С. 252 (B300)). Именно в силу такого синтетически-количественного понятия об объективной величине Кант говорит: все явления в пространстве и времени суть экстенсивные величины (Там же. С. 192 (B203)). – *Прим. пер.*

[2] «Схемой возможности служит согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 180 (B184)). – *Прим. пер.*

[3] «Схема необходимости есть существование предмета во всякое время» (там же. С. 180 (B184)). – *Прим. пер.*

[4] Эта характеристика может опираться на то место у Канта, где он говорит: «Схемой субстанции служит устойчивость реального во времени, т.е. представление о нем как о субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, остается, тогда как все остальное меняется... Проходит не время, а бытие изменчивого во времени. Следовательно, времени, остающемуся неизменным и пребывающим, соответствует в явлении неизменно существующее, т.е. субстанция» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 180 (B183)). Этому количественному, субстанциально-метафизическому пониманию или чувствованию времени у Канта Ясперс противопоставляет свое качественное, экзистенциальное понимание и чувствование его как экзистенциально наполненной «сей минуты». Но – нужно не забыть – противопоставляет не как абсолютную альтернативу, не как

вечное настоящее (ewige Gegenwart). Первое есть нечто объективное, измеримое и переживаемо-действительное, второе – глубина экзистенции из свободы в ее истоке. Первое налично значимым для каждого образом; здесь время с выбором и решением становится как явление в каждое данное время (hier wird Zeit mit Wahl und Entscheidung als Erscheinung zur jeweiligen Zeit). Экзистенция имеет *свое время*, а не *время как таковое* (Zeit schlechthin). Это последнее есть для сознания вообще, первое же – только для экзистенции в ее историчном сознании. Объективно *ничто новое* не может возникнуть, как субстанция (ибо тогда было бы уничтожено единство опыта, сам опыт стал бы невозможен). Экзистенциально же не существует никакой объективности как окончательного запаса сущего, но есть *скачки* и *новое возникновение* экзистенции в явлении (*Sprünge* und *Neuentstehung* der Existenz in der Erscheinung).

Сам Кант прямым текстом отрицает некоторые из экзистенциальных знаков, подвергая их проверке на своих объективных категориях, когда, например, он обосновывает, почему в мире нет скачков (во времени) и пробелов (в пространстве)[1], почему не существует случайности, то есть слепой произвольности мировых событий[2], и судьбы, т.е. необходимости, которая бы не была понятна в качестве необходимой согласно правилам[3]. Всего этого, в самом деле, не существует в мире как объективном, в мире как предмете познания. Но там, где пытаются дать объяснение (Explikation) экзи-

---

«единственно истинное» время, но как восполнение, как «второй взмах крыла» экзистенциального философствования о времени. – *Прим. пер.*

[1] «Принципом непрерывности запрещался всякий скачок в ряду явлений (изменений) (in mundo non datur saltus (в мире не имеется скачков (лат.))), а также всякий пробел или пропасть между двумя явлениями в совокупности всех эмпирических наглядных представлений в пространстве (non datur hiatus (не имеется лакун (лат.))» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 240 (B282)). Принимается же этот принцип непрерывности, «чтобы не допускать в эмпирическом синтезе ничего, что могло бы нанести ущерб рассудку и непрерывной связи всех явлений, т.е. единству понятий рассудка» (Там же (B282)). Также «и всякое изменение (переход вещи из одного состояния в другое) имеет непрерывный характер» (Там же. С. 198 (B212–213)). – *Прим. пер.*

[2] Например: «я могу уничтожить (aufheben) мысленно всякую субстанцию, не вступая в противоречие с самим собой, однако из этого никоим образом нельзя умозаключать к объективной случайности ее существования, т.е. к возможности ее несуществования самого по себе» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 252–253 (B302)). «Поэтому положение: "ничто не происходит по слепой случайности" (in mundo non datur casus) есть априорный закон природы» (Там же. С. 239 (B280)). – *Прим. пер.*

[3] «Необходимость в природе никогда не бывает слепой, но всегда бывает обусловленной и, следовательно, понятной (non datur fatum (не существует судьбы (*лат.*))» (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 239–240 (B280–281)). – *Прим. пер.*

стенции, – все эти слова возвращаются снова. Это не два мира, существующие друг рядом с другом; есть только один мир. Экзистенция, доступная для разъяснения (explizierbar) в совершенно ином измерении, лишь в кажущейся параллельности (параллельно оно потому только, что для выражения неизбежно приходится пользоваться объективными понятиями и категориями как средствами этого выражения) и в ином смысле и иных формах, чем те, каких требует предметное познание, просветляет себя для нас, хотя при этом и не познается.

Многозначность явления экзистенции и возможность ложного понимания просветляющих экзистенцию высказываний

Вследствие того что экзистенция в своем явлении становится объективной, *объективность*, поскольку в ней говорит возможная экзистенция, оказывается *многозначной* сравнительно с однозначностью знаемого. Поскольку речь (das Sprechen) об экзистенции должна выразить в ней некоторую сторону всеобщего, всякое *высказывание*, желающее просветлить экзистенцию, по существу своему *подвержено недоразумениям*.

Экзистенция *не претендует ни на какую всеобщезначимость*. Она есть бытие в безусловности, а не в переводимости (Übertragbarkeit). Тем, что она есть, не может точно так же быть и другой. В объективациях, которые она высказывает как всеобщезначимые, – будут ли это высказывания о бытии, требования или оценки, – хотя и заключаются для высказывающего их безусловность и призыв к другой возможной экзистенции, но не заключается допускающего обоснование знания для всякого существующего (begründbares Wissen für jeden, der da ist). Скорее: объективирование (Objektivwerden), а тем самым и универсализирование (Allgemeinwerden) экзистенции многозначно: оно никогда не остается тем же самым, но либо остается явлением экзистенции, а тогда заодно со своим основанием, как его сторона в среде всеобщего, *уникальным* (einmalig); или же оно окончательно становится всеобщезначимым, а тогда перестает быть, в тождестве с самим собою, выражением экзистенции. Там, где экзистенция высказывает себя в форме всеобщности, как являющаяся в мире экзистенция, там это всеобщее уже не остается в отвлеченности тем, чем оно было в своем корне, т.е. в фактической экзистенции из историчного присутствия. Мы как рациональные существа со своим сознанием вообще, непрестанно настаиваем на всеобщности; все, что бы мы ни делали и ни говорили, – оно, и справедливо, имеет силу лишь постольку, поскольку может сделаться всеобщим; только тем самым мы вступаем в мир и есмы для мира. Но, пронизывая и объемля все это, мы есмы еще

мы сами для другой самости и в отношении к трансценденции, и мы подлинно есмы там, где всеобщее опускается до значения простой среды. Возможная экзистенция переводит себя (überträgt sich) в мире в нечто всеобщее, которое может отделиться от нее; но экзистенция не всеобща и не всеобщезначима.

Поскольку я, предпринимая попытку просветления экзистенции, принужден говорить объективностями, то все, что философия подразумевает экзистенциально, непременно должно быть возможно *понять превратно*: как психологию, логику, объективную метафизику.

В результате же происходит смешение самых крайних противоположностей:

а) Слепая инстинктивность мгновения, находящая себе выражение в аффекте и в произволе «я так хочу», непроницаемая витальная сила жизни самой по себе и упоения жизнью (не знающего верности и формовки, и не имеющего образующего действия на дальнейшее существование) противостоят объективно столь же иррациональному, возводящему свою действительность из истока свободы, внутренне связному в себе и ничего не забывающему; тогда то, что объективно кажется произволом, заключено на самом деле в рамку последовательности такой жизни, которой знакомо сознание вечной достоверности, в противоположность преходящему упоению в мнимой достоверности мгновенного удовлетворения.

б) Если кто-нибудь говорит о другом человеке: он всегда говорит о самом себе, даже если обсуждает деловые проблемы, то это может иметь два значения: упрек в том, что человека не покидает эгоцентрическая заинтересованность эмпирической индивидуальности; или же самое искреннее согласие с ним, ибо он говорит только истинно и обязательно, а значит, – из глубины своей экзистенции. То, что кто-нибудь придает бесконечно большое значение самому себе, может означать суетную замкнутость в тесноте своей эмпирической индивидуальности или же то, от чего для нас все и зависит в решающей степени: тревога о своей подлинной самости.

в) В жизни науки к смешениям объективно предрасполагает не исходящая из существа дела, возникающая из посторонних мотивов заинтересованность исследователя в определенном результате и восторженная любовь энтузиаста как основание исследовательской работы. И то, и другое противоположны безличному научному достижению, которое, будучи содержательно пустым, лишь случайно бывает полезным для другого. Дельность идеи, которая, служа некоторой экзистенции, господствует в исследовательской работе, можно спутать с мнимой дельностью, которой ищут для себя лишь как некой «пристройки» в нескончаемых аргументациях, самооправданиях, и в твердых, значимых результатах.

г) Экзистенция имеет абсолютно независимую точку, где она покоится на самой себе (и из которой она необходимо вступает в коммуникацию). С этим объективно сходствует и может ввести в иллюзию и смешение самоизоляция от других для защиты одной только эмпирической индивидуальности и чувствительности (из которой уже невозможна бывает никакая подлинная коммуникация).

д) Историчная сторона отдельной экзистенции в ее объективной особенности есть явление ее бытия; объективно такая же на вид особенность, как прекрасное, но нескончаемое многообразие, есть предмет прелести, любопытства и наслаждения. Абсолютно историчная экзистенция сжимается, вступая в явление особенного; нескончаемость особенного остается хаотическим рассеянием (Die absolut geschichtliche Existenz kontrahiert sich in der Erscheinung eines Besonderen; die Endlosigkeit des Besonderen bleibt chaotisches Verwehen).

Эти смешения суть примеры сплошь и рядом проявляющейся двусмысленности экзистенции в ее явлении и высказываний о ней. Эту двусмысленность не в силах отменить никакое знание, ее может одолеть только ответственная за себя возможная экзистенция. За эту иллюзию, пусть даже никакой чистый интеллект не может постичь ее и предотвратить ее появление, мы все-таки несем поэтому ответ, как за свою вину. *Критическая совесть* возможной экзистенции стоит словно между двух миров, которые для одного лишь рассудка кажутся одним миром: между явлением ничтожного и явлением экзистенции.

Жизнь этой критической совести есть труд различения этих сил, смешение которых превращает все в кажимость и иллюзию; но разделение их нужно постоянно совершать снова и снова. Существование как таковое имеет своим условием эмпирические силы, экзистенциальные же силы достигают сознания и обретают действительность только в отталкивании и проницании: процесс разграничения, исчерпывающе ясный нам в мгновении, в целом никогда не приходит к концу.

То, что в особенности *просветляющих экзистенцию высказываний* ищут как некоторого знания о чем-то наличном, мнимое существование чего могло бы утешить и успокоить, возникает из *противной экзистенции* воли к *объективной надежности* (Daß insbesondere *die existenzerhellenden Aussagen* gesucht werden als ein Wissen um ein Bestehendes, dessen vermeintliches Dasein trösten und beruhigen könnte, entspringt aus dem *existenzwidrigen* Willen zur *objektiven Sicherheit*). Основная позиция всякого философствования определена тем, хочу ли я неэкзистенциального покоя в знании о чем-то таком, что и без экзистенции таково и таковым останется; или же я в силу сознания возможной экзистенции вижу в подобной воле предательство экзистенции. В достоверном сознании, что подлинное бытие не пребывает (eigentliches Sein nicht besteht), я вынужден

в беспокойстве и опасности собственного экзистирования превосходить все лишь наличное (alles bloß Bestehende übergreifen) в изначальной совести: дело за мной (es kommt auf mich an), – и тем самым релятивизировать всякое наличное бытие (alles bestehende Sein relativieren).

То, что просветляющие экзистенцию высказывания могут быть закреплены в смысле знания о бытии и потому истолкованы неверно, позволяет понять злоупотребление, которое претерпевают они в научной аргументации. То, что в экзистенциально-философских толкованиях имеет преходящий и всегда необъективный смысл, ошибочно принимают за оборот речи для самооправдания. Хотят найти критерии, которые бы позволили объективно отличать в частном случае экзистенциальное от не-экзистенциального, подлинное от уклонившегося. Это принципиально невозможно. Всякое обоснование и осуждение, проверка и фиксация рациональными средствами при помощи категорий совершается в мире, и все это именно не обращено к экзистенции. В просветлении экзистенции уже нет более соотношения между значимо всеобщим и особенным, к которому это всеобщее применяется. Всякое доказательство действительно здесь лишь в возможной экзистенции действием собственной совести в ее коммуникации, тогда как обоснование и опровержение имеют смысл лишь в отношении к этому акту совести, как средство и выражение.

Если смешение просветляющих экзистенцию высказываний с мнимым знанием о конкретной экзистенции происходит в нашем собственном существовании, то не ведающая ошибок совесть предупреждает и различает. Если это смешение происходит по отношению к другому, то оно рассеивается в коммуникации, в которой никакой аргумент не означает суждения о некотором бытии, где не происходит ни одного нападения или оправдания, которые обращались бы только от рассудка к рассудку, от сознания вообще к другому сознанию вообще. Ибо сознание вообще проявляет интерес к философии, лишь поскольку она полагает убедительно доказуемые границы, а не поскольку она ищет этих границ, чтобы трансцендировать за их черту Но философия существует не как значимая истина для каждого, но действительна только в коммуникации, чтобы от смешений своих возможностей найти обратный путь к своей подлинности (Philosophie aber ist nicht als geltende Wahrheit für jedermann, sondern in der Kommunikation, um sich aus den Verwechslungen der Möglichkeiten zum Eigentlichen zurückzufinden).

Если мы обсуждали здесь двусмысленность всего объективного по отношению к экзистенции, если разрешение ее мы возложили на совесть исторично определенных экзистенций, то это не означает, что мы отвергаем объективные обоснования. Скорее, эти обоснования остаются той средой, без которой даже сомнительные отвлеченные чувства претендовали бы на истинность. Только с по-

мощью мышления совесть должна обрести ситуацию, в которой она сможет предоставить принятие решения своей чуткой чувствительности.

Поскольку просветляющие экзистенцию высказывания ведут к знанию не на пути подведения единичного под некоторое всеобщее познание, то не имеет никакого смысла и положение: *я есмь экзистенция* (ich bin eine Existenz). Это высказывание невозможно; ибо бытие экзистенции не есть объективная категория. Я могу говорить из возможной экзистенции, поскольку другая экзистенция слышит меня, тогда экзистенция обоих, правда, есть друг для друга, но это бытие-друг-для-друга не существует для их знания. Экзистенция, как убеждение, вера, абсолютное сознание не может быть содержанием знания (Existenz als Überzeugung, Glaube, absolutes Bewußtsein kann nicht gewußt werden).

Выражение: «я экзистирую» (ich existiere), исполнимое в коммуникации как некое исчезающее выражение, – как притязание в мире, в котором имеют смысл требования, оправдания и доводы, претенциозно и в то же время бессмысленно. В мире объективностей и сказуемостей я имею притязания при посредстве объективностей же, т.е. достижений, качеств, дарований, прав, поставленных задач; и в борьбе за свое существование я имею влияние благодаря власти (*Geltung durch Macht*). Но там, где я вступаю в экзистенциальную коммуникацию, притязания и влияния теряют силу. Если, однако, я обращу это утверждение и скажу: если я не предъявляю никаких притязаний, то я экзистирую, – то впадаю в не меньшее заблуждение. Ибо в двусмысленности являющейся экзистенции мое поведение точно так же может оказаться слабостью бессилия, или уловкой для прикрытия, как средством, для того чтобы, воспользовавшись экзистенциально-философскими формами речи, все же в самой непритязательности снова предъявлять свои претензии.

То, что просветление экзистенции высказывает для сознания вообще, всегда бывает лишь негативно в силу неудовлетворенности обретенными объективностями, коль скоро они желают быть всем; тем самым мы полагаем границы. Каждый положительный шаг за эти границы, всякое проникновение в экзистенцию, будучи высказываемо, не может ни иметь всеобщей значимости, ни предъявлять притязаний, но означает вопрошание и просветление в косвенном сообщении.

ПЕРВАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Я сам в коммуникации и историчности

ГЛАВА ВТОРАЯ

Я сам

Я на границе мыслимого

1. Я вообще. – 2. Аспекты Я. – 3. Характер. – 4. В мыслимом я не получаю достоверности себя как целого.

Саморефлексия

1. Бытие-Я и саморефлексия. – 2. Разлагающая саморефлексия. – 3. Саморефлексия и изначальная непосредственность. – 4. Ненаступление «себя» и подаренность «себе».

Антиномии самобытия

1. Эмпирический и экзистенциальный смысл «я есмь». – 2. Самостановление в самопреодолении. – 3. Самобытие в мире и перед лицом трансценденции.

В естественной беззаботности я не задаю вопроса о себе самом; я осуществляю ближайшие для меня цели и думаю о своих задачах. Хотя я и говорю «я», но не тревожусь о том, в каком смысле я есмь.

Потом я узнаю, что я могу задавать вопросы. Я хотел бы знать, *что* я такое – и мыслю *человека* как род бытия, к которому и я тоже принадлежу – или *кто* я такой – и тем самым спрашиваю, что я имею в виду, если говорю: я сам.

Оба эти вопроса я задаю не случайно, как если бы я просто интересовался ответом на них, как бесчисленным множеством вещей в мире, которые мне уже встречались и еще встретятся. В этом вопрошании я не просто любознателен, но меня это *подлинно касается*. Я пробуждаюсь из своей беззаботности.

Ребенком я был беззаботен, но тем самым еще не обладал равновесием своей самости (Gleichgewicht meiner selbst). В невнятности своего самосознания я был неспособен найти себя, а потому был капризен; если я был в замешательстве, то не я, а родители приводили меня в порядок; я жил в наивном сознании жизни, еще не имея решительно определенного Я, но все-таки как возможное Я; еще не зная саморефлексии, но уже как существо, говорящее «я»; пусть в страхе и минутной нерешительности, но незнакомый с отчаянием; побуждаясь аффектами, я был забывчив между одним своим настроением и другим.

Затем я пробудился не от простой мысли, но от потрясения в ситуации, которая затрагивала меня в самом корне моего существа и благодаря которой я почувствовал претензию, говорящую мне, что что-то решающим образом касается меня.

Может быть, у меня уже есть обширные сведения о мире и практическая сметка; может случиться, что подлинное пробуждение вовсе не настанет, или что оно уже вскоре вновь будет забыто мною. И тогда, будучи поставлен перед вопросом о том, что я такое, я полагаю, будто это очевиднейшая на свете вещь. Этот ответ на вопрос может означать наивную озадаченность или уклонение от ответа; мы о чем-то просто не хотим задумываться. Но он может иметь и следующий, существенный смысл: речь идет здесь о чем-то таком, что, если я вообще его понимаю, я понимаю только через самого себя, а не через нечто иное.

Если, однако, я хочу ответить себе самому, что же такое это самоочевидное нечто: то я изумляюсь. Я вижу, что этого я *не знаю*. Еще не имея языка для выражения бытия себя самого, я ищу путей к тому, чтобы прояснить его для себя.

Я вновь обращаюсь к *изначальному осознанию себя самого* (ursprüngliches Innewerden meiner selbst), которое нерефлектированно наполняло меня, не как сознание о чем-то, но все же, казалось мне, как действительное присутствие (Gegenwart). Казалось, в нем заключается всякое содержание; стоит мне только по-настоящему взяться, как я осознаю то, что фактически одушевляло меня, как «я сам». Но когда я хочу поднять это сокровище, оно сразу же исчезает. Темноту своей изначальности я покинул, как только я спрашиваю о ней: свет, который светил в ней как вспышка осознания меня самого, гаснет, как только я хочу рассмотреть при этом свете то, что есть (das Licht, das in ihr als das Aufleuchten des innewerdens meiner selbst schien, erlischt, sobald ich mit ihm zusehen will, was ist). Мне становится ясно, что я покинул не только темноту, но и сам исток, быть может, не в самом деле и не окончательно, но все же покинул его как сознание, с возможностью овладеть им или утратить его. Именно то самое, что я должен спрашивать о себе, показывает мне, что я выступил из своего истока. Я не самоочевиден для самого себя и не нахожу себя в возвращении к чему-то мнимо

утраченному, но я чувствую задачу: идя вперед, овладеть самим собою (vorwärtsgehend mich selbst zu ergreifen).

Я на границе мыслимого

1. Я вообще. – Придя таким образом к отрицательной ясности, я обращаюсь к себе как сознанию: я хочу постичь себя как «Я вообще».

Я – это бытие, которое *постигает себя самого* (Ich ist das Sein, das *sich selbst erfaßt*). Оно сознает себя как направленное на себя, как единое оно есть в то же время два, остающиеся в различенности одним. Оно есть субъект, делающий себя самого объектом. Как объект, оно *дано себе*, не так, как даны *вещи* мира – не как нечто чуждое и иное, но тем уникальным способом, который вновь *снимает* (aufhebt) данность как бытие-Я. Я есть в раздвоении своей самости на субъект и объект, но не в радикальном раздвоении, каково разделение между вещами мира, но также и не в снятии этого раздвоения, которое было бы возможно только как мистическое единобытие. Оно сознает себя в некотором круге у себя самого.

Я постигает себя только как «*я мыслю*», составляющее ядро всякого сознания Я, поскольку все прочее может измениться, но «я мыслю» должно остаться. В нем оно постигает себя как тождественное себе самому, как одно в настоящий момент и как одно во всей последовательности, припомненного или мыслимого как будущее, времени.

Я *постигает* себя только *в отношении* к другому, которое не есть Я, миру, в котором оно есть. Относительно этого мира, поскольку оно воспринимает и мыслит вещи в этом мире, оно есть субъект, для которого все иное – это объекты. Как таковое, оно есть субъект вообще, заменимый любым другим субъектом, сознание вообще, рассудок как та точка, с которой соотносится все доступное знанию и которая сама, как не более чем точка, может быть только названа, но сама не становится объектом, скорее напротив: для которой также и все конкретное бытие-Я есть объект. Этот формальный субъект вообще присутствует, как объемлющая всеобщность, повсюду, где есть бытие как сознание.

В качестве «я мыслю» Я достоверно само для себя в момент мышления им своего *существования в своем мире*. Оно знает не *что́* оно есть, но что оно *есть* в настоящем для него времени (Nicht, *was* es ist, weiß es, aber *daß* es ist in der ihm gegenwärtigen Zeit).

И подобное «я вообще» я и в самом деле есмь. Я не сомневаюсь, что в этом согласен со всяким другим Я. Но я – не только «я вообще», но я *есмь* также *я сам*. В структурах Я вообще я познаю условия своего существования как формы, в которых я есмь, если я

являюсь себе самому; но в этих формах я еще не познаю себя как именно себя самого. Я есмь «я мыслю», но я сам не есмь это «я мыслю», потому что я есмь оно лишь как я вообще. Правда, в нем я тождествен себе самому, но это тождество есть лишь пустая форма простого: Я есмь я; я полагаю себя в нем как точечный, опустошенный от себя самого субъект; оно, без всякого содержания, высказывает исключительно лишь это сознание меня самого как одного в удвоении (Eines in der Verdoppelung).

Несравнимость бытия-Я, в сопоставлении со смыслом предметности, отражается в нашем языке. «Я» – это местоимение и языковая форма, в которой ищет себе выражения единственность бытия, не являющегося предметом, но говорящего о себе «я». Напротив, «это Я» (*das* Ich), о котором мы говорили здесь, есть искусственная, противная правилам языка (sprachwidrige) субстантивистская формация, которая, будучи привычно усвоена в философствовании, создает воображаемую возможность для Я быть объектом (die, im Philosophieren eingewöhnt, ein Objektsein des Ich imaginär ermöglicht). Она есть следствие неизбежной необходимости превращать в предмет все то, о чем мы говорим, даже если оно никогда не может адекватным образом стать таким предметом.

2. Аспекты Я. – Поскольку я еще не нахожу себя в сознании Я, как сознание вообще, я обращаюсь к материальному наполнению моего бытия-Я, как *этому существованию*. Я не только вижу, что я сознаю себя, но спрашиваю, как что (als was) я сознаю себя. Я есмь для себя самого содержательно наполненная, неповторимая жизнь в пространстве и времени, которая предстает мне, становясь для меня предметом. В подобных предметностях как аспектах себя самого я осознаю себя, как в зеркалах. Ни в одном зеркале я не вижу себя целиком, в каждом – частями; я замечаю стороны моего бытия, частично отождествляю себя с ними, не становясь, однако, в них вполне тождественным с самим собою. Ибо, чем бы ни был я для себя в подобных предметностях как фактичностях, сравнительно с ними во мне остается сознание того, что, поскольку оно возможно, могло бы также стать действительностью. Поскольку эти предметности суть осуществленное явление моей возможности, они называются аспектами Я, типические формы которого предстоит теперь охарактеризовать как схемы Я:

а) Когда я говорю «я», то имею в виду себя как присутствующее в пространстве *тело*. Оно движется, если я двигаю его; или его движет некая сила, и тогда уже я во всяком случае должен пережить опытом эти его движения; как я активен лишь через его посредство, так я должен претерпеть то, что постигает его. Я есмь оно, или, по крайней мере, есмь одно с ним. Я чувствую себя, когда осознаю свою телесную витальность (leibliche Vitalität), полным сил или слабым, в восторге жизни или в недовольстве ею, в активных функциях или в покое, наслаждаясь или пассивно страдая.

Так обстоит дело в беззаботном существовании, в котором я пребываю без явного сознания. Но если я спрашиваю, что я такое, если я прямо и непосредственно думаю о себе, то мое сознание телесного я (Körperichbewußtsein) становится предметом моей заботы. Я знаю себя как специфическое существование, по особенной форме моего тела, его величине, силе и способу двигаться, и знаю себя колеблющимся во всех тех изменениях, которые испытывает мое тело вследствие ситуаций, болезни, пола, возраста. Если я вижу таким образом свою телесность, то я, хотя и кажусь сам себе исчезающим, пока и поскольку ее вижу, и все же я – одно с нею. Но это бытие-одним не есть тождественность (Aber dieses Einssein ist nicht Identischsein). Я не есмь мое тело.

Если бы я был моим телесным я, то было бы странно, что, несмотря на то, ни одна часть тела не принадлежит существенным образом к моему «я». Я могу потерять части тела, отдельные органы, даже части своего мозга; я останусь «я». Правда, это может изменить мою ситуацию; и все же, будучи поставлен телесными недостатками в другие условия жизни, я в существенном останусь тем же. Только если вследствие разрушения плоти прекратится мое сознание или изменения тела так нарушат это сознание, что я утрачу ориентировку и память, станет невозможной коммуникация, меня наполнят обманы чувств и иллюзии, – меня самого более не будет. Но это уже-не-бытие я есмь тогда не для себя самого, а для наблюдателя. Я сам, поскольку я существую, сколько бы я ни был привязан к своей плоти, в то же время и противостою ей; еще в самом водовороте разрушения личности, еще в безумии я еще есмь как возможная точечность оставшегося тождественным со мною Я. Я постигаю плоть как принадлежащую ко мне, потому что пронизанную моей сущностью, и я противопоставляю себя ей как бремени и фактору помехи как угнетающей мою сущность. Ни в том, ни в другом случае я не понимаю ее как «меня» самого в подлинном смысле слова. Она уничтожит меня как существование во времени, так же точно, как она носила меня в этом времени.

Мое тело непрерывно обновляет свое вещество. Его материя меняется, но я остаюсь тем же самым. Как тело я есмь *жизнь*, которая как форма и функция есть непрерывность этой постоянно меняющейся плоти (Leben, das als Gestalt und Funktion die Kontinuität dieses sich stets wandelnden Leibes ist). Я хочу своей жизни и без нее не существую. Я присущ в ее витальных функциях, но я не есмь как эти функции. Будь я только жизнью, я был бы только природным процессом. Если я пробую захотеть быть всецело лишь жизнью, то я как человек опытом узнаю, что я не могу стать животным. Животное, несокрушимое существование, лишенное раздвоения в своей сущности, а потому лишенное возможности, есть то, что оно есть. Человек может быть лишь собой (selbst sein) или вынужден огрубеть, отказавшись от своего самобытия в сугубой жизни; ибо в этой

жизни оставляет возможность даже тот, кто помышляет эту возможность разрушить. Простая жизнь неосуществима (Bloßes Leben ist unvollziehbar). Для человека жизнь соединяется с условиями, происходящими не только из жизни, но и из него самого, с решениями, которые он принимает во внутренней деятельности, а затем исполняет, действуя во внешней действительности. Это раздвоение витальности его самобытия вследствие того, что он подчиняет его условиям, так же необходимо для него, как и его единство с нею; ибо оно означает, что ему знакомо коренное устройство его временного самосознания: то, что оно должно выносить свое плотское существование как плотское и господствовать над ним (die Grundverfassung seines zeitlichen Selbstbewußtseins kennt: sein leibliches Dasein als leibliches ertragen und beherrschen zu müssen). Единство же означает, что он подлинно живет, если его витальность становится наполнением его самобытия. Тогда он любит и свое плотское существование, как самого себя, как бы часто ни приходилось ему смотреть на него как на сомнительное и обращаться с ним как с неким иным[1].

Но в том, как я *обращаюсь* со своим телом, даю ему меру, а при известных условиях и свою свободу,– я более решительно сознаю себя, чем в телесности как таковой. Она – в моих руках. Я могу убить себя и тем доказать себе, что я не признаю свою телесность за себя самого. *Я* убиваю *ее*, и она может лишь пассивно умереть. Но я способен спросить, совершенно ли уничтожаюсь вследствие этого я сам (ob ich selbst dadurch schlechthin nichts werde).

б) Я могу подразумевать себя как то, *чем* я *считаюсь* во взаимосвязи социальной жизни. Моя функция в профессиональном мире, мои права и обязанности навязываются мне как мое бытие. Мое влияние на других создает некий образ моей сущности. Этот образ, отражаясь на меня самого, неприметно выдвигается для меня вперед и встает передо мною самим: я полагаю, что я – то, чем являюсь я для других. Так же как каждый есть только, если он есть тело, так он есть также, только если он есть в обществе, и это так даже там, где он, находясь вне общества, противостоит ему. Наше *социальное* Я властвует над нами настолько, что кажется, будто бы человек изменяет свою сущность с каждым изменением своего социального положения и тех людей, с которыми он общается. В первобытных обществах люди могут совершенно потерять сознание бытия, если их неожиданно вырвать из привычного окружения. Они

[1] *Воскресение во плоти*, – само по себе безотрадная мысль, – может быть истинным символом благодаря идее преображения возможного единства телесности с условиями подлинного самобытия, ставшего после смерти тождественным с этой телесностью неким, для нашего опыта жизни, непредставимым образом.

уже не могут больше быть самим собой, потому что их одним ударом лишили того, в качестве чего они были собой.

Но как социальное Я я не есмь я сам. Если меня вырвать из моего мира, то я не непременно исчезаю в ничто, – я еще могу в катастрофе пробудиться к себе самому, пусть даже это будет только пробуждение к еще неопределенной, лишь возможной самости.

Что и в каком объеме я есмь как социальное Я, – это отпечатлевается на мне в неотменимом сцеплении моей жизни с обществом. В этом состоянии я есмь эта историчная особенность, некое *существование моего мира*, и я есмь то, чем считает меня каждый в этой взаимосвязи. В рационализированном обществе уничтожается все более и более даже субстанциальность этого особенного, пока в предельном случае сознание содержания моего определенного существования не угаснет вместе с верой в историчный смысл целого в этом государстве. Не остается ничего, кроме общественного существования, и я есмь в нем постольку, поскольку имею в нем права и обязанности. В принципе каждый, как и всякий другой, есть только экземпляр общего, обязанный одинаковым образом участвовать в общественных возможностях, снабжении, труде и наслаждении. Как это социальное Я я становлюсь «*мы все*».

Поэтому, даже если мое социальное Я и навязывается мне, *внутренне* я все-таки могу защищаться от него. Хотя я неумолимо прикован к своему социальному существованию и получаю в нем свое самосознание в зеркале свое деятельности, я все же еще могу противопоставить ему себя как себя самого. Несмотря на социальные прибыли и убытки, во всех переменах я могу остаться самим собой. Я уже не совпадаю со своим социальным Я, хотя во всякую минуту я в то же время есмь в нем. Теперь я в своем социальном бытии могу иметь сознание как бы той *роли*, которую я избираю или выдерживаю. Я и моя роль для меня отныне не одно и то же. Правда, я знаю себя как подлинно сущего, только если я с безусловной энергией избираю свою роль, деятельно вмешиваюсь в существование. Но мое социальное Я, которым я *не* перестаю быть, так же как не перестаю и существовать как тело, само становится для меня предметом, из которого в то же время я удерживаю себя самого. Я – не результат социологических констелляций, ибо, даже если во всем, что во мне объективно вступает в явление, я определен своим социологическим существованием, я остаюсь возможностью себя самого из своего собственного истока. Я хочу избрать свою роль не только затем, чтобы существовать материально, но и затем, чтобы стать самим собою; я знаю себя только в этой роли, и все же я не тождествен с нею.

Если в этом истончении социального Я, принимающего вид «мы все», которое неодолимо стремится навязать себя мне через посредство всеобщности, самобытие решительно противится и претендует на приоритетное значение, то его безусловность проти-

востоит здесь всем условностям бытия как «мы все». Правда, я живу в рядомбытии и событии со всеми (Neben- und Miteinander mit allen), имею свои функции во взаимном служении (gegenseitige Dienstbarkeit), но мне знакомы отдельные люди, с которыми я связан не только в подобного рода отношениях, но безусловно. Этих людей, с которыми я как я сам состою в коммуникации, я не могу поставить в один и тот же мир с другими, соотносительно с ними – безразличными мне людьми. Я не могу допустить отчуждения моего самобытия с ними в бытие со всеми, и с ними я, в возможности, пребываю вне этих всех.

в) В обществе я обладаю авторитетом, смотря по тому, чего я достигаю (was ich *leiste*). Это достижение есть для меня еще одно зеркало того, что я есмь. То, что совершилось благодаря мне, что я могу рассматривать как успех и как творение, или что предстоит моему взгляду как неуспех и то, что не удалось мне, во всем этом я в своеобразном смысле становлюсь предметным для самого себя. В *Я достижений* (Leistungsich) сознание Я может совпадать с сознанием достигнутого.

И все-таки я не есмь то, чего я добиваюсь. Я могу оказаться даже в противоречии с этим последним. Поскольку мы становимся зависимыми от вещей, которые мы прежде создали, мы противопоставляем себя им. Мы существуем в них, но мы не тождественны с собою, как просто достигающими результата. Если другие начинают воспроизводить и повторять то, что было создано нами, человек может бороться против своей собственной самости, какой она вошла в его произведение. Я превращаю свое однажды бывшее достижение в нечто, отделившееся от меня. Я не могу ни остановиться на нем, как на чем-то таком, чем я еще способен был бы быть, но не могу и сказать: я – это то, чего я сейчас достигаю. Ибо и теперь, и всегда то, что я есмь, и то, что я хочу создать, существуют в единстве, однако не тождественны. Я могу достичь также того, в чем я не есмь. Тем, чего я достигаю, я ни в коем случае не исчерпываюсь. Я сам избегаю отождествления со своими произведениями – относительно признавая их как свои и в верности себе самому сохраняя их как собственные, – тем более что они, кажется, крадут меня у меня же самого, и что я чувствую будущее и возможность и в настоящем намереваюсь совершить нечто, в чем могу сделаться достоверным себе самому.

г) Наконец, я знаю, что я есмь, благодаря своему прошлому. То, что я пережил и что я видел, что я делал и что думал, что причинили мне другие и как они помогли мне, – все это, неосознанно или в сознательном припоминании, определяет мое сознание Я в настоящем. Исходя из этого, я уважаю и презираю себя самого, меня побуждают привязанности и неприязни. Из прошлого со мною говорит настоящее, которого вследствие того я избегаю или, наоборот, ищу. Это *Я воспоминания* (Erinnerungsich), к которому в нерефлек-

тированном состоянии я не обращаю вопросов, как и другие аспекты Я, становится для меня предметным в неопределенных границах. Мое прошлое становится моим зеркалом; я есмь то, чем я был (Meine Vergangenheit wird mein Spiegel; ich bin, was ich war).

Если я попытаюсь отделиться от всего былого при помощи мысли, что все могло бы быть иначе (daß alles anders hätte sein können), то я вновь превращаю себя в пустую возможность; теряя основание своего прошлого, я больше уже не я. Но возможность отвлечения означает, что я также не отождествляю себя с тотальностью своих воспоминаний. Ибо я присутствую в настоящем (bin gegenwärtig) и имею будущее. Если бы, например, я отождествил себя с тем образом, который я имею о своем прошлом, то потерял бы себя. В таком случае я сконструировал бы свое прошлое, как схему, которой я хочу быть; я подчинил бы своему прошлому, как масштабу, настоящее и будущее и тем самым обесценил бы их. Я не есмь то, чем я становлюсь, но полагаю себя тем, чем считаю себя как прошедшего, так что настоящее и будущее я уже мыслю так, как если бы они были прошлым.

Правда, в воспоминаниях для меня становится зримо заметной непрерывность и только благодаря этому также субстанция моей сущности; мера самости – глубина *действенно присущего* воспоминания (das Maß für das Selbst ist die Tiefe der *wirksam gegenwärtigen* Erinnerung). Но в воспоминании я только являюсь себе. Оно не есть я сам, как фиксированный объект; ибо пока я живу, оно в своей действенности пребывает в то же время в превращениях. Всякое мгновение моей подлинной самости, будучи определен этим воспоминанием, в то же время противостоит ему; оно способно еще раз дать развернуться или замереть из насущного в настоящем жизненного решения его смыслу и значению, и из подлинной верности может даже претворить его в такой смысл.

Если я желаю знать, что я такое, то в испробованных здесь ходах мысли мое объективное существование представляется мне в схеме как мое бытие. Я постигаю себя в нем, но всякий раз узнаю, что я не всецело есмь оно; то, что *становится объектом* таким образом, *не* достигает *абсолютного тождества со мною самим*; ибо я объемлю все это и в подобных схемах потерял бы себя.

3. Характер. – Что я такое, – об этом я спрашиваю в отношении к себе, который в явлении меня самого есмь лежащее в основании бытие для меня, или в себе и для меня. Ибо, хотя я и дан себе в своих явлениях, но то, что дано мне в них, я есмь в себе самом (an mir selbst). Правда, я поэтому совсем не знаю непосредственным образом, что и как я есмь в себе *самом*, но я *заключаю* о своем бытии, как о том, что *лежит в основании* всего моего явления. Один из изначальных моих опытов заключается в том, что я не просто существую и что я не есмь возможность всего того, чем я хотел бы быть, но что я также и дан себе как некое так-бытие (als ein *Sosein*).

С изумлением или со стыдом, с ужасом или с любовью я узнаю опытом из своих поступков, как именно я есмь; я могу даже, внезапно приходя в чувство, сказать себе: так вот, значит, ты каков! Каждый день я узнаю, что я зависим от бытия моей самости, которым я не абсолютно обладаю, с которым я обращаюсь, которое я направляю, содействую ему и сдерживаю его, которое, вполне осмысленным образом, становится для меня в своей данности предметом возможного психологического изучения, тем бытием, которое я есмь *в себе самом*, и которое получает явление в течение моей жизни: это – мой характер.

Но то, что я есмь в самом себе, как это положительное: таков уж я есть, – оно также дано мне, однако же, не так, как вещи вне меня. Эти вещи существуют для меня как абсолютно иное, не как они сами, – я же *в* себе самом есмь бытие, которое делает и тем самым есть и является себе как то, чем оно само *в то же время может* быть, но что заметить *может* только в своей свободе. Поэтому нечто во мне не соглашается *признать* себя абсолютно данным именно таким образом: я даже вменяю себе в вину то, что я таков. Если даже я не знаю, как мне следует изменить это в моей теперешней воле: свою свободу я достоверно сознаю не только в рассудочно-целесообразной деятельности как техническом вмешательстве, но эта свобода лежит во мне так глубоко, что жизнь во всей последовательности уже необозримого для моего знания множества поступков является себе в моем теперешнем так-бытии, как возникшая из меня; и то, что я есмь по рождению, может являться мне так, как если бы я пожелал его таким в довременном акте выбора и был в том виновен. Я *еще изымаю себя из того бытия в себе*, в качестве которого я существую для себя как некая данность, и из этой данности или против нее избираю себя самого (Ich *nehme mich noch aus dem Sein an sich zurück*, als das ich mir wie eine Gegebenheit bin, und ergreife aus ihr oder gegen sie mich selbst).

4. В мыслимом я не получаю достоверности себя как целого. – Три раза я получал ответ на вопрос о том, что я такое. Я говорю «я» в трояком смысле слова, но каждый из смыслов был только одним способом бытия-Я, а не собственно мною самим.

Я есмь *сознание вообще*; ибо я, как и всякое другое сознание, могу рационально (verständig) мыслить, понимать и признавать всеобщезначимое. То, что я есмь это сознание вообще и в нем безличен, придает мне специфическое достоинство. Без него я не мог бы быть самим собою.

Я, в аспектах Я, как наполненных аспектах, есмь *действительность моего существования*, этот конкретный индивидуум здесь и теперь. Иначе как в этих аспектах, я вообще не мог бы являться.

Я, в моем *так-бытии как характере*, есмь относительно устойчивый состав того, в качестве чего я дан себе, хотя лишь как

мыслимый и логически выводимый, но все же с неизбежностью предполагаемый как основа моего явления, поскольку я познаю сам себя. Без этого так-бытия я не имел бы никакой стабильности существования.

Таким образом, то, что я есмь, не образует для меня никакой тотальности. В бытии-Я вообще, в аспектах моего Я, в моем так-бытии как характере я подступаю к границам. Но те неизбежные мысли, в которых я пытаюсь сделать самого себя предметным для себя, косвенно приводят к некоторой ясности. Прежде всего, тем, что дают *всякий раз* заметить *незавершенность*: я есмь еще и другое. Далее, тем, что всякий раз отделяют мыслимое в них от меня самого, который вновь изымает себя из всякой предметности, когда просветляется ею. Возникает косвенное знание *обо* мне (*um* mich), которое не есть знание *про* меня (*von* mir). Самость *больше, нежели все доступное знанию* (Das Selbst ist *mehr als alles Wißbare*). На тех путях, благодаря которым я становлюсь для самого себя объективным, я поэтому в состоянии необъективно удостовериться в самом себе как возможности. Правда, объективировавшееся (das Objektivgewordene) есть как бы единственный язык, благодаря которому я есмь. Но мое активное сознание, которое может всерьез говорить «я сам», избирает этот язык, релятивируя в то же время всякую предметность, вступившую из самости в явление.

Если бы я, антиципируя, превратил себя во временном существование в целое в некотором образе, в котором бы я благодаря тому, что я такое, знал, кто я такой, то я бы обманывал себя. Только в *метафизическом трансцендировании*, которое может совершиться только на основе истоков, которые еще только предстоит уловить в просветлении экзистенции, я, правда, могу обратиться к своему бытию в совершенстве временного существования, так, как если бы мое знание пребывало в вечности (Nur in einem *metaphysischen Transzendieren*, das erst auf Grund der in der Existenzerhellung noch zu ergreifenden Ursprünge erfolgen kann, wende ich mich wohl zu meinem Sein in der Vollendung des Zeitdaseins, als ob mein Wissen in der Ewigkeit sei). Но именно в присутствии всякого завершения моего образа себя мне становится достоверно ясной фактическая незавершимость во времени. Только благодаря этому впервые по-настоящему пробуждается мое сознание возможности быть самим собою, посредством которого я знаю себя не как какое-то бытие, а скорее, проблематически, как становление и как будущее. Удостоверение в себе в метафизическом трансцендировании происходит скачком, предполагающим другой скачок: от моего опредмечивания себя для себя ко мне как *свободе* (von meinem mir Gegenständlichwerden zu mir als *Freiheit*). Относительно всего действительно ставшего от меня остаюсь я сам как возможность: относительно ставшему объективным составу Я остаюсь я сам, а стало быть, как свобода.

Если бы я сам, не становящийся для самого себя предметом, был только тем бытием, для которого налично всякое существование предметов, которое может знать о них, но не о себе, и которое само однако же абсолютно преходяще в этом мире существования, то я находился бы в такой ситуации, которую мне приходилось бы выносить, но которой я не мог бы стерпеть. Эта ситуация, как представляемая в уме, становится *истоком философского просветления подлинного самобытия.* Я уже не могу более разочарованно обращаться все к новым возможностям предметного знания о себе, но, однажды овладев всеми этими возможностями, я вступаю с ними как средствами на новую почву возможности самобытия.

Саморефлексия

1. Бытие-Я и саморефлексия. – В изъятии себя из бытия-Я сознания вообще, из богатства аспектов, в которых я эмпирически являюсь себе самому, из данного так-бытия моего характера заключено некое *отношение к себе самому*, а в нем и начаток для нового овладения самим собою. С деловитой объективностью я проверяю, что я такое, и нахожу только некое изобилие всегда партикулярных фактических обстояний; но сверх того я проверяю, что я подлинно есмь, и вижу, что это *зависит еще от меня самого* (noch an mir selbst liegt). Я есмь то бытие, которое тревожится о себе самом и в самоотношении еще решает, что оно такое.

Если, после того как все объективные мои усилия дали промах, я все еще говорю «я сам», то я уже не просто подразумеваю нечто, но делаю нечто: будучи одновременно одним и двумя, я есмь к себе (bin ich zu mir), т.е. я отношусь к себе самому, но отношусь не только рассматривая себя, но действуя на себя (auf mich wirkend). Возникает вопрос: могу ли я знать себя только через свою внутреннюю деятельность, и не есмь ли я, стало быть, не только то, что является себе, но также и то, что *создает себя* (sich schafft). На этот вопрос предстоит ответить и «да», и «нет»: я не могу быть самим собою, если я не хочу, и я уже не есмь я сам, если я хочу быть самим собою; правда, я становлюсь, создавая себя; но если я есмь я сам, то я себя не создал. Относиться к себе самому еще не значит быть самим собою, но значит: ожидать себя в некоторой внутренней деятельности. В сущности этого отношения-к-самому-себе как истока самобытия возможность *моего тождества с собою* в некотором сделавшемся предметным составе коренным образом *упущена*. Поскольку я активно отношусь к самому себе, я есмь только *возможность* самобытия. Поэтому во времени я *никогда* не бываю для себя *концом и завершением*, не знаю себя самого, но достоверно сознаю себя самого лишь поскольку я есмь я сам.

Если, к примеру, я скажу, пребывая в непосредственных способах своего знания о себе, что силой своей воли я не могу быть, но что я в самом деле есмь только то, что я в качестве сознания вообще устанавливаю как мои эмпирические явления и мой характер, то следует задать вопрос: как я живу в таком случае, если действительно верю подобной речи? Или я живу для собственного удовольствия и склонности, как придется, или же – в отчаянии, *поскольку нет никакого смысла* (da kein Sinn ist). И то и другое – непоследовательно. Прежде всего: Я ни в какое мгновение не могу жить действительно без смысла: Уже путь случайной склонности и удовольствия сам есть некое решение; в утверждении своего так-бытия заключается в то же время акт воли, избирающей бессмысленность и неизбежно составляющей некий – пусть отрицательный – смысл, при котором из возможной экзистенции остается в силе вопрос: действительно ли я желаю этого смысла, или же скорее я обманываюсь и скрываюсь от себя. Далее: отчаяние подталкивает меня к самоубийству; этим самоубийством я говорю, что моя жизнь бессмысленна, но что я хочу, чтобы она имела смысл, потому что в бессмысленности я не способен быть самим собой. Самоубийство как активный поступок становится тем смыслом, которым я отрицательно наполняю существование; оно есть решение, в котором заключено подлинное, пусть и отрицательное, самобытие, которое только теперь могло бы начаться и вновь уничтожило бы самоубийство в вечности, трансцендируя его. – Сущность и ситуация человека таковы, что он должен спрашивать о смысле и поступать осмысленно: у него остается только выбор, но вообще не выбирать он не может, потому что перед ним снова и снова появляется некий выбор, который он и совершает активно или пассивно. Если человек *хочет* последовательности, то, даже и не зная смысла с абсолютной уверенностью, он не может перестать задавать вопрос о смысле и всякий раз в меру своих сил осуществлять смысл. Он есть бытие, которое помогает или не помогает себе обрести себя, коль скоро растрачивает или сознательно избирает свою возможность (Er ist das Sein, das sich zu sich verhilft oder nicht verhilft, indem es seine Möglichkeit vergeudet oder ergreift). Но если человек не хочет последовательности, то это опять-таки будет в нем отрицательной волей к смыслу (negativer Sinnwille); тем самым он должен был бы перестать действовать осмысленно, никак более себя не проявлять; он разорвал бы все, и стал бы словно умышленно безумным, поскольку в его существовании еще встречались бы обрывки смысла.

Субъект как самосознание в отношении-к-самому-себе был всегда исчезающим в предметной наличности Я предметом предыдущих размышлений. Но названное только что отношение-к-самому-себе как всеобщее субъективности вообще было бы пустым. Оно действительно только как отношение к себе единичного самобытия,

наполнения которого я ищу в активных свершениях, которые в их историчной конкретности есмь я сам.

Я замечаю, что бываю самим собой только, если имею себя в своей власти. Даже там, где я всецело поглощен каким-нибудь делом и вообще не думаю о себе, я бываю дельным в той мере, в которой мой самоконтроль делает меня дельным, заставляя отвлечься от моей субъективности. Подлинная дельность моего поведения не лишена решительно выраженного самобытия, сказывающегося в самоконтроле. Однако этот самоконтроль нужен мне не только при предметном исследовании в мире, но и повсюду, вплоть до тех не знающих предела вопросов, в среде которых для меня становится достоверно ясной безусловность моего изначального делания (die Unbedingtheit meines ursprünglichen Tuns). Эта среда, в которой я ищу себя на пути, ведущем через мировое бытие и мое в нем существование, называется *саморефлексией*. Саморефлексия, как только рассматривающая саморефлексия, осталась бы пассивной и бесплодной, потому что терялась бы в нескончаемости. Она является подлинной саморефлексией лишь как активная рефлексия, в которой я действую на себя и превращаю рассматривающую саморефлексию в неотъемлемо нужное средство, при помощи которого я только и могу видеть, тогда как благодаря активности это зрение получает смысл и цель.

В саморефлексии вопрос о том, кто я такой, ставится по-*новому*. Знание о себе уже не подразумевается здесь как таковое, но сам вопрос есть как бы шпора, действием которой я прихожу в себя (die Frage ist der Stachel, unter dem ich zu mir komme). В экзистенциальной саморефлексии я ищу себя как возникающего из моего *суждения* о себе. Это серьезный суд над собою в саморефлектировании, который не может произойти только из желания знать о себе, лежащего в основании судящих актов сознания вообще. В саморефлектировании возникает некий источник моего бытия; в нем я становлюсь для себя своим собственным истоком. «Познай самого себя» – это не требование узнать в некотором зеркале, что я такое, но призыв подействовать на себя, чтобы я стал тем, кто я есмь. В саморефлексии, обращаясь назад от вещей в мире к самому себе, я испытываю свои дела, свои мотивы и чувства мерилом того, есмь ли они – я сам и хочу ли я быть ими. К примеру, я спрашиваю, обретаю ли я в них тот душевный покой, в качестве которого я познаю себя самого, сохраняется ли в них моя чистота, соответствуют ли они тому, что я признаю нравственным разумом, подлинен ли я в них. Но и ни один из этих масштабов саморефлексии не может быть содержанием предметного знания, но каждый, как сформулированный и примененный масштаб, сразу же включается в испытывающую рефлексию, а тем самым и сам ставится под вопрос.

2. Разлагающая саморефлексия. – Саморефлексия есть среда, никогда для меня не замыкающаяся; через нее я могу потонуть в беспочвенности. В каком бы качестве я ни встречался себе внутренне, это свое явление я всегда могу опросить на предмет того, не скрыто ли за ним что-то другое: Возможно, что мое чувство неосознанно скрывает за собою другое чувство, что за моей сознательной целью стоит другая цель; может быть, я сам обманываю себя, потому что хочу быть доволен собою и все же не могу расстаться с тем, что вызывает во мне недовольство собою. Но в этом искании того, что скрыто позади, я понимаю себя только в *снятии* своей обманчивой непосредственности, но не себя самого как бытие; таким образом я есмь только саморефлексия, которая проникает за все мои маски и не знает, найдет ли она вообще что-нибудь за ними всеми. Это понимание в саморефлексии изменяет меня, снимая одну иллюзию за другой, но ему самому, в его всякий раз особенном способе разложения форм, можно, в свою очередь, задать вопрос о мотивах, а тогда и поставить его под сомнение как вводящее в обман. Понимая себя самого таким образом, я попадаю в нескончаемый прогресс. В обманывающемся ожидании прийти таким образом к себе самому у меня не остается ничего изначального, кроме изначальности самого вопрошания.

На этом пути я оказываюсь жертвой саморефлексии, не становясь собою. Моя честность исчерпывается в *воле к ясности*. Эта воля еще не есть самобытие. Она, как таковая, еще не действует в будущее, не осмеливается ни на какое осуществление. Подчинившись ее абсолютному господству, я избежал бы опасности, которую представляет для меня всякое действительное явление меня самого. Я хотел бы знать, что истинно, еще прежде, чем я попытаюсь сделать это. Саморефлексия разрушает всякое начало моего действительного бытия, потому что из-за нее это начало тут же становится проблематичным. Я не могу сделать ни шагу более; воля к ясности парализовала меня.

Это могло случиться потому, что я позволил саморефлексии снова усохнуть до простой воли к знанию. Моя активность была только испытанием и оценкой, она действовала только отрицательно. Я хотел сделать или раскрыть посредством отрицания, что такое я сам. Но я есмь только как исток наполненной активности, положительно поддерживающей рефлексию, благодаря которой она в то же время сама становится собою. Я есмь, – если я есмь, – всегда в каком-нибудь смысле непосредственно; ибо и воля к ясности, в замирании моего самобытия, в котором оно становится только отрицающим снятием всех иллюзий, живо как самодостоверность своей честности, и даже во всеобщем разрушении, даже перед лицом того, что решительно все есть только маска, может быть уверено в себе самом как существе, которое все-таки, по крайней мере, даже самому себе не позволяет вводить себя в обман. Эта не-

посредственность в самодостоверности голой честности, лишенной всякой полноты, хотя и опрашивает еще все отдельные содержания своего собственного вопрошания, но уже ни о чем не спрашивает само это вопрошание. Поэтому с ней может случиться то, что хотя она и думает, будто утратила некое самобытие, ибо ведь все на свете – обман, но все же не впадает в отчаяние, потому что в своем знании обладает достоверностью себя самой. В этой непосредственности я еще сохраняю беззаботность в вопрошании о себе самом, – но собственно не о себе как наполненном содержанием историчном существе в его действительности, а также и не о моей абсолютной потерянности, а только о моей правдивости, истончившейся до точечности моей способности отрицать. Я вращаюсь вокруг себя в опустошающемся все более и более водовороте рефлексии, и все же не есмь. Я так же могу потерять себя в саморефлексии, как терял себя в аспектах своего Я: там – в образах себя, которые не суть я, здесь же – в некоторой функции, которая уже не обращает более на меня своей активности из глубины меня самого.

3. Саморефлексия и изначальная непосредственность. – Прежде чем вступить в саморефлексию, я беззаботно пребываю в собственной непосредственности. Если в таком случае я в чем-либо сомневаюсь, то принимаюсь за саморефлексию, чтобы при помощи ее возвратиться в состояние достоверной для самой себя непосредственности.

Ибо из некой более глубокой достоверности, чем та, которой может быть саморефлексия, я решаю *в* ней, что я сам *не есмь она* (entscheide ich *in* ihr, daß ich *sie nicht* selbst *sei*). В ней есть своя истина, если я сам остаюсь присущим в ней, а значит, есмь то, что, для того чтобы быть, нуждается в ней, но что оттого не тождественно с нею: я должен обладать *изначальной положительностью*, которая не только разлагает, но избирает и осуществляет свое историчное существование. Саморефлексия – не цель, а путь. Все дело в том, чтобы я, – тот я, который без нее мог бы вести только бездуховное и не имеющее собственной самости существование лишенной возможностей непосредственности, – всякий раз *происходил* бы из этой рефлексии, и в том, *как я* из нее всякий раз происхожу. Эта саморефлексия есть не изучение себя (Selbststudium), а *коммуникация с собою* (Selbstkommunikation) и осуществляется она не как познание, но как самосотворение (Selbstschöpfung).

Саморефлексия, следовательно, есть по своему смыслу всякий раз *преходящая* среда утраченной и подлежащей восстановлению непосредственности (ein jeweils transitorisches Medium verlorengegangener und wiederherzustellender Unmittelbarkeit); рефлектируя о себе, я всякий раз на мгновение уже не есмь и еще не есмь я сам; я пребываю в возможности как раздвоенности, благодаря которой снимается беззаботная непосредственность и становится возможной подлинная изначальность моей самости (meiner selbst).

Саморефлексия в отвлечении от ее почвы как возможности самобытия становится произвольной: я наблюдаю себя, ставлю под сомнение, обсуждаю возможности, и все это – как придется. Если же я, в действительном собственном присутствии, я сужу себя (richte mich), рефлектируя о своих прежних свершениях и настоящих поступках, то я хочу прийти к известным решениям во внутренней и внешней своей деятельности. Ибо я знаю: Я есмь то, чем я становлюсь (Ich bin, was ich werde); не то, в качестве чего я пассивно расту, подобно простой жизни, но то, в качестве чего я, приходя к себе самому в среде саморефлексии, хочу себя самого.

Устойчивого состава своей самости, утраченного мною в нескончаемости саморефлексии, я не сумею отыскать вновь ни в какой саморефлексии, положим, и скорректированной, как бы остановленной, но все-таки остающейся лишь в себе самой и отделенной от самости.

Пройдя путем саморефлексии (Nach dem Gang durch die Selbstreflexion), я нахожу себя только в свершении правды (Vollzug des Rechten) с достоверным самосознанием того, что это – правда: я хочу этого, потому что перед лицом вечности желаю этого как истинного. Тогда я решаюсь сказать: это – мое назначение и моя задача. Понимание и знание лишь подготавливают подобное свершение, а затем делают его возможным, но в них оно отнюдь еще не исполняется. Если мы испытываем возможности, то мы еще не решаем о них тем самым как о чем-то объективном. За трудом саморефлексии, в котором я перехожу от одного суждения к другому, стоит, как импульс, воля к единству решения, совершаемого из истока самобытия. Пока я остаюсь в саморефлектировании, я или мучаю себя, подобно Танталу: я ищу себя, но все убегает от меня; или же – иначе, чем Тантал: я надеюсь, что в образе решения я встречу себя самого.

Правда, обыкновенно говорят, в порядке предупреждения, что саморефлексия нарушает естественную уверенность жизни и деятельности: но нарушает она только произвол и грубо-животную волю, ибо они сами неуверены в самих себе. Не может быть уверенности в непотревоженной непосредственности смутного инстинктивного существования; уверенность есть лишь в *светлости самосознания*, вырастающего на *основе* неумолимой саморефлексии, не просто знающего о себе как о наличном составе, но без знания и вопрошания получающего отныне достоверность своего бытия в деянии мгновения, овладевающем непрерывностью жизни (sondern diese ist im *hellen Selbstbewußtsein*, das auf *Grund* unerbittlicher Selbstreflexion erwächst, nicht von sich als einem Bestande weiß, aber seines Seins nun ohne Wissen und Frage in der Tat des Augenblicks gewiß ist, der die Kontinuität des Lebens ergreift).

Правда, и самая светлая самодостоверность, как и слепой произвол, может сказать только: я хочу, потому что я хочу; ибо во вся-

ком конкретном положении определенное направление воли становится также и объективно доступным для знания. Но это направление воли, как и все, что становится объективным, в отношении к самости *двусмысленно*. Саморефлексия наталкивается на две по смыслу различные и все же открытые для смешения границы: одна – это абсолютно непроницаемая в понимании темнота эмпирических данностей некоммуникабельного инстинктивного своеволия (das im Verstehen schlechthin undurchdringliche Dunkel der empirischen Gegebenheiten des inkommunikablen triebhaften Eigenwillens), которое, подобно силам природы, может быть только сильнее или слабее, но не может быть светлее или темнее как раскрытые духом силы: другая граница – это возможная экзистенция самости, выходящая к явлению себе в среде того, что доступно для понимания (die mögliche Existenz des Selbst, das im Medium der Verstehbarkeiten sich zur Erscheinung kommt). Двусмысленность еще усиливается оттого, что экзистенция овладевает этими смутно-витальными данностями, использует их как плоть своей непосредственности; ибо она избирает их как свое, превращает их из слепого бытия в свободу, в принадлежащее к ней существо и вину. Саморефлексия простирается в труде понимания между этими двумя границами, отодвигая их в неопределенную даль, обретая в самости новые пространства, которые она просветляет свойственными ей средствами. Но саморефлексия как объективирующее понимание не овладевает самой этой самостью, которая, скорее, уклоняется от нее и оказывается в состоянии, в своем неприкосновенном суверенитете противопоставить себя всему знаемому и истолкованному.

Моя воля, *полагающая конец* саморефлексии, уже не есть поэтому выражение этого всегда слепого, чуждого и враждебного духу произвола – как чистой грубости существования, которое не постигает и не любит само себя, но беззаботно себя удовлетворяет, – но выражение самобытия, которое обретает в этой воле свою достоверность. Это самобытие из истока темноты вступает в бесконечный процесс высветления (Hellwerden) в самопроникновении, как абсолютное сознание экзистенции; открытое духу, однако само большее, чем дух. Пока я констатировал, испытывал, выносил суждение, саморефлексия была инстанцией; она не была таковой, когда в свете ее я желал. Ибо саморефлексия меня не проницает: на пути бесконечного откровения (Offenbarwerden) она ведет меня вплоть до того загадочного порога, где навстречу ей *скачком* выступает «я сам», которое, однако, в свою очередь, только и поддерживало ее в движении.

4. Ненаступление «себя» и подаренность «себе». – Если изначальное свершение, в котором самость удостоверяется в самой себе, не происходит, то человек может *прийти в отчаяние*.

Отчаяние никогда не грозит нам, если саморефлексия есть лишь *случайное самоосознание* (ein zufälliges Sichbewußtwerden)

без собственной активности в суждении и действенности. В подобной мнимой саморефлексии я упражняюсь без заботы о себе, и всякий раз быстро выхожу из нее снова в забвение себя. Я только на мгновение осознал себя, но не вступил с собою в определяющее меня отношение.

Отчаяние не грозит также и там, где снимающая все иллюзии саморефлексия удерживает за собой в *воле к ясности как таковой* некоторое бесспорное отрицательное самосознание, как носитель.

Но если и это самосознание становится сомнительным, т.е. если человек, еще только *ожидая* себя, так и *не наступает* для самого себя, тогда саморефлексия, вместо того чтобы быть стимулом становления собою, огнем, пожирающим себя самого. Вместо того чтобы оставаться функцией становящейся самости в соотносительности с настоящим мгновением, саморефлексия, абсолютизируя и тем самым снимая себя, берется судить обо мне как о целом. Вместо того чтобы быть инстанцией в становлении моей самости, она становится инстанцией для моего бытия как такового; вместо того чтобы из возможной экзистенции с верой в эту возможность искать себя, я вовлекаю саму эту возможность в водоворот сомнения. Кажется, будто я уже не могу найти обратного пути из тотальной проблематизации своей самости. Саморефлексия нарушила свою границу, которая полагается ей в то же время изначальным самобытием, возможным только благодаря этой саморефлексии. *Отчаяние* обнаруживает здесь всю свою мощь, освободившуюся от поддерживающего его возможного самобытия и от подлинной саморефлексии. Я впадаю в абсолютную безысходность, если считаю истинным только это отчаяние, верю ему в парадоксальном неверии вопреки всякой возможности себя самого, кажусь себе вовеки верящим в то, что я вовеки должен отрекаться от себя самого.

Если, однако, мне грозит это отчаяние, то я могу попытаться *уклониться* от него, а вместе с тем и от себя самого. Может быть, некогда я в самом деле находился в саморефлексии, пока не испугался себя самого и не *перетолковал* себя в видах получения гарантий. Фиксированные формулы подобного перетолкования позволили избежать или прервать вначале все новые возможности саморефлексии. Откровения себе (das mir Offenbarwerden) я не выдержал; его опасность и притязание, которое вследствие его мне предъявлялось, устрашали меня; я бежал от своих возможностей, и как отвердевший остаюсь для себя *передовым укреплением* (Vorbau). И все-таки в подобном уклонении я нахожусь в неопределенном *беспокойстве*. Хотя я и зафиксировал гарантии: отныне никто не имеет права говорить прямо и откровенно, все загоняется в формы строгого порядка, совершенно неопределенным верховным контролером становится «такт»; я запретил себе самому возможности мыслей. Но в самом этом предохранении была в то же время

заложена неизбежность его осечки: я смотрел в бездну своей безосновности, и теперь мое существование в такой установке есть не более чем фасад; я, сам себе в том не признаваясь, смотрю в *ничто* собственной самости. Спасением мне кажется авторитет, который извне дает мне то, чего я сам не хотел дать себе. Он должен сказать мне, что я такое и что со мной будет; я хочу самобытия из послушания; я ограничиваю свою возможную саморефлексию: она должна сделаться контролем согласно прочному мерилу, которое дается мне при помощи извне. Я хороню свое, в истоке своем абсолютное, беспокойство в беспокойстве конечности. Самобытие в движении подлинной коммуникации от самости к самости становится несостоятельным. Я не решался быть самим собою и хотел бы думать теперь, будто спасся от риска на другом уровне бытия, где прекращается само это вопрошание.

Или же я *уклоняюсь* в другую сторону. Вместо того чтобы в саморефлексии натолкнуться на границу подлинного, непрестанно просветляющего себя и никогда не достигающего окончательной светлости самобытия, я думаю опереться на всегда темную и остающуюся в темноте границу моей эмпирической данности. Я изымаю себя у своей самости, которая есть лишь, поскольку вслушивается в абсолютное сознание, чтобы затем радикально и беззаботно отстаивать только само это темное существование. Я уничтожаю себя посредством изоляции и делаюсь таким бытием, которое уже не есть самобытие и которое, поскольку знает и желает, называется злым, но, поскольку все-таки оно не может по-настоящему знать и желать, есть требующее помощи существо, потаенное самобытие которого бессознательно ожидает только руки, за которую бы могло схватиться, чтобы последовать за нею, как ребенок.

В конце саморефлексии стоит, таким образом, возможность *отчаяния*, а именно как порыв к отречению от себя в пользу авторитета или в пользу жизни. В обоих случаях это не более чем существо, выходящее мне навстречу, как если бы взгляд его был пуст, а рука не могла пожать моей руки. В ответ мне слышна уже не самость, а только пословица (Redeweise), схема или сентиментальность, патетика собственной правоты, мольба слабого о сострадании.

Экзистенция может прийти к себе только в постоянной опасности нескончаемости своей рефлексии и в совершенной проблематичности всего, как двух непременных формах артикуляции возможного самобытия, решающегося в них на безграничную открытость. Эта открытость, которую я могу обрести также и в отношении к другому лишь в той мере, в какой я осмеливаюсь на нее с самим собою, проявляет в нескончаемой среде возможных знаемостей и рефлексий – всякий раз недоступную знанию единственность (die jeweils unwißbare Einzigkeit). Во всякой всеобщности вопрошания

и ответа присутствует эта единственность, как изначальность. Поскольку всякая объективация моего самобытия вновь может прийти в неустойчивое витание из-за рефлексии, оно без покровов существует как оно само и, смотря мне как бы прямо в глаза, проникая всякую субъективность и объективность, присутствует *непосредственно*. Но ко мне, как мне самому, не может быть самостью тот, кто подчиняется мне, кто удаляется в некую всеобщезначимость, принимает вид заменимого рационального существа, кто, поскольку он доволен и безопасен где-то еще, уже вовсе не встречает меня всерьез, но только имеет обхождение со мною. *Подлинное чудо, единственное подлинно сущее, встречающееся мне, – это человек, который есть он сам.* Он не держится в косном покое ставших объективными значимостей, но допускает и осуществляет вопрошание без границ. Это он делает не произвольно, но так, что в этом вопрошании говорит и отвечает он *сам*. Он – разумное существо, желающее выслушать все доводы, и в то же время он – единственная самость. Его я люблю безусловно. Он присутствует духом в настоящем и делает то, чему настало время. Ему знакомы и покой ожидания и уверенность действий без промедления. В ситуации, в которой он оказывается, он прилагает все старания, и все же никогда не делается тождественным со своей ситуацией. Он ходит среди людей какого угодно склада и рода и осмеливается действовать (wagt sich). Самое чуждое и вражеское, то, что более всего ставит его под вопрос или отрицает, – привлекает его. Он нарочно ищет его, чтобы узнать на опыте, что он такое и каким он становится с ним. Он никогда не достигает цельности для себя, ибо как значимая в образе форма он уже не был бы самим собою. Он так же точно сознает свою конечность, как и свою бесконечную исконность. Существование проясняется для него, чтобы открыть ему истинную темноту. В проблематичности саморефлексии он сам выходит в конкретном мгновении навстречу себе как своему основанию. Из всякой рефлексии он выходит, как снова подлинно он сам, даже если для этого он должен пройти через разорванность, неуверенность, беспомощность. Он приходит к себе и не знает, как приходит. И все же его неустанное усилие *не* может вынудить в нем самости: *он приходит к себе, как подарок*: становится ясно, становится очевидно, теперь это решено, теперь это так неизбежно и просто – как же могло так долго длиться сомнение? Саморефлексия снята в фактическом экзистировании.

Но если это не случится? *Если он не настанет для себя* (Wenn er sich ausbleibt)? Если он будет отчаянно мучить себя и застрянет в нескончаемостях? Если он добровольно пожелает быть самим собой, но себя не найдет?

Самобытие свободно. Я хочу быть им; я и мое бытие здесь – одно и то же. Так есть ли ненаступление меня самого моя вина?

Здесь становится всего сильнее парадоксальность самобытия в его высказанности, в противоположности к простоте его бытия. Двойственность, выражаемая в тождестве простого бытия-Я, только здесь становится по-настоящему и единственно насущно переживается здесь как единое: *Я отвечаю за себя* (Ich bin für mich verantwortlich), потому что я желаю себя самого, я уверен в этом изначальном бытии своем как самости; и *все же я бываю только подарком себе*, потому что это желание-себя-самого требует еще чего-то привходящего.

Если я не сбываюсь для себя, то меня мучает сознание вины – поскольку я не могу – всегда двусмысленным для себя образом – возложить ответственность на болезнь как нечто мне чуждое, которое не есть я сам. Я сохраняю в себе сознание возможности моего бытия как бывшей возможности, опытом переживаю свое небытие как упущенную возможность. Поскольку это ненаступление постигает меня как временное и преходящее, на время беспочвенности утверждение моего бытия другом, который не сомневался, бывает единственной опорой. Он не дал мне забыть самого себя в то время, когда я казался сам себе потерянным для себя.

Но длящееся во времени несбывание Я есть отчаяние, и, с точки зрения другого, это отчаяние никогда не удается представить себе как окончательное. Мне кажется, что как фактичность оно могло бы быть окончательным, что я могу абсолютно погибнуть. Но никогда еще ни для какого человека его *возможность* не угасала абсолютно, даже если сам он уже и не видел ее. Как *длящееся несбывание* Я остается действительным лишь в своей абсолютной проблематичности, так же и то *привходящее*, благодаря которому я становлюсь самим собою, есть темнота, к которой я поднимаю глаза, когда она просветляется в становлении моей самости.

Если я прихожу к себе самому, то я осуществляю свое подлинное сознание бытия. Но если я не почувствую ненаступления себя, то я *недоволен собою*. Ибо именно свою подлинную свободу я переживаю опытом как данную трансцендентно.

Антиномии самобытия

Объективно я никогда не знаю, прихожу я к себе или нет. Я являюсь себе во времени, в котором я никогда не могу быть целым. Если я подлинно есмь, то я в то же время – задача для себя. Если, несмотря на то, в витающей спорности своего существования я хочу знать, что я такое, то я узнаю: я необходимо должен хотеть знать и все же не могу знать; я могу только потерять себя, отдав себя мнимому знанию, или уничтожиться с концом всякого вопрошания.

Покинутый всем внешним как таковым, я все-таки, если вообще хочу быть, должен захватить себя самого в этом внешнем. Всякая речь об этом подлинном самобытии должна была остаться без знаемого результата. Ибо, коль скоро явление не есть самость, которая бы чисто и целиком явилась себе в нем, то в силу никогда вечно непрекращающейся неадекватности как явление, так и речь о нем должны двигаться в неотменимых противоречиях. В подобного рода противоречиях мы еще раз встречаемся в измененном виде с теми же экспликациями.

1. Эмпирический и экзистенциальный смысл «я есмь». – Уже само «я есмь» имеет двоякий смысл: я как эмпирическое существование еще не есмь окончательно, я имею возможность как будущее, поскольку я еще решаю о том, что я есмь, через посредство того, чем я становлюсь. Но моя сущность как экзистирующего действительна в некотором трансцендирующем время смысле. – Для предметного знания и предметной деятельности я есмь только как *явление*. Но форма становления во времени есть явление подлинного бытия, которого я никогда не «знаю». То «я есмь», которое говорит себе самость, не говоря при этом «я есмь нечто», по своему роду отличается от того «я есмь», которое я, эмпирический индивидуум, говорю как значимое суждение о своей действительности. Бытию во времени это первое бытие противостоит как безусловное бытию на известный лад (auf eine Art) (а именно как эмпирическая, пространственно-временная действительность) – оно противостоит как неопределимое бытие. – Сомнение в «я есмь», понимаемое *эмпирически*, тут же разрешается самим актом мышления этого сомнения. То, что я сомневаюсь, предполагает, что я в это мгновение существую. Впрочем, уже и здесь к одному лишь мышлению должно привзойти нечто иное: наполнение витальным чувством жизни. Если в патологическом случае это последнее не появится, то я могу прийти к ужасному выводу: я умер, я уже вовсе не существую, и как мертвый я должен быть нескончаемо долго. Но сомнение в «я есмь», в *экзистенциальном* смысле, не разрешается вообще ни в какой мысли, но только в лишенных основы свершениях, в которых я сознаю себя как свободно ответственного и как исток. В таком случае формула «я есмь» не есть высказывание некоторого знания, но знак для означения сущности явления, которое я живо сознаю во всяком исполнении абсолютного сознания там, где я совершаю безусловные решения. – То, что непредметно мыслится в высказывании «я есмь» как вечное бытие, а потому постоянно исчезает для нашего знания, *является* мне как еще не окончательное *решение*, так что в мыслящем просветлении, смотря по пути, который это мышление избирает, я есмь будущее или вечность, становление или бытие. В явлении я есмь только, поскольку обретаю себя;

в вечности – поскольку прихожу в явление. Я создаю себя самого в явлении – и вовсе не сам создал себя в вечности.

2. Самостановление в самопреодолении. – В явлении я стал бы для себя самого только через самопреодоление. Я мог бы эмпирически понять свое бытие как задатки, как мое так-уж-бытие (Nun-einmal-Sosein); для меня как собственно меня *самого* мой характер – это не Я; я имею его и отношусь к нему известным образом. Его слепое, потому что *данное* бытие я в борьбе превращаю в *свободно-желанное*, разворачиваю в нем себя самого и принимаю его на себя как свою вину. Мое «я сам» ставит себя выше характера – восходя от чисто формальной независимости в пассивном рассмотрении до активного воздействия на него. То обстоятельство, что оно стоит выше, делает так, что никакой мотив, насущно переживаемый мною как побуждение в силу данности моего характера, не является убедительно решающим; что для меня нет такого сильнейшего мотива, который бы необходимо должен был получить перевес в борьбе мотивов благодаря своей количественной силе; ибо этот его перевес был бы перевесом надо мною самим. Скорее, я даю проявиться и отступить всем мотивам, сам при этом не будучи мотивом, объемля их, господствуя над ними – или же побеждаясь ими. Если я сам есмь в этих мотивах, то все-таки без самопреодоления в явлении не может быть подлинного Я. Оно сбрасывает скорлупки своей самости, которые само оценивает как неистинные, но лишь затем, чтобы обрести более глубокую и подлинную, бесконечную, истинную самость. Погибая, приходить к себе – таково явление самобытия (Im Untergehen zu sich Kommen ist die Erscheinung des Selbstseins).

Функция самопреодоления есть *саморефлексия*. Эта последняя, как таковая, сама пребывает в стихии противоречий: в саморефлексии я направляюсь на себя, но всякий раз встречаю только некоторое явление. Через саморефлексию я обращен на нечто особенное, но желаю получить в ней самого себя целиком. – Я подразумеваю «себя» как будущее, обращая взгляд в свое прошлое. – Я выношу судебный приговор о себе, и все же я не судья, разве только в истоке саморефлексии, которая как исполненная сама уже в своем суде подчинена тому же вопрошанию и осуждению. – Саморефлексию я осуществляю изначально как свободу, но при помощи ее я еще только ищу тех условий, при которых я сам как свободный могу прийти к себе.

Самопреодоление может *уклониться* в *саморазложение* вообще. Я преодолевается и уничтожается, но преодолевается с целью достичь безличности (Ichlosigkeit). Вместо того чтобы осознавать себя самого в явлении объективных формаций, видеть в непрекращающемся преобразовании отсвет собственной сущности, я хочу утратить всяческую самость и прийти туда, где уже не идет более

речи о Я и где прекращается всякое явление; но это уклонение возможно только потому, что самость не может быть содержанием знания (weil das Selbst nicht wißbar werden kann, ist diese Ableitung möglich). Оно самым решительным образом выражает собою момент исчезающего во всякой объективном явлении самости, но в то же время утрачивает и самобытие, в любом смысле этого слова. В мифическом выражении: бытие в *уклонении* от самости есть море света, в котором потонуло и рассеялось всякое Я; бытие как *самобытие*, есть свечение друг в друга душ, открытых друг для друга в вечном настоящем (Sein ist in der *Ableitung* vom Selbst das Lichtmeer, in dem alles Ich versunken und zergangen ist; Sein ist als *Selbstsein* das Scheinen der Seelen ineinander, die in ewiger Gegenwart sich offfenbar sind).

3. Самобытие в мире и перед лицом трансценденции. – В замкнутом логическом круге самобытия и преодолевающей саморефлексии (круге, который может и опустеть) мое существование в мире дает мне *точки опоры для восхождения*; но я разбиваю этот круг только перед лицом трансценденции (angesichts der Transzendenz).

Я сам – ничто, если я только есмь (Ich selbst bin nichts, wenn ich nur bin). Самобытие есть единство двойственного: стоять, опираясь на себя, и быть преданным миру и трансценденции (Selbstsein ist Einheit des Doppelten: auf sich zu stehen und hingegeben zu sein an Welt und Transzendenz). Один – я ничего не могу, но, теряясь в мире и в трансценденции, я как я сам исчезаю. Я как именно я сам хотя и самостоятелен, но в себе не самодостаточен (Ich bin als selbst zwar eigenständig, nicht aber mir selbst genug).

Я прихожу к своему существованию только через причастность миру, в котором я действую (wirke); я – только звено, и все же я, в возможности, объемлю собою целое. – Я могу воспротивиться ему, но в моей изолированности моя независимость сделается пустой; ибо широта моей самости действительна лишь с широтой моего мира; но способы существования в мире я охватываю только при условии, что я на мгновение противопоставил себя им. – То, как я вступаю в отношение к миру, остается исполнено противоречий; я становлюсь собой, только удерживая в единстве эти противоположности. Самобытие по-настоящему действительно, лишь поскольку оно является себе в объективности мирового бытия.

Как я не имею *существования* без мира, так я не есмь я *сам* без *трансценденции*. Правда, силой собственного решения я сам становлюсь основой, я порождаю себя в разумном познавании и автономной деятельности. Но исток моего самобытия становится моим бытием, освещаемым этим разумом, лишь так, что в этом истоке я в то же время дан себе самому: данный себе как эмпирический материал моего так-сущего существования, из которого я должен строить себя, в этом истоке, в котором я свободно выхожу на-

встречу себе самому, я становлюсь *даром*. Я стою перед трансценденцией, которая не встречается мне как существование в мире среди явлений вещей, но которая говорит со мною как возможность из всего существующего, и всего решительнее – из моего самобытия. Глубина моей самости находит себе меру в трансценденции, которой я предстою.

Вопрос, кто я такой, становится вопросом: *есмь ли я вообще*? В этом вопросе подразумевается уже не вопрос о том, существую ли я эмпирически в то мгновение, когда я задаю этот вопрос. Скорее это есть вопрошание о подлинном бытии, который на языке мифа есть вопрос о бессмертии. Что плоть, сознание, память, какое бы то ни было явление моего существования, бессмертны, то есть нескончаемы в пространстве и времени и пребывают в них неразрушимо, – этого никто не захочет утверждать всерьез; однако наша подлинная самость может сознавать свое бессмертие в том смысле, что бытие и бессмертие суть одно и то же. Самость имеет это сознание не благодаря знанию, не в каком-либо достаточном представлении или объективной гарантии, но в той мере, в которой она сама подлинно есть в мире перед лицом своей трансценденции в своих решениях и своих воздействиях на себя. Она сознает внутри себя свою зависимость от трансценденции, пожелавшей того, что кажется пределом возможного: свободное самобытие, становящееся само для себя истоком, как бытие, которое в бренности временного существования приходит в явление самому себе. Самость безосновно сознает себя поэтому только в отношении к трансценденции, без которой она соскальзывает в бездну ничто. Если я вижу себя в явлениях существования, то я никогда по-настоящему не вижу себя, как себя самого; все конечно являющееся только благодаря моему трансцендированию получает вес, которого оно не могло бы иметь как простое существование. – Я вижу трансценденцию и удостоверяюсь в своем бытии, даже если она не говорит со мною и я пребываю в упорстве сопротивления ей. Если я уже не вижу ее, то я чувствую, как сам опускаюсь на дно.

Если мы попытаемся просветлить самобытие более полно, то получим такой смысл: самобытие прекращается как изолированное бытие-Я; оно есть в *коммуникации*. Оно прекращается как заменимый чистый рассудок; оно есть лишь в *историчной* неповторимости (Einmaligkeit) в это время и в этом месте. Оно прекращается как эмпирическое так-бытие; оно есть лишь как *свобода*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Коммуникация

Коммуникация как исток

1. Коммуникация существования. – 2. Неудовлетворенность коммуникацией, не становящейся экзистенциальной. – 3. Границы экзистенциальной коммуникации.

Просветление экзистенциальной коммуникации

1. Одиночество –объединение. – 2. Раскрытие – реализация (Offenbarwerden – Wirklichwerden). – 3. Любящая борьба. – 4. Коммуникация и содержание. – 5. Существование коммуникации как процесс. – 6. Коммуникация и любовь.

Недостаток в коммуникации

1. Неопределенный опыт несостоявшейся коммуникации. – 2. Молчание. – 3. Недостоинство. – 4. Одиночество.

Обрыв коммуникации

1. Страх коммуникации. – 2. Сопротивление своего существования (Eigendasein). – 3. Смысл обрыва. – 4. Формы обрыва. – 5. Невозможность коммуникации.

Коммуникативные ситуации

1. Господство и служение. – 2. Общительный обиход. – 3. Дискуссия. – 4. Политический обиход.

Значение возможности экзистенциальной коммуникации для философствования

1. Избежание (Meiden) гармонистического миропонимания как предпосылка подлинной коммуникации. – 2. Возможное отрицание коммуникации. – 3. Догматика и софистика. – 4. Общность философствования. – 5. Последствия для формы философии.

Коммуникация как исток

На вопросы: «почему есть коммуникация?», «почему я – это не только я один?» – точно так же, как и на вопрос о существе самобытия, невозможно дать постигающего ответа, если этим ответом хотят выразить самую суть дела. Правда, смысл положения: «я есмь только в коммуникации с другими» – можно трактовать объективно и субъективно для существования, обязывающего себя в понимании и действии, и тогда это некоторый определенный смысл, который мы можем продемонстрировать на отдельных обстояниях бытия-друг-с-другом. Но если это положение понимается экзистенци-

ально, то оно обращается к становящемуся парадоксальным в высказывании о нем *истоку* самобытия, которое из *самого себя не есть, однако же только лишь из себя и с самим собою* то, что оно в подлинности есть. Для этой экзистенциальной коммуникации первая, коммуникация существования, была бы плотью, в которой она может являться.

1. Коммуникация существования. – Коммуникация, т.е. жизнь с другими, как она многообразно осуществляется в нашем существовании, наличествует в отношениях общности, которые мы можем наблюдать, различать по их особенностям, прояснять в отношении их мотивов и результатов. Но каждый из способов бытия общности, неотъемлемо необходимый для существования, а потому и для возможной экзистенции в существовании никогда не бывает уже как таковой той общностью, которой я подлинно желаю как возможная экзистенция. Скорее экзистенцию следует опрашивать на *границе* подлежащей *рассмотрению* коммуникации. Психологически и социологически действительные отношения составляют предмет исследования; истинная коммуникация, в которой только я по-настоящему знаю свой смысл, порождая этот смысл вместе с другим, в эмпирическом смысле не налична; ее просветление есть философская задача.

а) Наивное, несомненное существование человека в общности вынуждает его единичное сознание совпасть со всеобщим сознанием окружающих его людей. Он не спрашивает о своем бытии, этот вопрос уже вызвал бы раздвоение. Пусть даже человек спонтанно и с инстинктивной уверенностью умеет находить собственную выгоду, однако все, что обязывает его и все, что он знает, есть то общее, в котором имеет основание и его собственное сознание существования. Субстанция жизни общности, мир и мышление людей, к числу которых он принадлежит, не противостоят особенному самосознанию индивида как нечто иное, допускающее вопросы и проверку. В наивном существовании я делаю то, что делают все, верю в то, во что все верят, думаю то, что все думают. Мнения, цели, страхи, радости переносятся от одного человека к другому незаметно для него, потому что здесь имеет место изначальное, бесспорное отождествление всех со всеми. Его сознание светло и ясно, его самосознание скрывает пелена[1]. – Самость, поскольку она живет в среде этой общности, еще не состоит в коммуникации, потому что она еще не сознает себя, как именно она сама. Если я хо-

[1] Психологически-социологическое изучение этого первобытного состояния, которое как релятивированный психологический фон по-прежнему остается неизменно действительным, а как целое остается возможностью проводилось со многих точек зрения Тардом, Ле Боном, Леви-Брюлем, Пройссом и др.

чу коммуникации, то я не желаю погрузиться обратно в эту бессознательность.

б) Если Я как *сознающее само себя* может *противопоставить* себя другим и своему миру, – это означает некоторый скачок. Я отличает себя и тем самым обретает исконную независимость. Этот скачок сопряжен с развитием, подводящим к ясному и убедительному, всеобщезначимому мышлению, в котором мир, прежде подобный сновидению, кристаллизуется в определенные, запоминающиеся и узнаваемые предметы и закономерности[1].

После обособления независимого Я возникает вопрос, как *понимают* друг друга Я и Я и как они обращаются друг с другом. Если мы представим себе, что эта, в первобытном существовании самая отчетливая и бесспорная, общность исчезла, то остаются люди как существующие атомы-Я и их отношение как отношение рассудка к рассудку и существования к существованию.

Налицо, во-первых, понимание от Я к Я благодаря *общему пониманию объективной вещи* как содержания мысли, в котором известная правильность постигается и признается как таковая, или практика, в которой совместно избирается некоторая цель с относящимися к ней средствами. Эти общности имеют безличный характер, в них всякое Я, несмотря на свою формальную самостоятельность, в принципе может быть замещено другим Я, все точки Я взаимозаменяемы.

Во-вторых, у отвлеченного Я налицо возможность обращаться со всяким другим *Я, как с вещью*. Совместное понимание вещных содержаний, так же как и психологическое понимание мотивов другого, используются только как средство для того, чтобы привести другого туда, где мы желаем, чтобы он был вследствие некоторой цели, которую мы оставляем только за собой. Другого в этом случае не признают существованием равного с нами достоинства, сообщая ему содержание своего воления, но воздействуют на него как на подчиняемый объект природы, принимая меры, окончательного смысла которых он не понимает, держа себя с ним и обходясь с ним таким образом, что цели нашего обращения остаются неизвестны ему. Здесь также не возникает какого-либо личного отношения. Но в то время как в совместном понимании некоторой вещи мы безлично считаемся с другим как с отдельным Я, хотя мы и обращены всецело на самую вещь и видим другого только в этой вещи,– здесь сам другой становится вещью, и всякое сообщение и отношение – только средством господства над другим, как и при господ-

[1] Проблема фактического возникновения и развертывания сознания Я и логического мышления – это доисторическая проблема, которая ввиду отсутствия положительной традиции во всем, что выходит за рамки тривиальностей, обречена ограничиваться одними гипотезами.

стве над вещами. Если это отношение взаимно, то возникает борьба за то, *кого* из двоих средствами умолчания и кажимости коммуникации сделают направляемой вещью.

в) Во всех этих коммуникациях меня мыслят только как рассудок некоторого сознания вообще. Но возможность этой универсальной рациональности есть лишь среда, в которой я еще остаюсь возможным как экзистенция. Хотя я есмь я сам не *благодаря* ratio, но *без* него я не могу стать самим собою. Я приступаю к коммуникации в вещах, которые тождественны для каждого, но превосхожу их уже там, где постигаю вещь *в чистом виде*.

Ибо человек никогда не есть только формальное Я рассудка, и никогда не только существование как витальность, но он есть носитель некоторого содержания, которое или сохраняется в темноте первобытной общинности (in dem Dunkel primitiver Gemeinschaftlichkeit), или же осуществляется при посредстве *духовной*, осознаваемой и никогда в достаточной мере не знаемой целостности. Эта целостность как *идея* объемлет общность ясной рассудку определенности и целесообразности, но существенно отличается от эгоцентрической заинтересованности смутно сознающего себя, связанного влечениями индивида. Она направляет не с помощью определенных, допускающих разумное обоснование целей, но через включение во взаимосвязь смысла, в котором индивид обнаруживает себя расширившимся до целого мира, и его наполняет желание предаться этому миру.

Господствующая идея сама не есть предметное дело (Sache), но она является все же всеобщей благодаря своей целостности, а потому, поскольку безлична, привязана к осуществлению в субъектах, называющих ее в превосходном, непредметном смысле своим «делом». То, что на взгляд извне имеет вид первобытной общности, может стать плотью идеи, но может стать ею только через промежуточное звено сознательной независимой самости Я вообще, которая в таком случае совершенно преображает эту примитивность и бесспорность. Общность в идее некоторого целого – этого государства, этого общества, этой семьи, этого университета, этой профессии – впервые приводит меня в *содержательную коммуникацию*.

Однако и в этой коммуникации еще не происходит отождествления меня с самим собою. Правда, моя жизнь в объективности мирового существования может быть наполнена содержанием только через причастность идеям, но индивид сохраняет за собой самостоятельность, которая может разбить эту объективность, а потому все еще противопоставляет себя ей, если даже он как эмпирический индивид целиком растворяется и исчезает в ней. Коммуникация в идее и ее осуществлении экзистенцией хотя и ставит человека в более тесную близость с другим, чем рассудок, цель и примитивная общность, но таким образом не становится возмож-

ной абсолютная близость моего «я сам» с другой самостью, в которой стала бы совершенно невозможной какая-либо заменимость одной другими, и которой, может быть, с точки зрения идеи позволительно было бы пренебрегать как чем-то частным.

Социологические отношения, с той их стороны, которая укоренена в субъектах, можно проследить в этих трех надстраивающихся одно на другом направлениях: примитивной общинности, дельной целесообразности и рациональности, определенной идеями духовности содержания[1]. Тем не менее: какие бы особенные стороны действительности социологических отношений мы ни избирали предметом своего рассмотрения, мы всякий раз только в крайних случаях удовольствуемся тем, чтобы интерпретировать нечто сугубо в терминах психологии масс и исходя из примитивной общности, чисто рационально и целесообразно, чисто идеально и исходя из некоторой целостности. Идет ли речь о целях совместного труда (профессиональная солидарность, отношение коллег по службе), об отношениях учителей и школьников, врача и пациента, начальников и подчиненных, продавцов и покупателей, служащих банка и клиентов, или о ведущих переговоры противниках при заключении договоров, судебных инстанциях, истцах и ответчиках в суде, о порядке парламентских и подобных им дебатов, или о дружеских компаниях и праздновании торжественных случаев, об отношении друзей, товарищей, братьев по оружию или о союзах, – всякий раз психологическая действительность составляет *основание*, целесообразность и рассудок – *среду*, в которой добиваются авторитета, идея же целостности и принадлежность к чему-то объемлющему есть упорядочивающее, более или менее осознанное *начало связи* (Bindung), которое, правда, может и истончаться, вплоть до полного его отрицания, но всегда остается, по крайней мере, как возможное.

И все же, представляя себе три становящихся объективными способа коммуникации, мы живо почувствовали их границы; в них артикулируется направление к экзистенциальной коммуникации, но сама она *еще не улавливается*. У наивно-субстанциальной общности границей было: утвердившееся на самом себе Я; у коммуникации этого Я как заменимой точки с другим Я есть еще одна граница: объемлющая идея целостностей, в которых они оба действуют, которыми они связаны не причинно, а идеально. Наконец, граница

[1] Анализ идей был проведен в исторических интерпретациях, которые хотели бы постичь «дух» или «начала» эпох, культур, народов, институтов, пусть даже эти интерпретации так же далеки друг от друга, как толкования Монтескьё, Гегеля, Ранке. Социология как наука становится по-настоящему плодотворной там, где указывает неосознанные и непреднамеренные результаты действия всех выступающих в процессе истории сил этих трех направлений, если ей удается с определенностью уловить их; с общезначимой решительностью это удается только во второй группе сил.

подчиненной идеям коммуникации, – это экзистенция. Привязанная таким образом в своем явлении ко всем ступеням предшествующих ей форм коммуникации, она не заключена ни в одной из них. Экзистенция в своей изначальности состоит в актах коммуникации, относящихся единственно лишь к ней одной. По сравнению с объективными коммуникациями они незримы, ибо могут быть пережиты опытно только в самой экзистенции. В ней я пребываю, вкладывая все свое существо, а не только участвуя своим существованием или при посредстве передаваемых всеобщим образом форм.

2. Неудовлетворенность коммуникацией, не становящейся экзистенциальной. – Если в каждой коммуникации я переживаю *специфическое* удовлетворение, то все-таки ни в какой не достигаю удовлетворения абсолютного. Ибо если я осознаю партикулярность своей коммуникацию и тем самым наталкиваюсь на ее границы, мною овладевает неудовлетворенность. Я участвовал в ней только в определенном направлении как чистое существование, как Я вообще, как функция некоего идеального целого, как этот конкретный характер, а не как я сам.

Неудовлетворенность коммуникацией есть поэтому исток для прорыва к экзистенции и для философствования, пытающегося просветлить этот прорыв. Как всякое философствование начинается с изумления[1], знание мира – с сомнения, так просветление экзистенции начинается с *опыта неудовлетворенности коммуникацией.*

Неудовлетворенность служит исходной точкой для философской рефлексии, которая хочет понять ту мысль, что я как я сам есмь лишь благодаря данному незаменимому другому.

а) *Неудовлетворенность коммуникацией сознания вообще и традицией существования.* – Как *сознание вообще* я уже есмь вместе с другим сознанием. Так же как сознания нет без предмета, так и самосознания – без другого самосознания. Единственное изолированное самосознание не знало бы сообщения, не знало бы вопроса и ответа, а потому не имело бы *само*сознания, которое таким образом уже в качестве языка действительно лишь в отличении себя от некоторого иного. Оно должно узнать себя в другом Я, чтобы противопоставить себе как Я самого себя в *коммуникации с собою* (Selbstkommunikation) и чтобы понять всеобщезначимое. – Но эта коммуникация еще остается произвольно заменимой, она –

[1] «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении вселенной» (*Аристотель.* Метафизика 982b 12-17 // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т.1. М.: Мысль, 1976. С. 69). – *Прим. пер.*

лишь среда, а не бытие самости. Я есмь в ней «каждый», т.е. всеобщее Я вообще; правда, я хочу быть таковым, но я хочу также быть самим собою, а не только «каждым».

Ибо уже как *эмпирическое существование* я есмь *только* через другое существование во взаимодействии. Человек не становится собою только благодаря рождению и наследственности, но действительным человеком он становится только благодаря традиции, которая приносит ему его мир. Изолированное человеческое существо реально лишь как пограничное представление, но не фактически. Можно было бы думать, что оно деградировало: прежде глухонемые были слабоумными и ничем не отличались от действительных идиотов; с тех пор как они получили собственный язык знаков, а тем самым и для них тоже стала доступна традиция, они стали полноценными людьми. – Но в этой традиции, только как таковой, несмотря на всю коммуникацию с историчным содержанием человеческого бытия, я не нахожусь в подлинной коммуникации, благодаря которой я становлюсь самим собою. В объективной традиции заменимы и те индивиды, которые знакомят меня с нею, и я сам тоже, хотя от этой замены в объективности как таковой совсем ничего не меняется. Но человек есть нечто большее, чем простой сосуд. Если бы он только получал наследство, он непременно задохнулся бы в нем. Только осознанно овладевая им, он становится самим собой.

б) *Неудовлетворенность одним собой.* – Если, сталкиваясь с неудачей коммуникации, я овладеваю самим собою и пытаюсь усвоить себе сознание, в котором я опираюсь только на себя самого, то моя неудовлетворенность усиливается – на этот раз скачком; она становится абсолютной и окончательной. Если я пытаюсь понять смысл жизни как «только я», как если бы я уже для себя самого мог знать истину, то я, правда, беспокоюсь о других и делаю для них то, что мне представляется справедливым для них, однако так, как если бы в глубине души они вовсе меня не касались, и тогда я попадаюсь в сеть. Я не могу найти истину; ибо истинно то, что истинно *не* только для меня; я не могу любить себя, разве только так, что делаю это, любя другого. Я обречен опустеть, если я буду только я.

Правда, во мне есть исконно истинное стремление *опереться на одного себя* (auf mir allein zu stehen); если у меня разбилась вдребезги коммуникация, то я еще хотел бы для себя возможности жить в неприкосновенности, как именно я сам. Но если я предал возможную коммуникацию, будь то фактически, будь то из-за своей недостаточной готовности, если неудовлетворенность уже более не превращалась во мне в волю к коммуникации, то я выходил в ней в ничто. Неудовлетворенность становится тогда сознанием того, словно бы я выпал из бытия; оно ужасается своего бытия наедине со ставшим для него зловещим и жутким существованием.

Я пытаюсь помочь себе в философствовании самодостаточности отчаянно решительного самобытия и таким образом лишь утверждаю как мнимо неизбежное то, что я неосознанно навлек на себя через свободу своего отрицания. Существование мрачнеет в моих глазах.

Это – внутренняя борьба за возможность стояния на одном себе: Я должен отказаться от попыток достичь смысла жизни, исходя из одного себя; борьба каждый раз приводит к решению о моем самобытии в коммуникации через внутреннюю привязанность к ней; в ней, требуемой из глубины моего возможного самобытия, когда с нею говорит та же самая возможность в другом, я каждый раз становлюсь тем, что я есмь, вместе со своим единственным другим.

в) *Неудовлетворенность другим.* – Я не могу стать самим собою, если другой не хочет быть самим собою; я не могу быть свободным, если не свободен другой, не могу иметь достоверности себя самого, если не имею также достоверности другого. В коммуникации я чувствую себя ответственным не только за себя, но и за другого, как если бы он был я, а я – он; я чувствую, что эта коммуникация начинается только, если другой встречает меня таким же точно образом. Ибо смысл коммуникации я достигаю также не в одном лишь собственном действии; его должно встречать действие другого. Я вынужден вступить в мучительное отношение вечной неудовлетворенности в то мгновение, когда другой, вместо того чтобы быть для меня тем, кто встречает, делает сам себя объектом для меня. Если другой в своих действиях не становится самобытен как он сам, то не становлюсь таким и я. Подчинение другого в послушании его мне не дает мне самому прийти к себе, и так же точно мешает этому его господство надо мною. Только во взаимном признании мы оба вырастаем, как мы сами. Только вместе мы можем достичь того, чего хочет достичь каждый.

г) *Побуждение к коммуникации.* – То, что коммуникация не удается, становится для меня существенным образом *моей* виной. Правда, коммуникации очевидно невозможно достичь доброй волей целенаправленного рассудка, но только задействуя самобытие; ибо только в ней я *сам* прихожу к себе; она никогда не удается, если я держу себя в резерве и трактую относительные и партикулярные акты коммуникации уже как последние возможности для себя. Сознание того, что я сам – решающий фактор для меня самого и для другого, *побуждает* меня сохранять предельную *готовность* к коммуникации.

Всякое отношение к человеку, в возможности, выходит для нас за рамки определенной и потому ограниченной реальности этого отношения. Сознание существенного, *превосходящего* всякую *умную постижимость* (Begreiflichkeit) на свете, значения во встрече возможных экзистенций, их касания друг друга или прохождения мимо друг друга, напрашивается само собою, хотя часто мы и сами

толком не понимаем этого. Упущение, которое подобно утрате, потому что мы не по-настоящему, а только общественно пожали протянутую нам руку; сознание, что нам приходится прервать коммуникацию или стерпеть ее обрыв; давление всякой вражды – совершенно независимо от возможного в ней ущерба нашему существованию; наклонность одолеть, если только это получается, перед лицом смерти всякое дурное настроение и всякую размолвку с другим; смутный ужас, который мы испытываем, сталкиваясь с убеждением, которое хотело бы и после смерти причинить ненавистному человеку какой-нибудь вред, – эти чувства служат указанием на экзистенциальное сознание, для которого коммуникация есть подлинное бытие, а не только временная связь. Всякая утрата и неудача в коммуникации – как утрата подлинного бытия. Бытие – это бытие-друг-с-другом не только существования, но и экзистенции, но это бытие действительно во времени не как пребывающее, но как процесс и опасность. Поэтому то, что возникает и что не возникает для меня в коммуникации, так задушевно и тихо касается нас, как бы трогая нас в самом глубоком нашем корне. И поэтому же неудовлетворенность уже действительной для нас коммуникацией существования служит стимулом, пробуждающим меня к более глубокой, экзистенциальной коммуникации.

д) *Экзистенциальная коммуникация.* – В коммуникации, которая, как я знаю, касается меня самого, другой есть только *этот* другой: единственность есть явление субстанциальности этого бытия. Экзистенциальную коммуникацию нельзя продемонстрировать как пример и нельзя воспроизвести, но каждая такая коммуникация существует в своей абсолютной уникальности. Она совершается между двумя самостями, которые суть только *эти* самости, а не представители, и потому незаместимы. Самость получает свою достоверность в этой коммуникации как абсолютно историчной, нераспознаваемой извне коммуникации. Только в ней *самость есть для самости во взаимном творчестве* (Allein in ihr ist das *Selbst für das Selbst in gegenseitiger Schöpfung*). В историчном решении самость, связав себя с коммуникацией, уничтожила свое самобытие как изолированное бытие-Я, чтобы избрать самобытие в коммуникации.

Смысл положения, говорящего, что я есмь я сам только в своей свободе, если другой – и я вместе с ним – бывает самим собой и хочет им быть, можно постичь только *из свободы как возможности.* В то время как коммуникации в сознании вообще и в традиции представляют собою познаваемые необходимости существования, без которых мы неизбежно утонули бы в бессознательном, необходимость экзистенциальной коммуникации есть лишь необходимость свободы, а потому объективно непостижима. Желание уклониться от подлинной коммуникации означает отказ от своего самобытия; если я избегаю ее, то предаю вместе с другим себя самого.

3. Границы экзистенциальной коммуникации. – Осуществление экзистенциальной коммуникации необходимо обусловлено чем-то таким, чего *вынудить невозможно* и что может не наступить; оно сопряжено с объективной *узостью* ее явления.

а) *Несбывание коммуникации.* – Если уверенность в том, что только с другим я могу стать самим собою, заключена в истоке моего сознания бытия, то все же – как будто бы нам следовало оспорить проклятие, ожидающее лишенных коммуникации, приходится слышать: не каждому-де дано найти себе друга; я все время искал, но это, мол, мне ни разу не удалось; все люди, мол, меня разочаровали; другому посчастливилось, он встретил друга; я сам, мол, готов дружить, только никто не приходит.

Подобные мысли превращают коммуникацию в объективный *процесс,* который может затронуть или не затронуть нас как ход наружных событий; как будто друг нам так же причитается, как обладание материальными благами; как если бы готовность к встрече есть что-то само собою разумеющееся, и отсутствие друга – это что-то подобное недостатку внешней вещи. Однако *встреча* с другом – не просто пассивный процесс, она сама имеет основание в возможной экзистенции; мы так же точно подготавливаем ее в явлении, осмеливаясь на коммуникацию, как и робко опасаясь антиципаций, как готовит ее и добросовестность, не позволяющая нам принять сугубо компанейское соприкосновение в солидарности общих увеселений и интересов за подлинную коммуникацию. Мы так же точно готовим ее ранним скорбным терпением своего одиночества, хранением себя и умением ждать. Противоположное всему этому препятствует пробуждению истока подлинной коммуникации. Она становится невозможной, если мы приступаем к общению с объективно-фиксированными идеалами. Коммуникация со свободной экзистенцией требует, чтобы мы избегали всякого рода окончательных масштабов. Всякое испытание остается в ней вторичным и становится только средой коммуникации, но не ее условием. Инстинктивное желание, чтобы другие были подобны богам и святым, исключает любую коммуникацию. Только внутреннему напряжению в действительности широкого кругозора, в возможности абсолютной серьезности бывает дарован друг.

Но если я самодовольно стану вменять и друга, и саму коммуникацию себе в заслугу, то я впаду в еще глубочайшую неправду и, в сущности, потеряю и то, и другое: я не вправе вменять себе того, что в конечном счете зависит не от меня одного. Сила безусловной экзистенции может быть даже больше там, где ей не сопутствовала удача.

Здесь, у истока, не стоит говорить ни о вине, ни о заслуге. Здесь нет никаких *оправданий* для недостатка – ибо я и никогда не бываю вполне сам собою, – и нет *законных оснований* для мнимого преимущества исполнивших требование – ибо всегда непременно

должно было прибавиться то, что зависело не от меня. Все экзистенциальное пребывает вне тех объективностей, которых я могу рационально-целесообразно желать или не желать. Исторично-уникальное явление коммуникации есть некое целое, которое возникает не так, что я уже есмь я сам и только приобретаю теперь еще что-то, но это – целое, в котором только я и становлюсь по-настоящему сам собою; но как необъективное целое оно безосновно (grundlos). Коммуникация есть исток экзистенции; то в ней, что зависит от моей свободы, есть в ней заслуга и вина (Kommunikation ist Existenzursprung; soviel in ihr an meiner Freiheit liegt, ist in ihr Verdienst und Schuld). Я могу легкомысленно пожертвовать развивающимся зачатком и пройти мимо него или жить так, что этот зачаток вскоре замрет сам. Если при прерванной и неразвившейся коммуникации сами собою напрашиваются чувства вины, то и в самом осуществлении коммуникации меня также наполняет сознание незаслуженного мною как чего-то непостижимо ставшего и дарованного, а в неосуществлении ее, опять-таки, чувство – отнюдь не окончательного – одиночества, в котором, поскольку я поистине пытаюсь разбить это одиночество, я сам создаю себе своего друга в трансценденции.

б) *Историчная узость коммуникации.* – Дело обстоит так, как если бы каждый имел претензии к каждому. Так же как уклонение, в ответ на волю другого к коммуникации есть моя вина, так вступление в действительную коммуникацию имеет следствием исключение всех других возможностей. Я не могу добиться дружбы со всеми.

Но я уже разрушаю свою коммуникацию, если ищу коммуникации с возможно большим множеством. Если я хочу воздать по справедливости всем, т.е. каждому, кого я встречаю, то я наполняю свое существование поверхностными содержаниями и, ради воображаемой универсальной возможности, не умею справиться с данной единственной историчной возможностью в ее ограничениях.

С истоком коммуникативного сознания бытия сопряжена как неизбежная вина объективная узость его явления; но только в ней же возникает также и подлинная ширь.

Просветление экзистенциальной коммуникации

Вопреки склонности к самодостаточности, вопреки довольству собой в знании, присущем сознанию вообще, вопреки своеволию индивидуума, вопреки стихийной тяге замыкающейся в себе самой жизни, вопреки потерянности в наличной традиции как привычной форме жизни – философствование хочет просветлить для себя ту свободу, которая, перед лицом всегда грозящего солипсизма или универсализма существования, изначально овладевает бытием при

посредстве коммуникации. Это философствование призывает меня из меня самого (appelliert aus mir an mich) удерживать себя в открытости, а затем безусловно принять осуществленную коммуникативную связь. Оно пытается сохранить ту возможность, которую безотрадно отрицает солипсизм и универсализм сознания вообще.

1. Одиночество – объединение. – Если я прихожу к себе самому, то в этой коммуникации заключено и то, и другое: бытие-Я и бытие-с-другим. Если я и как самобытный индивид не есмь независимо я сам, то я совершенно теряюсь в другом; коммуникация уничтожается одновременно со мною самим. Напротив: если я начинаю изолироваться, то коммуникация беднеет и пустеет; в предельном случае абсолютного обрыва коммуникации я перестаю быть сам собой, потому что испаряюсь, становясь пустой точкой.

Одиночество не тождественно социологически отмечаемой изолированностью. Например, тот, кого в первобытном состоянии общества, когда он еще не имеет самобытного самосознания, изгоняют из общины, внутренне продолжает жить в этой общине, или имеет смутное отчаявшееся сознание небытия; он не одинок ни в безопасности общей жизни, ни в исключенности из нее, потому что он не есть Я для себя самого.

Только в светлости сознания развитой общественности верно будет сказать: быть самим собой – значит быть одиноким, однако же так, что в одиночестве я еще не есмь я сам; ибо одиночество есть сознание готовности возможной экзистенции, которая становится действительной только в коммуникации.

Коммуникация всякий раз имеет место между двоими, которые соединяются, но должны остаться двоими – которые выходят друг к другу из одиночества, и которым, однако же, одиночество знакомо лишь *потому*, что они находятся в коммуникации. Я не могу стать собой, не вступая в коммуникацию, и не могу вступить в коммуникацию, не будучи одинок. Сколько бы коммуникация ни отменяла одиночества, в ней растет новое одиночество, которое не может исчезнуть, если вместе с ним и я сам не перестану существовать, как условие коммуникации. Я должен желать одиночества, если я сам решаюсь быть из собственного истока и потому вступить в самую глубокую коммуникацию. Правда, я могу отречься от себя самого и без дистанции раствориться в другом; но, как река, если ее не запрудят, бессильно стекает по неглубокому руслу, так же бывает со мною, если я перестаю желать суровости самобытия и постоянного отстранения.

Полярность между восторженным преданием себя самого и строгим соблюдением собственных границ в нашем существовании экзистенциально неотменима. Возможная экзистенция действительна в существовании только как движение между двумя этими полюсами по траектории, исток и цель которой остаются скрыты в темноте. Если я не хочу мириться с одиночеством, чтобы всякий

раз снова преодолевать его, то я избираю или хаотическое рассеяние, или фиксацию в лишенных самости формах и колеях; если я не желаю осмелиться предать себя другому, то вовсе пропадаю, как застывшее, пустое Я.

Если поэтому в существовании самости остается некоторое беспокойство, разрешающееся лишь на мгновения, чтобы тут же возникнуть опять в новой форме, то это движение все-таки не есть нескончаемое повторение в безнадежной увлеченности, но в нем возможная экзистенция находит направление и восхождение, цель и основу которого, хотя они и не наличествуют ни для какого предметного знания, становится возможно просветлить для экзистенции в актах трансцендирования.

Против этой коммуникации одиночества обращается исконно чуждая ей коренная установка: подобная коммуникация, уверяет она, есть лишь безнадежная попытка создания общности одиноких; в ней есть лишь своевольное самобытие, замыкающееся в истине, которая заключается в подлинной общности; виновато одинокий создает себе свое философствование как иллюзию, будто у него есть спутники по одиночеству. На вопрос же о том, что такое подлинная общность, следует ответ: то, что может соединить всех людей. Это – или истина Откровения, которой нужно послушно следовать в общине верующих; или же это – идея правильного устройства мира, исключительного государственно-национального собирания всех сил в одну мощь, направляемую одной-единственной волей, идея покоряющего мироустройства как счастья всех и т.д.; говорят: человек должен отречься от себя; если я служу целому, то пребываю в истинной общности; быть собой – значит быть лишенным самости (Selbstsein heiße selbstlos sein).

Те и другие – и философская установка на коммуникацию, и эти ее противники, одинаково убеждены в справедливости положения: *истина есть то, что созидает общность*; религия и философия также едины между собою в том, что нечто лишь понимаемое (bloß Verstehbare) порождает только мнимые общности в некотором объективно знаемом. В действительности понимаемое есть среда для общности в непонятном (im Unverständlichen), приводящая это последнее в бесконечный процесс выяснения (Klarwerden). Но лишь понимаемое как знаемое становится необязательным, потому что отстраняется от самобытия; оно расслабляет общность, если становится в ней главным. В светло-прозрачной, как вода, рационализации всего коммуникация как общность совершенно исчезла бы.

Расхождение начинается в отношении к вопросу *о месте и истоке того непонятного*, которое созидает общность. Для философствующего существования оно заключается в действительности самобытия фактически встречающихся людей, для послушного существования – в объективно-фиксированном божественном Откровении или в авторитетной правильности известной картины мира,

например марксизма. Или историчная действительность моей коммуникации с живыми людьми, самобытию которых я обязан тем, что я есмь я сам, значит для меня больше, чем то, что я могу услышать как объективную истину, или же я позволяю своей возможной коммуникации с людьми опуститься до всеобщей любви ко всем как ближним, имеющей свою опору в моей безмирной любви к божеству или рациональном и тем не менее непонятно-смутном сознании назначения человечества. Или я всякий раз заново решаюсь быть одиноким, чтобы в коммуникации обрести свое самобытие, или же я окончательно уничтожил себя в некотором ином бытии.

Расхождение *углубляется* в установке на возможность *общности всех*. Правда, в эмпирическом рассмотрении мне снова и снова напрашивается как истинное положение: чем больше людей понимают нечто, тем меньше в нем содержания (je mehr Menschen etwas verstehen, desto weniger Gehalt hat es). Поскольку, однако, философствующая истина рассматривает всех людей как возможных других, относительно которых остается в силе требование коммуникации, то для нее неотменимо и притязание, которое гласит: глубочайшая истина есть то, что могли бы понять все люди, так что стали бы одной-единственной общностью. В этой дилемме коренное умонастроение, желающее силой принудить к единству и довольствующееся самым поверхностным пониманием (Verständnis), и даже послушанием без всякого понимания, расходится с другим умонастроением, которое ради единой истины не желает ничего обманчиво предвосхищать, и потому признает то, что существует фактически и что можно было бы преодолеть только в истинной коммуникации в необозримо длительном процессе. Правда, та общность, которая в своем порядке заботится о поддержании возможности существования, должна иметь такие цели, которые понятны всем. Но эта общность именно и не есть та общность, в которой я обретаю сознание подлинного бытия, но порядок человеческого мира, в котором может взаимно уважать друг друга также и то, что не может сделаться понятным друг для друга, и для чего сохраняет значение задача: подходить все ближе друг к другу в непрерывно расширяющейся коммуникации.

Возможность экзистенции в напряжении между одиночеством и коммуникацией – это выбор, который имеется в виду не как общезначимый выбор для каждого, но как безусловный для самобытия, поскольку он есть овладение доступным для него бытием в человеке.

2. Раскрытие – реализация **(Offenbarwerden – Wirklichwerden).** В коммуникации я раскрываюсь себе вместе с другим (In der Kommunikation werde ich mir mit dem Anderen offenbar).

Это раскрытие есть, однако, в то же время реализация (Wirklichwerden) Я как самости. Если, к примеру, я думаю, что раскрытие есть просветление моего врожденного характера, то с этой мыс-

лью я покидаю возможность экзистенции, которая, в процессе откровения, еще и творит себя, просветляясь самой себе. Впрочем, для предметного мышления раскрыться может только то, что уже есть *прежде.* Но то раскрытие, которое одновременно с этим становлением приносит само бытие, подобно возникновению из ничего, и потому в смысле чистого существования его – нет. Если я встаю на ту точку зрения, что я таков, каким я родился; что я могу познать в жизни собственные задатки, но остаюсь таким, каков я есмь, – то я занимаю позицию психологического рассмотрения, и предполагаю, что завершенное эмпирическое знание уже на ранней стадии могло бы сказать мне обо мне самом, что я такое. Для задатков и отдельных качеств это верно; знание их составляет часть моего ориентирования в своей ситуации. Но этими данностями овладевает *решающее* сознание *возможной экзистенции;* поиск ясности в отношении их составляет лишь предпосылку экзистенциального раскрытия себя, благодаря которому в мире просветляется для меня не только, что я такое как эмпирическое существование, но и что есмь я сам. Для этого самораскрытия признание реальных границ в ситуации данного означает, что в этом данном я обретаю все-таки только материал некоторого иного осуществления; поэтому такого рода признание данного, коль скоро никакое знание не является окончательным, все же включает в то же время невероятную для эмпирического взгляда возможность выхода за всякую границу. – Экзистенциальная *воля к открытости* (Wille zur Offenbarkeit) включает в свой состав кажущееся взаимно противоположным: неумолимую ясность об эмпирическом обстоянии и возможность стать благодаря ему тем, что я есмь извечно; скованность неизбежным составом эмпирически действительного и свободу преобразовать его, овладевая им; признание так-бытия и отрицание всякого фиксированного так-бытия.

Эта воля к открытости целиком рискует собою в коммуникации, в которой только она и может осуществиться: она рискует пожертвовать всяческим так-бытием, потому что знает, что ее собственная экзистенция только в этой жертве приходит к самой себе. Напротив, воля к замкнутости (Wille zur Verschlossenheit) (к маскировке, к возведению предварительных гарантий) вступает в коммуникацию только по видимости и не рискует собою, потому что принимает свое так-бытие за вечное свое бытие и желает спасти это так-бытие. Раскрытие было бы уничтожением для нее, тогда как для самобытия раскрытие есть овладение лишь эмпирически действительным и преодоление его в пользу возможной экзистенции. Ибо в самораскрытии я теряю себя (как наличное эмпирическое существование), чтобы обрести себя (как возможную экзистенцию): в замкнутости я сохраняю себя (как эмпирический состав лич-

ности), но необходимо должен потерять себя (как возможную экзистенцию)[1]. Открытость и экзистенциальная действительность находятся друг к другу в таком соотношении, что во взаимности они возникают, казалось бы, из ничего и поддерживают друг друга.

Этот процесс реализации самости как ее раскрытия осуществляется не в изолированной экзистенции, но только с другим. Я, как индивид *не открыт и не действителен для самого себя. Процесс самораскрытия* в коммуникации – это единственная в своем роде *борьба*, которая как борьба есть в то же время *любовь*.

3. Любящая борьба. – Как любовь эта коммуникация не есть слепая любовь, безразличная к тому, на какой предмет она обращается, но любовь борющаяся, которой свойственно ясновидение. Она ставит под сомнение, затрудняет, требует, избирает из возможной экзистенции другую возможную экзистенцию.

Как борьба эта коммуникация есть борьба индивидов за экзистенцию, которая есть в одно время борьба за свою собственную и за другую экзистенцию. В то время как в борьбе за существование приходится использовать все виды оружия, оказываются неизбежными хитрость и обман и обращение с другим как врагом – который есть лишь абсолютно иной, подобно оказывающей сопротивление природе, – в борьбе за экзистенцию речь идет о чем-то бесконечно отличном от такой борьбы: о совершенной открытости, о вынесении «за скобки» всякой власти и превосходства, о самобытии другого так же точно, как и о нашем собственном. В этой борьбе оба решаются показать себя другому вполне откровенно и позволить ему подвергнуть нас сомнению. Если экзистенция вообще возможна, то она явится как это обретение себя (Sichgewinnen) (которое никогда не становится объективным) через борющееся предание себя (durch kämpfendes Sichhingeben) (которое отчасти становится объективным и остается непостижимым исходя из мотивов существования).

В борьбе коммуникации налицо ни с чем не сравнимая *солидарность*. Только эта солидарность делает возможной такую предельную проблематизацию друг друга, потому что она поддерживает собою риск, делает его общим и несет свою долю ответственности за результат. Она ограничивает борьбу экзистенциальной коммуникацией, которая всегда есть тайна только этих двух людей,

---

[1] Ср. «Сберегший душу свою потеряет ее; а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (*Мф.* 10, *39*). «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня и Евангелия, тот сбережет ее» (*Мк.* 8, *35*; *Лк.* 9, *24*). *Несколько иначе в Евангелии от Иоанна:* «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (*Ио.* 12, *25*). Однако можно заметить, что это место из Иоаннова Евангелия гораздо ближе к экзистенциально-философскому смыслу комментируемого суждения Ясперса. – *Прим. пер.*

так что для общественности самыми близкими друзьями могут представляться те, кто самым решительным образом соперничает между собою за экзистенцию в борьбе, где обретения и потери – всегда общие.

Для этой борьбы за открытость можно было бы установить некоторые *правила*: здесь никогда не желают добиться превосходства и победы; если то или другое случается, их ощущают как помеху и вину и, в свою очередь, начинают бороться с ними. Здесь раскрывают все карты и не практикуют решительно никакой расчетливой сдержанности. Здесь ищут взаимной прозрачности не только в конкретных предметных содержаниях, но и в средствах, к которым прибегает вопрошание и борьба. Всякий проникает вместе с другим в глубину самого себя (Jeder dringt in sich selbst mit dem Anderen). Это не борьба между собою двух экзистенций, но совместная борьба против себя самого и другого, но борьба единственно лишь за истину. Это борение (Kämpfen) может вестись только на совершенно одинаковом уровне. Оба борющихся при различии технических средств борьбы (знания, интеллигенции, памяти, утомляемости) создают это равенство уровня, взаимно давая фору во всех своих силах. Но уравнение требует, чтобы каждый и себе самому и другому сколько возможно экзистенциально затруднял эту борьбу. Рыцарское поведение и всякого рода поблажки имеют здесь права лишь как преходящие гарантии – с одобрения обоих – в стесненных обстоятельствах, наступающих на ограниченное время в явлении нашего существования. Если это рыцарство становится постоянным, коммуникация между нами уничтожается. Но упомянутое затруднение относится только к самым подлинным основаниям актов выбора в содержании наших решений. Там, где одерживает победу обладающий более сильными психическими орудиями, там, где становится возможной даже софистика, – коммуникация прекращается. В экзистенциальной борьбе коммуникации каждый предоставляет *все* в распоряжение *другого* (In der existentiell kämpfenden Kommunikation stellt jeder *alles* dem *Anderen* zur Verfügung).

В коммуникации не может остаться без ответа ни один вопрос, который, как мы чувствуем, имеет значение. Экзистируя, я принимаю всерьез выражение, которое слышу, в тонкостях его особенности и реагирую на него, – и там, где другой задает вопрос сознательно, пусть и косвенно, и желает получить ответ, и там, где он, собственно, инстинктивно хотел умолчать о чем-то и вовсе не искал ответа, но теперь должен его слышать. То, что говорю я сам, подразумевается как вопрошание; я хочу слышать ответ, но никогда не желаю только уговорить или навязать. Держать ответ перед другим без всяких границ – свойство подлинной коммуникации. Если ответ не получается в то же мгновение, он остается задачей, о которой не забывают.

Поскольку борьба ведется на одном уровне, в борьбе как таковой уже заключено признание, в проблематизации – уже заложено

утверждение. Поэтому в экзистенциальной коммуникации солидарность раскрывается именно в самой ожесточенной борьбе. Эта борьба, вместо того чтобы разделять людей, становится путем к подлинному сопряжению отдельных экзистенций. Правило этой солидарности поэтому таково, что эти люди абсолютно доверяют друг другу и что борьба их не есть зримая для других, объективная борьба, которая могла бы вести к учреждению партий. Это борьба за истину экзистенции, а не за что-то всеобщезначимое.

Наконец, правдивости в борющейся коммуникации невозможно обрести, свободы от экзистенции к экзистенции невозможно гарантировать, если не признавать в то же время действительность тех духовных автономных сфер и психологических влечений, которые сосредоточивают на себе (auf sich zentrieren) и изолируют самость. Эти силы мешают и связывают, препятствуют свободной активности коммуникации, которую они хотели бы поставить в границы или подчинить неким условиям. Не зная этих сил и не разоблачая их перед собою снова и снова, человек не может достичь господства над ними. Он может, правда, в высших точках своей экзистенции быть свободным от них, но вновь опускается в прежнее положение и не знает, что с ним происходит.

4. Коммуникация и содержание. – Если человек как самость подступает сквозь все внешнее к другой самости, иллюзии рассеиваются, и раскрывается подлинное, для человека может стать целью, чтобы душа с душой слились воедино (in Eines schlage) без покровов и нисколько не связывая себя в этом внешностями мирового существования.

Однако в мире экзистенция не может встретиться с экзистенцией непосредственно, но только через промежуточные среды содержаний. Для слияния душ требуется действительность их деятельности и выражения. Ибо коммуникация действительна не как свободная от всякого сопротивления наличная светлость некоторого блаженного бытия вне пространства и времени, но как движение самобытия в веществе действительности (Bewegung des Selbstseins im Stoff der Wirklichkeit). Правда, мгновениями кажется, словно соприкосновение непосредственно; оно может исполняться в трансцендировании всего мирового существования. Но даже тогда широта и ясность объективировавшегося и теперь трансцендированного содержания служат мерой решительности мгновения подлинной коммуникации. Эта коммуникация обретает восходящий полет через причастность идеям в мире, задачам и целям.

Склонность принимать уже непосредственность контакта за подлинность коммуникации позволяет людям быть близкими друг другу в простых симпатиях и антипатиях, в которых мы не можем отдать себе вполне ясного отчета. Почти необозримая область этой непосредственности простирается от витального события до напряжений эротики, от расположения к повадке человека до той гра-

ницы, где молнией вспыхивает возможность внутренней связности, хотя бы мы еще не услышали от другого ни одного слова. В ней во всяком случае есть нечто безличное и типическое; это еще не есть взаимность в движении подлинной самости. Непосредственность достигает полноты завершения уже в том витальном движении, с которым она исчезает; или она есть только возможность, которая еще должна раскрыться и подтвердить себя. В отсутствие содержания любой непосредственный контакт остается пустым. Сугубо витальная общность у молодежи, бездеятельное событие в мире, товарищество без всякой цели и идеи, совместная радость жизни в игре и спорте дает специфическое удовлетворение в то мгновение, когда ее переживают. Но этого удовлетворения недостаточно, и оно оставляет по себе необходимое неудовлетворение для самости, избирающей жизнь как решение.

Если высшие мгновения в любви между двумя людьми заключались в трансцендировании по ту сторону всего внешнего, то, пусть даже в эти мгновения и улавливается самое решительное самобытие, может все-таки вновь возникнуть склонность свести любящую коммуникацию как таковую в ее *новой* непосредственности к чисто внутреннему ее бытованию и поддерживать ее в этом качестве. Тогда любовь тускнеет. Она не может оставаться экзистенциальной во временной последовательности в непосредственной коммуникации, без промежуточных сред существенного для нее мирового существования. Эта попытка будет разрушительным рывком за пределы грубости не проникнутого экзистенцией существования – или уничтожающим само себя пребыванием в одной лишь возможности. Поэтому самая обоснованная любовь реже всего станет говорить о себе вслух.

Непосредственность контакта есть и исток, и результат всякой подлинной коммуникации. Здесь выходят из своей темноты побуждения, которые достигают ясности самобытия в мире определенной деятельности и артикулированного мышления. В такой форме обретенная коммуникация остается атмосферой всякой объективности существования и готовностью к новому осуществлению. Некая ложная альтернатива скрывается в различении: достигаю ли я *души* другого *через вещь* или же только *благодаря душе* другого *вещь* получает интерес для меня потому, что занимает его. В последнем случае произошло бы прогрессирующее обеднение души, поскольку вещи имели бы значение только между прочим; в первом же случае душа была бы унижена до значения безличного субъекта, для которого имеют значимость вещи. Поскольку душа и вещь, самобытие и мир представляют собою корреляты, недоразумением будет думать, что жизнь как возможная экзистенция могла бы полностью исчерпываться взаимным душевным пониманием, как равно недоразумение – полагать, что она заключается во взаимном признании трудов и результатов. Без мировых содержаний

у экзистенциальной коммуникации нет среды, в которой бы она могла являться; без коммуникации мировые содержания бессмысленны и пусты. Только то, что мировые содержания принимают всерьез, впервые доставляет возможной экзистенции некоторое существование; только то, что все дело в бытии возможной экзистенции, лишает в коммуникации мировые содержания их существенной пустоты, возникающей вследствие их бренности и безразличности.

5. Существование коммуникации как процесс. – Коммуникация никогда не перестает быть борющейся коммуникацией. Эта борьба может завершиться лишь партикулярно, в целом же – никогда не приходит к концу: в силу бесконечности экзистенции, которая, никогда не достигая полноты завершенности в своем явлении, не перестает становиться, чего бы ни достигала (die, in der Erscheinung nie sich vollendend, nicht aufhört zu werden, soweit sie auch kommt).

В солидарности борющегося искания всегда есть только несколько большая близость и отдаление между индивидами; ибо абсолютная коммуникация существует во времени только как достоверность мгновения; она становится неистинной как удерживаемый объективный результат и остается истиной, как возникающая из этого результата верность. То, что становится подлинным и истинным, менее всего имеет некое наличное бытие, оно как явление есть лишь в становлении и исчезновении.

Среди людей невозможно постичь истину именно в существенном, как бы одним ударом. Человек и его мир не бывают зрелыми и готовыми в мгновении, но *обретают себя* в *последовательности* ситуаций. Он должен пройти через предварительные, половинчатые, неполноценные позиции, чтобы эти позиции дополнили друг друга; через усиленные до крайностей позиции, чтобы они уравновесили друг друга. Тот, кто хочет действовать и говорить только правильно, – вовсе не действует. Он не вступает в процесс и становится неистинным, потому что он недействителен. Кто хочет быть истинным, должен рискнуть ошибиться, оказаться неправым, *должен довести дело до крайности или заставить висеть на волоске*, с тем чтобы его можно было по-настоящему и действительно решить.

Поскольку, следовательно, никто не может требовать от других или от себя, чтобы они были совершенны во времени, экзистенциальная солидарность хочет *видеть в категориях взаимности*, не для того чтобы только отвергать, вынося приговоры, но чтобы – именно в неудаче и запутанности протянуть неудачнику руку. Хотя она не беспечна, скорее, наоборот, – неумолима в своем требовании, но она сознает и возможность, что заблуждается в этом своем требовании. В коммуникации требование не уничтожает виновного как косный закон; для нее важно подлинное самобытие даже там,

где оно могло бы показаться почти что утраченным, в его возможности, из которой только и исходит требование. Сквозь все эмпирически зримые вещи встречают друг друга эти возможности, желающие в процессе явления обрести достоверность своего подлинного бытия. Чтобы стать самостью, требуется вступить в процесс, в котором один раскрывается для другого, чтобы вместе пуститься в плавание – восхождение абсолютной связанности; вина же – это гордая изоляция замыкающегося в себе самобытия, которое без процесса было бы подобно умиранию заживо (das ohne Prozeß wäre wie der Tod bei lebendigem Leibe).

Конечной цели мы в коммуникации знать не можем. Вопрос об успехе имел бы двоякий смысл: смотря по тому, имеются ли в виду успехи как целесообразные акты реализации через посредство общности в мире или же имеется в виду успех в смысле того, что решается и тем самым обретает вечную действительность. Материальные успехи в зримом существовании признаются и составляют возможную плоть экзистенциального успеха, но все они исчезают в противосмысленности (Sinnwidrigkeit) нескончаемого и преходящего. Экзистенциальный же успех не имеет объективного критерия; его воспринимает только совесть возможной экзистенции в коммуникативной связанности (Verbundenheit). Экзистенция осуществила себя в существовании, как самость с другой самостью, даже если эта действительность и не имеет наличности ни для какого знания.

6. Коммуникация и любовь. – Поскольку, стало быть, самобытие становится собою только в коммуникации, ни я, ни другой не составляют устойчивой субстанции бытия, которая бы предшествовала нашей коммуникации. Скорее, напротив: кажется, что подлинная коммуникация прекращается именно там, где я принимаю себя и другого за подобный устойчивый состав бытия; тогда она действительна только как – в существенном не имеющее последствий для самобытия, – соприкосновение двух, в сущности, солипсистских существ.

Становление самости в коммуникации предстало нам поэтому как *творение из ничего*. Дело выглядит так, как если бы солидарная борьба, не имеющая распознаваемого истока, становилась возможной в полярности одиночества и объединения, раскрытия и реализации для того, чтобы дать возникнуть из нее самобытию. В самом деле, всякому фиксирующему утверждению налично существующего для себя единичного бытия как замкнутой монады следует противопоставить диалектику становления, в котором отдельные звенья суть лишь то, что они совместно порождают как свое самобытие. Но высказывание об экзистенциальном становлении из ничего имеет силу лишь в отрицательном смысле, в противовес попытке объективного объяснения из некоторого предполагаемого существования, но не как высказывание, в котором бы са-

мобытие могло знать само себя как положительно выраженное в самом своем истоке. Скорее следует задать вопрос: в каком смысле надлежит понимать *предшествующее* бытию экзистенции, предстающее нам в коммуникации как самобытие.

Возможность предшествует здесь в форме пожирающей неудовлетворенности, означающей готовность встретить друга, и в удостоверении всякого обманчивого предвосхищения, дающее нам способность найти его. Предшествующая *действительность существования* – это фактическая встреча во времени как случайность. Но предшествующая *субстанция* – это безосновная любовь к *индивиду*. Если для *объективного* рассмотрения бытийным истоком самобытия является ничто, то для экзистенциального сознания – трансценденция в этой историчной форме приготовляющей неудовлетворенности, создающей возможность действительности случайности, движущей наше самобытие любви.

Любовь – это еще не коммуникация, однако ее источник, просветляющийся благодаря ей. Непостижимое в мире *слияние воедино принадлежащих друг другу* дает нам ощутить *безусловное*, становящееся отныне *предпосылкой* коммуникации и впервые делающее в ней возможной любящую борьбу неумолимой правдивости.

Любовь существует каждый раз как *единственная*. Плоть ее существования есть действительность этих людей с присущей им *темнотой*. Дело выглядит так, как если бы в этом явлении бытие истока говорило само с собою.

Самое задушевное прикосновение пребывает для себя в трансценденции. Временная последовательность есть как бы откровение того, что есть вечно-настоящее, новая встреча тех, кто уже принадлежит друг другу в вечности. Так же, как Плотин говорит о Едином, что оно всегда есть в настоящем[1], а потому человек, по большей части замкнутый в себе, должен только открыться ему: ибо оно всегда есть и не есть, не приходит и не уходит[2]; так любящая девушка говорит в песне:

---

[1] «Но ум содержит в себе всегда все в неизменном тожестве, – он всегда только есть, но не бывает, для него существует одно только настоящее, но нет ни будущего, так как и до наступления будущего в нем все уже есть, ни прошедшего, так как его ноумены не проходят, как моменты времени, но существуют в вечном недвижимом настоящем» (*Плотин.* О трех первых началах, или субстанциях (Эннеады V 1) // *Плотин.* Соч. СПб.: Алетейя, 1995. С. 57). – *Прим. пер.*

[2] «Ничего более (кроме его) не желая и не ища, ты почувствуешь в себе присутствие не какой-либо части его, а всего его; в этом состоянии ты даже себя самого не будешь сознавать и представлять как такого-то... потому что погрузишься в то всеобъемлющее сущее и сам как бы станешь таковым... Каждый из нас, становясь индивидуумом вследствие присоединения... не-сущего, тем самым выделяется из области бытия универсального... Но только когда мы всецело отрешаемся от всего прочего, в нас

Не привечай меня, когда приду,
И не прощайся, в час, когда уйду я,
Ведь я, и приходя, не прихожу,
И если ухожу,– не ухожу я[1].

Я и Ты, разделенные в существовании, едины в трансценденции, там не встречаясь и не упуская встречи, здесь же – в становлении борющейся коммуникации, которая в опасности раскрывает и подтверждает. Там, где есть это единство, – там совершен скачок из того, что уже непостижимо, к абсолютно немыслимому.

Но *движение* любви остается в явлении мирового существования. Она возникает как не имеющая мотивов любовь и обращенность любви на меня, переживается в начале как решение, словно бы определяющее бытие самого любящего, затем – как необходимость, уверенно знающая о себе. Усмотрение бытия в этом человеке подобно усмотрению самого бытия в основе историчного явления; видение этого человека становится просветлением без иллюзий. С *течением времени* наша собственная любовь становится восхождением, а любовь другого – призывом к подлинному самобытию. Существование приносит суровую действительность, которую предстоит проникнуть, коммуникация приносит открытость (Offenbarkeit), благодаря которой самобытие впервые приходит к себе самому. В этой коммуникации мы делаемся всем обязаны друг другу. Поскольку истинная любовь нерасторжима, в ней остается общность судьбы, опыт не только угрозы и потери в существовании и в самобытии, но и радикального краха в явлении.

Хотя любовь уверена в самой себе, самобытие человека становится сомнительным для самого себя в *смешении*: если я думаю, что люблю, и все же решительная увлеченность моего существа

вселяется то истинно сущее, а в противном случае не является нам. Впрочем, когда оно бывает присуще нам, то это не значит, что оно пришло, приблизилось к нам... равным образом, когда оно не присуще нам, то это потому, что мы от него удаляемся (а не оно от нас); строго говоря, мы даже не удаляемся от него, потому что оно всегда и везде близко к нам, а только отвращаемся от него, направляя себя на что-либо иное или даже противное ему» (Плотин. О том, что единое тождественное сущее везде, во всем присутствует во всей своей целости – исследование второе (Эннеады VI 5) // *Плотин.* Соч. СПб.: Алетейя, 1995. С.185). «По нашему мнению, о Первоедином нельзя говорить даже «он есть», ибо он даже в этом (предикате бытия) не нуждается... глагол «есть» вовсе не играет тут роли предиката» (Плотин. О том, как и почему существует множество идей, и о благе (Эннеады VI 7) // Там же. С. 238). – *Прим. пер.*

[1] В романе немецкой писательницы Гертруд фон Ле Фор (1876–1971) «Венок ангелов (Der Kranz der Engel)» (1946), представляющем собою продолжение романа «Плат Вероники (Der Schweisstuch der Veronika)» (1926), героиня слышит эти слова, как невнятно доносящуюся издали песню. – *Прим. пер.*

приводит, как кажется, к тому, что я запутываюсь в фальшивостях,– если *эротика*, могущественно завладевая мною, вызывает некоторое витальное и духовное соединение, которое, поскольку оно переживается как зависящее от условий происшествие, все же не непременно обязывает всего человека, – если *бегство из одиночества*, отчаянно ищущее другого, иллюзорно представляет ему себя как то, с чем он может связать свою волю в порядке взаимного обязательства, чтобы в качестве эрзаца движению действительной любви избрать изнурительную, потому что ежедневно пытающуюся заболтать грозящее разочарование, прикованность к идолу, – если, наконец, *воля к обладанию*, желающая иметь в своем владении и оберегать то, что она в то же время мнит любить и уважать, по-настоящему любить и уважать не может, почему и придает значение суждениям других о своей и любви и о любви другого к ней, и отрицание того или другого затрагивает ее как самость. Никакая сила, мешающая коммуникации, не может быть любовью.

Неразрушимость осуществления любви в не знающей оговорок, без остатка задействующей самость коммуникации означает, что верность остается верностью и при конце. Но *в отсутствие экзистенциальной коммуникации всякая любовь сомнительна*. Даже если коммуникация и не служит основанием любви, но все же то, что не выдерживает испытания коммуникацией – не любовь. Там, где коммуникация окончательно разрывается, наступает конец любви, ибо она была там иллюзией; но там, где любовь была действительной, коммуникация не может прекратиться, а должна только изменить свою форму.

Коммуникация есть исполненное любви *движение* во временном существовании, устремленное, казалось бы, к слиянию двух в одно, но оно должно было бы прекратиться там, где двое действительно становятся одним. *Бытие двумя* (Zweisein) не позволяет любви замереть в покое. То, что хотя и мыслится в трансценденции как единобытие, то же, если бы оно считалось в самом существовании действительным, а в трансценденции – существующим, погубило бы любовь, превратив ее в нечто лишенное процесса и мнимо наличное.

Любовь, субстанциальный исток самобытия в коммуникации, может породить самобытие как движение ее собственного откровения, не может позволить ему найти завершение в чем-то оконченном.

Недостаток в коммуникации

Поскольку коммуникация присутствует в существовании как процесс, а не как завершение, она действительна как сознание недостатка ее самой. Этот недостаток принимает формы, в которых он есть только *мотив* (Antrieb), другие формы, в которых он сам

становится неотъемлемым *звеном* раскрытия, и еще другие, в которых он потрясает сознание бытия, как непостижимая *граница*.

1. Неопределенный опыт несостоявшейся коммуникации. – В юности есть, впрочем, душевный опыт, который еще не знает, чего хочет: Я отказываюсь подчиниться требованиям любезности в дружеском кругу и ни к чему не обязывающей заинтересованности при сокрытости еще неизвестного мне существенного – отказываюсь довольствоваться безличным соприкосновением с людьми в сугубо деловых содержаниях, в которых, хотя и удовлетворяется чувство общности, все-таки имеет место только отстраненное понимание содержаний – терпеть поглощающую тенденцию общности интересов, сводящей нас, как существование, с другими существованиями, смотря по характеру ситуации, в которой эта общность проявляется, и возникающую отсюда взаимность признания не проникающих друг в друга людей. Во всем я осознаю *дистанцию* между собою и другими людьми, которой они со своей стороны часто, кажется, вовсе не замечают: Я вижу, как при внешней близости и при множестве слов во мне растет чувство, что говорят не со мной.

В этой установке есть бодрость ожидания, не желающая предаваться каким бы то ни было иллюзиям. Но в корень вещей смотрит сознание отсутствия нашей самости перед лицом другого. Я недоволен своей любовью и любовью другого ко мне, как одной лишь высказывающей себя сердечностью и устойчивостью, если она не становится истоком для этого бесконечного процесса, в котором, как кажется, и заключается все дело, если еще только должна решиться, вместе с другим, судьба нашей подлинной самости. Я хотел бы найти верное слово, и я все еще в поиске: если мы умрем, слово останется не сказано, существенное – не сделано... абсолютная коммуникация поистине не состоялась.

Люди, близкие друг другу в силу долгой связанности их существования, переживают, правда, в конкретной ситуации это ненаступление коммуникации, в его неопределенности, как боль от исчезающей существенности. Так и не настает возвышенное мгновение, когда коммуникативная достоверность экзистенции преодолевает эту боль от исчезновения всякого явления во времени настолько, что эта достоверность касается абсолютного сознания разве только на границе, как печаль о бренности. Это – только возможная, но не светлая и действительная коммуникация. В этой пробивающейся вперед печали есть жажда коммуникации, но слова и дела и истины по-настоящему не находится. Кажется, нет ничего, что было бы осязаемо заметно, никакого реального недостатка, который бы мы могли устранить, никакой задачи, за решение которой следовало бы взяться; нам хорошо друг с другом, мы говорим, готовы на помощь, видимся друг с другом; мы не хотим поверхностного общения и – замолкаем.

Своеобразные чувства, в необозримом множестве форм, проявляют эту боль неосуществленных возможностей коммуникации. Эти чувства странно волнуют нас в самой глубине души и однако ничего не значат в мире, кажутся неважными и все же могут быть истолкованы как тихий голос призыва неопределенного требования экзистенции. Между тем как наше витальное и общительное существование придерживается смысла, свойственного конечным вещам, здесь говорит нечто бесцельное, которое, однако, представляет собою, кажется, *словно бы* все; *похоже на то*, будто в нем присутствует вечное значение коммуникации, как решение о нашем подлинном бытии.

2. Молчание. – Молчание – это недеяние (Nichttun), в качестве которого покоится лишь сущая коммуникация. Но не всегда. Ибо в молчании есть своеобразная активность, в виде которой оно само становится функцией в движении коммуницирования. Умение молчать – это выражение силы готового к коммуникации самобытия.

Молчание в подлинной коммуникации не есть то *делающее себя зримым молчание*, которое хочет оказывать влияние, когда оно наступает как вызывающая немота, заставляющая говорить другого, не то заносчивое молчание, которым мы стремимся добиться авторитета и значения, как будто бы мы что-то знаем и можем сказать, не молчание из сострадания, когда мы избегаем говорить то, что есть, действуем и помогаем другому безмолвно, без коммуникации, и наконец, не то молчание, которым я, оскорбляя другого, разрываю отношение с ним.

Молчание как время *молчания* пребывает в непрерывности коммуникативного становления. Это молчание давит, как вина. Если другой заметит это, то он тоже должен будет страдать. Только совместное воздержание от речи, которое, со своей стороны, молча откладывает, могло бы сделать молчание примирительным. В неизбежном отстранении, наступающем вместе с молчанием, готовность ждет, пока вновь не настанет час для открытости.

Это молчание, которое сможет разрешиться в открытости действительной речи, объемлет нечто другое: глубокое, ничего не оставляющее в темноте, как бы *откровенное молчание* (offenbares Schweigen) становится бытием-друг-к-другу, пробивающимся за пределы того тихого понимания, которое *могло бы* высказать себя. Сдержанность во взаимной уверенности в другом, взгляд и пожатие руки вместо языка, – вот что остается в завершениях экзистенциальной коммуникации. Этого молчания невозможно желать, став жестом, оно превратилось бы в фальшивую обиходную форму; его нельзя повторить, оно только однажды присутствует в нас целиком; оно определяется робкой боязнью выражения, которое было бы неадекватно ситуации, а потому растратило бы больше, чем показало. В качестве такой артикуляции молчание подобно подлинной речи.

Возможен был бы еще один род молчания, которое активно, однако же, непреднамеренно, как среда истока самой задушевной, но никогда не узнанной, потому что никогда не высказанной, связи. Люди, не имеющие общности в молчании, неспособны к решительной коммуникации. Связывает исток в молчании, а не то, что сказано, а сказанное – лишь в той мере, в которой эта подпочва держит его на себе. Самые тихие прикосновения в жизни получают свой вес благодаря молчанию, в котором с обязательностью, но без прав на обжалование удерживается то, что соединило людей друг с другом.

Несмотря на все это: молчание всегда есть также недостаток, как ясная в настоящем *бедность выражения*. Есть пустое молчание: тишина, ничего не выражающая, потому что ничего не переживающая, – и есть сдержанное молчание: тишина, ничего не говорящая, потому что ей отказано было в даре подлинного выражения. Правда, экзистенция обретает свое косвенное выражение, и не желая его. Но *выразительность* (Ausdrucksfähigkeit) позволяет теснее или шире провести границы необходимого молчания. Положение: «*внутреннее – это не внешнее*» – справедливо в двояком смысле.

Если внутренняя жизнь человека неспособна достичь коммуникации, потому что ее дар выражения незначителен или малоразвит, то все же сама жизнь и деятельность любящих людей зримо проявляют для них то, что, не зная себя самого, в неосознанной муке оставалось бы только возможностью; если к нему обращаются, оно может ответить, – тихо, но уверенно. И все же робость и сила самобытия хранят нерушимую, в конце концов, замкнутость: *внутреннее не становится внешним*.

Случается, наоборот, что мир *выражения*, как словесный язык, получает самостоятельное существование, становясь неким всеобщим языком обиходных форм и жестов: оба эти языка могут покрыть экзистенцию подобно вуали, делая все для нас необязательным и ничего нам не говорящим. Они не вводят в заблуждение только там, где они используются и принимаются сознательно, как психологическая и социологическая неизбежность. В остальных случаях они представляют собою выражение, за которым не стоит никакой человек как отдельная самость: *внешнее – это не внутреннее*.

Вследствие этого *обособления мира выражения* мнимое богатство внешней коммуникации может вызвать исчезновение подлинной коммуникации, если одно лишь выражение как таковое будет давать кажущееся удовлетворение, заставляющее забыть недостаток коммуникации. Поэтому совесть стоит над жизнью в различных мирах выражения, и *молчание способно стать спасением для возможности экзистирования*. Правда, индивид как привязанное к своей традиции существование приходит к себе только через ус-

воение наследуемых в традиции миров выражения, но усваивает он их себе, чтобы вновь в изначальности осуществить их. Он почти всегда знает и может проявить вовне в выражении больше, чем то, что есть он сам. Опасность поддаться пустому выражению преодолевает только тот, кто всякий раз отчасти побеждается им.

С углубляющимся сознанием молчания приходит новая опасность: прилагая абсолютные масштабы, уничтожить всякое реальное явление, в критической обеспокоенности возможностью неправды выражения в конце концов *пасть жертвой молчания*. Лишь рискуя впасть в уклонение, можно осуществить изначальное.

3. Недостоинство. – Достоинство заключается в надежности человека как *разумного существа*, в твердости его знания и мнения. Он заботится о дистанции в личном как приватном, о свободе дельной дискуссии, о непреклонности своих решений. Он признает это бытие и требует признания его от других.

В экзистенциальной коммуникации это достоинство ставится под сомнение, и в то же время остается в ней неотменимым:

Поскольку возможная экзистенция привязана в явлении к своему откровению, а это последнее – к коммуникации, то *для экзистенции не существует ничего объективно прочного.* Нет ничего во мне и в другом, что как наличность подлежало бы моему безусловному уважению. Коммуникация растворяет все, чтобы дать родиться новой прочности. Она не вправе удерживать никакой прочности как достоверной; ибо своей еще смутной возможностью она объемлет все знаемое. Коммуникация по-настоящему мыслима только при безграничной подвижности точек зрения, а потому непрочности, готовой к безусловной преданности. Всякая прочность, если ее предъявляют как условие, становится стеной, отделяющей меня от другого и от меня самого. Вместо раскрытия в коммуникации выступает защита чего-то фиксированного. Воля к открытости означает решимость поставить под вопрос все обретенное, пребывая в неведении о том, обрету ли я в этом, и как именно, себя самого.

Однако *непрочность* имеет следствием оскорбление достоинства; в поворотных пунктах мы переживаем недостоинство как нечто неизбежное. Если в некоторой несгибаемости я был уверен в себе, то в силу более глубокой воли к бытию я должен теперь в процессе раскрывающей проблематизации в некоторые мгновения в безудержном исчезновении обратиться для себя самого в ничто. В этом недостоинстве, через него в его преодолении, я осуществляю себя: достижение осуществлений обусловлено поражениями.

Во-вторых, поскольку раскрытие себя обусловлено коммуникацией, а значит, сообщением, возможная экзистенция должна решиться на *ложное понимание*, в котором ее самое ставят в фальшивое положение. В то время как чисто деловитое сообщение однозначно, сообщение как среда коммуникации, если в нем адре-

суются к экзистенции, отличается многозначностью. В этом случае буквальное и изолирующее понимание сказанного, абстрактное и общее понимание сделанного препятствуют коммуникации. Многозначности существуют здесь для другого и для меня самого; они требуют еще пути искания и прояснения. Ибо экзистенциальная коммуникация, приходящая в явление в этих средах, сама никогда не бывает объективно знаема; она может быть только действительной, и тогда ее знают в совместности, без слов. Первый шаг подлинного понимания за пределы прочности тождественных понятий – это постижение сказанного в целом идеи, второй шаг экзистенциальной коммуникации – это восприятие сказанного в идее в историчное присутствие. Как то, так и другое может дать осечку. Поэтому риск неверного понимания означает, что мне может быть приписано чужое, так что я сознаю, что меня и мое дело видят в ложном свете, и что я вновь, более чем прежде, отброшен на себя самого.

Из-за возможности неверного понимания я *рискую* в откровенном вступать в недостойные (würdelose) ситуации: Я сообщаю о себе и остаюсь без отголоска (Ich teile mich mit und bleibe ohne Widerhall), меня вместе со сказанным и сделанным мною презирают, осмеивают, а потом снова используют, и я живу в некотором нанесенном на меня извне образе меня, который не есмь я. Я рискую быть назойливым, я задеваю другого: душевная близость никогда не возникает без одного мгновения этого риска недостойной ситуации. Ибо тому, кто не расточает себя и не узнает однажды, что должен со стыдом отступить, едва ли когда-нибудь удастся экзистенциальная коммуникация. Робкая дистанция, хладнокровно сохраняемая при любых обстоятельствах, никогда не откроет пути от человека к человеку.

Но это недостоинство само, в свою очередь, *двусмысленно.* Хотя оно и может быть явлением риска, но может также возникать в слепом порыве из пустоты своей собственной сущности, которая жертвует собою, хотела бы обрести ценность в глазах другого и бесстыдно распространяется о собственных экзистенциально пустых переживаниях; или же она может быть назойливостью, которая без всякой воли к коммуникации хочет только беззаботно спрашивать и, пользуясь предоставляющимися случаями, завладевать другим.

В противоположность этому волю к коммуникации, присущую возможной экзистенции, отличает *достоинство одиночества*, которое хранит эта воля, однако хранит как то, что снова и снова необходимо разбивать. Это достоинство – выражение умонастроения того, кто не желает тратить себя впустую. Если даже от нас требуют рискованных поступков, их не следует совершать произвольно, и они не должны быть незабываемыми. Выйти из одиночества, оказывать – и терпеть – беспредельную открытость, экзистенция по-

зволяет себе, только если ситуация, и другой, и вещь, которая сводит их вместе, адекватны, и если пробуждается его любовь. Совесть различает произвольное от необходимого, слепое и обдуманное. Экзистенция в любом случае хочет признать профанацию посредством подделки как вину. Это достоинство отстраняющего одиночества пребывает в готовности, рискует разочаровываться, выступает даже перед другим, заблуждаясь в самом себе, с фальшивым энтузиазмом, терпит стыд и выносит недостоинство.

Достоинство одиночества, замыкающееся в самом себе, в свою очередь *двусмысленно*. Оно может быть выражением своевольного инстинкта власти, свойственного бессилию, боящемуся всякой наготы. В нем заключается удержание дистанции и своенравие для-себя-бытия по отношению к людям, которых мы не можем покорить себе. Мы молчим, потому что хотим показать себе и другим собственное благородство. Там, где по наружности невозможно никакое превосходство, мы внутренне наслаждаемся про себя этим превосходством молчания как недеянием, оставляющим наше собственное существование позади простой позиции превосходства – пустым.

То, что воля к коммуникации решается на недостоинство, возможно потому, оскорбленное в нем достоинство отвердевшего разумного существа – не безусловно. Ему противостоит другое достоинство более глубокой самостоятельности, которая еще ищет себя в открытом. Храбрость этой самостоятельности соединяет в себе совершенную мягкость и непрочность с достоверностью самости, трансцендирующей всякое конечное явление. Она остается открытой и гибкой и в то же время непоколебима в этой своей самости, которая никогда не может быть высказана, помыслена и знаема, и все же целиком присутствует в настоящем.

4. ***Одиночество.*** – Одиночество есть, во-первых, в коммуникации тот *неотменимый полюс*, без которого не существует ее самой. Одиночество есть, во-вторых, как возможность *пустой Яйности*, представление подлинного небытия у бездны, из которой я в историчном решении спасаю себя, обретая действительность в коммуникации. Одиночество есть, в-третьих, насущный недостаток *коммуникативной привязанности* (Bindung) *к другим* и недостоверность ее уничтожимости.

а) Самобытие в полярности одиночества и коммуникации требовало положения: я могу быть самим собой, только если другой вместе со мною бывает самим собой в процессе раскрытия. Однако ситуация может *вынуждать* к возникающему из коммуникации продолжительному одиночеству, если другой позволит ослабеть своей экзистенциальной воле. Тогда самость, в *глохнущей* коммуникации, может чуть ли не истечь кровью до смерти, может опасаться навек потерять другого, но и тогда еще, в пограничной ситуации этого краха, она может быть самой собой. Правда, самобытие есть в этом случае не более чем только самостановление (Selbstwerden), по-

скольку оно живет так, как если бы оно утратило собственную возможность. Но эта неспособность к становлению без другой, исторично связанной с нами в истоке самости, есть новое одинокое самостановление в недостоверности ожидания, никогда окончательно не отрекающегося от возможности.

б) Даже посреди всяческой полноты существования передо мною может внезапно открыться одиночество, как возможная *бездна небытия*. Если долгое время я держался только объективностей и терялся из виду у себя самого, потому что в них я не открывался другим, то я могу испытать отчаяние пустоты, если однажды мне на мгновение покажется, будто все рушится или становится сомнительным: отношения в обществе, которые все вместе, если посмотреть серьезно, ничего не значат и могут быть разорваны; множество целесообразных коммуникаций, не имеющих вовсе никаких экзистенциальных последствий; отношения дружбы, поскольку они были не обязательными, а эстетическими, так что растворились в формах дружеского общения. Тогда я, действительно, говорю, что я одинок. Но это одиночество – не та полярность одиночества и коммуникации, которая составляет неотъемлемое проявление самобытия в существовании, но выражение для сознания возможности нашего собственного небытия, несмотря на богатство духовных оболочек существования. Это сознание может привести к радикальному кризису в способе самобытия. Содрогание перед бездной одиночества небытия пробуждает все мотивы к коммуникации.

в) Если я удостоверяюсь в ситуации недостатка из-за *никогда не пережитой опытом коммуникативной привязанности*, то я говорю себе: у меня нет человека, а может быть: людей не существует. Но коль скоро я, не предаваясь иллюзиям, переживаю это одиночество, я не ничтожен, поскольку стремлюсь в поиске к процессу раскрытия себя. Существует это, не безнадежное, но страшное одиночество, которое не желает идти ни на какие компромиссы, а потому не заблуждается, и все-таки не может по-настоящему знать, к чему именно нас влечет это одиночество. Тогда неузнаваемое молчание, в котором человек остается всецело для себя самого, никто не знает об этом и не признает его в этом молчании, и если он хотел бы высказать себя, никто не может облегчить ему этого выражения, – есть все-таки сила возможной экзистенции, не растрачивающей себя, но пребывающей в готовности. Существует эта возможность некоторого непостижимого одиночества, а в нем – героизм отказа от обманчивых суррогатов. Остается необъяснимый плач в тишине, бездонно глубокое молчание – неповторимым образом выражающее для вечности готовность возможной экзистенции к коммуникации. Если придет время, покров падет. Но останется навсегда – невозможно говорить об этом одиночестве.

Или же ситуация одиночества возвращается ко мне, если умерли все те, с которыми я был в коммуникации, и *остаюсь я*

один. Тогда мир, в котором еще живет человек, – это уже не его мир. И все же его одиночество, перед бездной уничтожающего экзистенцию забвения, имеет возможность трансцендирования. За гранью насущной действительности он может жить как дома в царстве духов, которое уже приняло его к себе. Это уже не то безотрадное одиночество, которое в юности мыслит себе возможность: «быть может, никогда», – а сносное одиночество «больше-не», которое в то же самое время надежно укрыто в некотором навечном бытии, которое, как воспоминание, есть для него насущно-настоящее. Из него на вновь приходящих людей обращается уступающее благоволение, но они не могут войти снова в когда-то бывшую прежде близость.

Если одиночество перед лицом нежелания другого и одиночество в отсутствие случайности встречи с ним становятся впоследствии времени сознанием того, что мы должны умереть в одиночестве, то только одна трансценденция может снять в себе несостоявшуюся коммуникацию. Но поскольку одиночество действительно только в историчной коммуникации и в свете ее возможности еще не может быть снято в трансценденции, я могу быть спасен из него только смертью, до наступления которой я был готов к коммуникации: трансцендируя, я могу снять свое одиночество собственным самобытием, если оно не станет окончательно замыкаться, но останется открытым и будет страдать до конца.

Обрыв коммуникации

Как коммуникация есть самостановление вместе с другим, так обрыв ее есть изначальная угроза неудачи нашей экзистенции. Если коммуникация есть слияние воедино из двух неповторимо единственных истоков, то обрыв есть *растрата* самого этого *истока*. Растрата существует не как изначальная растраченность, но как *делание* того, кто замыкается в себе.

Обрыв коммуникации существует поэтому в том же самом, из чего есмь *я сам*. Как исток остается несказанным и может быть просветлено только то, что становится действительным из этого истока, – так же и обрыв.

Я могу просветлить свое самостановление: ибо я просветляю нечто возникающее. Но что-то отрицательное я просветлить не могу. Если я хочу достичь просветления обрыва, то могу сделать это, лишь *поскольку* просветляю свое *самобытие*.

Поскольку разрыв происходит на той же глубине, что и возникающая действительная коммуникация, то возведение его к некоторому мотиву, который сделает обрыв доступным для всеобщего понимания, невозможен. Коммуникация разрывается, но как это происходит, в основе недоступно для нас.

Поэтому обрыв *одинок*. Так же как ни одна коммуникация не становится возможной без одиночества, то и коммуникация не может разорваться в ней самой, но обрывается каждый раз во мне. Я разбился сам, когда у меня разбилась коммуникация. Я порвал с собою, прежде чем порвать с другим. Разрыв предполагает, что я изнемог в борьбе с самим собою и из-за этого сделался небоеспособным в борющемся бытии с другим.

Но растрата – не уничтожение истока, который, напротив, именно *остается* как *возможность* моей самости. Просветление означает призыв к моей возможности, поскольку я впадаю в эту растрату.

1. Страх коммуникации. – Коммуникация не начала становиться экзистенциальной там, где в ней еще вовсе не была осознана опасность обрыва, потому что не было действительной борьбы. В этой борьбе я, раскрываясь вместе с другим и перед другим, должен пережить и признать, что я, таким как я есмь сейчас, еще не есмь я сам. Здесь – поворотный пункт коммуникации, в котором я выношу риск, опускаюсь перед другим как действительность, чтобы только теперь снова возникнуть из своей подлинной возможности, или скрываюсь, потому что не желаю быть нагим, ни перед другим, ни перед самим собою. Или я избираю себя в своей возможности вместе с другим, или же погружаюсь опять – один – в свое сугубое существование.

Но я не *становлюсь* этим простым существованием, но совершаю противоречивое движение: Я хочу остаться таким, каков я есть, тогда как на самом деле я боюсь быть таким, каков я есть. В то время как мое, смутно чувствуемое мною, бытие не есть мое так-бытие, я все же хочу быть таким, каков я есть, но не хочу быть таким перед другим.

Противоречие обостряется: из своего не уничтоженного, но растраченного истока я смутно знаю, что я не есмь я сам. Но я думаю, что у меня, если только я однажды ускользнул от другого, как бы там ни было, еще есть время, поскольку я же не совершенно не есмь. Но в одиноком бытии я решительно исчезаю для себя (Aber im Alleinsein versinke ich mir vollends). Я решаюсь предохранять себя от себя как возможности своего самобытия и от себя как от так-бытия. Я ищу прочности в фасаде себя самого, скрывающем и то и другое. Этот фасад защищает меня от опасности откровения, которое поставит меня нагим перед собою и перед другими; и он же защищает меня от возможности увидеть свое так сущее существование, так что я могу пребывать в нескончаемости и произвольности. И когда я таким образом закутываю себя со всех сторон, вместе со мною тонет (versinkt) и другой. Хотя я еще только что хотел подойти к нему ближе, в последнее мгновение, когда я должен был открыться перед ним, я отвернулся от него. То, что я смутно понял как исходящее от него требование, я полагаю, что не могу испол-

нить, потому что не хочу этого исполнять. Страх перед разоблачением в коммуникации позволяет закрытости тотально завладеть мною. Я побеждаюсь сам собою, уклоняясь от своего долга быть свободным (meinem Freiseinsollen ausweichend), предаваясь своему так-бытию, закрывая глаза на то и на другое. Я полагаю теперь, будто я не стал бы собой самим, если бы пошел по пути вместе с другим и услышал бы его требования; я хочу быть не так, как он хочет, а так, как я хочу, – в этой формуле я извращаю для себя смысл коммуникации. Я уже более не существую для него, я есмь для себя. Я развел мост, который связывал нас. Я думаю ускользнуть от страха перед коммуникацией, избегая ее самой.

2. Сопротивление своего-существования (Eigendasein). – В страхе скрыта мощь своего-существования; как невнятное для себя самого, самовластное желание так-бытия без основы и без коммуникации это свое-существование есть в каждом особенном существовании то, что я витально присвоил себе. Из него возникает интерес к материальному благу, к авторитету и наслаждению, которое способно изолироваться даже от самого близкого.

Это стоящее вне коммуникации свое-существование обосновывает собою, однако же, эмпирическое существование каждого человека. Оно резко проступает в случаях конфликтов, в счастливых ситуациях может оставаться *завуалированным*, но тогда тот, кто имеет тонкий слух, способен предчувствовать его и пугаться его в словах и поступках человека. Сколь бы часто мы ни отрекались и ни жертвовали, но есть крайние конфликты, в которых, если человек только хочет жить, неизбежно проявится и своеволие. Ибо я существую только вместе со своим жизненным пространством, составляющим условие моей воли к жизни. Отречься от него – значит для меня: отречься от своей жизни.

Например, выражением этого утверждения своего-существования может быть отношение к *деньгам*. Выражение: деньги безразличны, или: не в деньгах дело, – заключает в себе неправду. Ибо отношение к деньгам, которое не бывает значительным или решающим в нашем отношении к наличной их сумме, еще не открывает для нас ситуацию. Все принимает иной вид там, где речь идет о таких суммах денег, от которых безусловно зависит жизнь или гибель данного индивида, или которые хотя бы ощутимо существенны для него. Прояснение в своей конкретной ситуации подводит правдивого человека к границам, у которых он начинает воспринимать свое-существование, у себя самого и у другого, его меру и его характерные черты. Рано или поздно я наталкиваюсь на упрямое сопротивление своего-существования в себе или в другом, если это существование получает значение уже не только при условиях, поставленных экзистенцией, но несомненно как таковое.

Если бы я, из возможной экзистенции, безусловно потребовал бы, чтобы этого своего-существования не было (solle nicht sein), то

я забыл бы, что экзистенция лишь в существовании находит свое осуществление. Если бы, напротив, исходя из витальности своего сугубого существования, я признал интерес собственного и всякого вообще своего-существования, коль скоро оно считает себя за нечто самоочевидное, то я забыл бы об экзистенции. Прямолинейные позиции в отношении своего-существования, которые только отрицают или утверждают его, не дают решения этой границы, с которой снова и снова наступает разрыв коммуникации.

Если человек *прекращает сопротивление своего-существования*, ничего для себя не желает, совсем не хочет жить, он отказался от мира. Пусть даже с метафизической точки зрения он будет святым, но в коммуникацию он больше вступить не может. Он как, собственно говоря, не имеющий существования уже не может более экзистировать с другим как самостоятельное существо. Его преданность, помощь и любовь слепы и безличны; его существование остается случайным или потеряно. Коммуникация есть лишь там, где сохраненное свое-существование связано с другим, будучи готово к бесконечной открытости. Это – высветление (Hellwerden) при неизменно темной основе. Материальные средства существования получают здесь признание своей действительности, а потому порядок и компромисс, а на вершинных точках совершается великая жертва. Но один человек никогда не отказывается от себя как существующего, не обрывая также и коммуникации.

Но если *свое-существование принимают за нечто самоочевидно неприкосновенное*, то этим опять-таки расстраивают коммуникацию. Ибо она как идущая из возможной экзистенции, напротив, подчиняет свое-существование условиям, задает ему вопросы, ограничивает его.

Темная основа своего-существования становится возможным телом экзистенции. Как простое свое-существование оно есть слепая *воля жить* (das blinde *Lebenwollen*), которая хочет только больше и больше; как тело возможной экзистенции оно становится *волей к своей судьбе* (Wille zu seinem Schicksal). Воля жить повсюду тождественна самой себе, изменчива только в своих содержаниях, смотря по времени и ситуации. Воля к судьбе исторична, есть словно бы вечная основа, а не противоположность, экзистенции. Сугубая воля жить окончательно темна и чужда духу как условие существования. Воля к судьбе в существовании как своем теле высветляется и составляет условие экзистенциального самобытия в его являющейся себе действительности.

Свое-существование становится, правда, *конечным* основанием для обрыва коммуникации. Но оно как условие существования есть *в то же время* ее *условие*.

Поскольку я *как свое-существование* в борьбе за это существование есмь существенным образом то, чем я считаюсь перед другими и перед самим собою, *я сравниваю себя*. В сравнении ин-

дивид пытается отделить себя, занимая дистанцию, или же он оскорбляется, видя свою малость, желает подняться выше и ненавидит из обиженной неприязни. Сравнение себя с другими, имеющее смысл в отношении достижений и всеобщезначимого, делается *противным всякому смыслу в отношении к экзистенции.* Экзистенция не есть один случай среди многих, не есть «одна» как заменимая в некотором числе подобных, которое можно суммировать. Сравнение себя с другими – естественная установка своего-существования в борьбе за существование; но там, где оно обращено на наше собственное бытие, оно показывает, что здесь не осуществляется никакая коммуникация. Поскольку в коммуникации осуществляется подлинное самостановление, сравнение себя с другими в ней прекращается. Возможные экзистенции существуют друг к другу и лишь в этом существуют как они сами. Экзистенциально невозможно, чтобы кто-нибудь хотел быть иным, нежели он сам. Скорее напротив, сознание экзистенции выражается именно в том, что я хочу себя самого и совсем не спрашиваю, мог ли бы я быть другим; в том, что я в существенном *не* сравниваю себя, но есмь с другими как другой, встаю с каждым, коль скоро ищу коммуникации, на один уровень, пусть даже впрочем он стоит намного выше или ниже меня в том, что доступно для сравнений; ибо в каждом, как и в себе самом, я предполагаю исток и свое-бытие (Es ist vielmehr Ausdruck des Existenzbewußtseins, daß ich mich selber will und gar nicht frage, ob ich ein Anderer sein könnte; daß ich mich wesentlich nicht vergleiche, sondern mit den Anderen als Anderer bin, mit jedem, sofern ich Kommunikation suche, auf gleiches Niveau trete, mag er sonst in vergleichbaren Dingen weit über mir oder unter mir stehen; denn in jedem, wie in mir, setze ich Ursprung und Eigensein voraus).

3. Смысл обрыва. – Даже резкость разрыва может быть, в известном смысле, *преходящей.* Мгновенная неудача не означает окончательного разрыва, даже наружно и имеет такой вид, но ей нужно только время. Если срывается коммуникация в нынешней ситуации, это не обязательно должно иметь следствием уничтожение этой коммуникации вообще.

Кто допускает разрыв коммуникации с *одним* человеком, тому нет нужды разрывать коммуникацию с другими, хотя коммуникативная неудача моей сущности представляет для меня угрозу также и во всякой другой коммуникации.

Тот, кто избегает коммуникации *вообще*, будет в то же время уклоняться от всякой возможности своего раскрытия. Однако тот, кто вынужден смириться или разорвать только *в частном случае*, переживает свою *совиновность* в утрате этой экзистенциальной возможности, но не утрату *всякого* раскрытия.

Как именно происходит разрыв между двумя людьми, подразумеваемый ими как *окончательный* во времени, этого, в известном смысле, невозможно зафиксировать ни с той, ни с другой стороны.

Если разрываю *я*, потому что мне кажется, что возможность самостановления с другим для меня исчезла, то все-таки я не могу дать этому достаточное обоснование, но виновато теряю в собственном самобытии то, что отстраняю от себя на дистанцию как другого. Если *другой* разрывает со мною, то я должен вынести это, не понимая необходимости этого. Если *оба* рвут друг с другом, то или они разбегаются в разные стороны, как звери, которые даже не прощаются, или же в общности «нет» они и на дистанции хранят в себе свою возможность.

Если бы мы могли трактовать необходимость сознательного разрыва как доступную постижению мысли, вместо того чтобы признать ее как экзистенциальный опыт, неотделимый от сознания вины, то мы могли бы, объективируя, сказать: экзистенциально необходимый внешний разрыв, который доводит что-то до окончательного решения в отношениях между двумя людьми, не содержит неправдивой воли, если означает истинное признание некоторой ставшей действительности; в определенной ситуации, в которой самое главное – это человечески-существенная деятельность, и двое противостоят друг другу, не достигая единения и взаимопонимания, ни один не говорит другому «да», разрыв становится необходимым. Если, например, один из них видит в отношении нарушение доверия, которого другой не признает, и стало быть, допущено нарушение условия безоговорочной коммуникации, хотя не появляется возможности исцеления через процесс взаимного выяснения, то правдивость *требует* принять решение. Если процесс раскрытия себя уничтожен, то – именно для того, чтобы сохранить его как возможность,– сделанный шаг *необходимо* сделать ощутимым для обоих. Ибо, идя на разрыв, разрывающий хочет не подводить какой-то итог в суждении о сущности другого, которое бы выносило ему общий осуждающий приговор. Этот разрыв означает для него в *этом* историчном положении нечто неизбежное между *этими* двумя людьми: и ничего больше. Делают ли стороны выводы из своего разрыва в молчании или же, признавая истинное прошлое, только открыто обсудив его между собою, – это формальное различие, имеющее значение для их дальнейших внешних отношений, а не для самого смысла, т.е. что разрыв произошел действительно. Есть ситуации, которые, как социологическая действительность, не располагают к обсуждению. Зримый, насильственный акт был бы в социологической действительности необязательным затруднением почти всегда сохраняющихся между людьми и в дальнейшем реальных, внешних отношений. Молчаливое отдаление на дистанцию остается в то же время готовностью к открытости в будущем.

Ибо, каким бы окончательным и экзистенциальным ни представлялся разрыв в настоящее мгновение, – признать ограниченность нашего знания и свободу обеих сторон отношения – [значит признать в то же время, что] возможность выяснения и согласия в будущем *все еще остается* после всякого оскорбившего поступ-

ка, после всякого нарушения доверия, после всякого причиненного ущерба. В обрыве, который человек, подлинно находившийся в коммуникации, переживает с неодолимой болью, для экзистирующего никогда не может заключаться такого права, которое бы он мог обосновать для себя. Он может осмысленно мнить, что имеет *право,* только в *партикулярных*, объективных делах. Он сознает в себе знание о своей неспособности освободить другого из видимого ему стечения внешних обстоятельств для истинной борьбы двух душ. То, что он вынужден оставить его в оковах искусственного самосохранения и предохраняющего порядка, отданным на произвол иссыханию его возможной экзистенции, он ощущает как свою *вину*. Но именно этот аспект, представляющийся ему в разрыве, для другого выглядит иначе. На его взгляд, центральная оплошность заключается в том, как я вижу и оцениваю его. В обоих случаях я – виновен. Разрыв нельзя осуществить в светлости сознания без опыта вины. Поэтому мне адресовано требование: оставаться готовым, а не только предъявлять другому упреки; но готовым – только к борьбе в среде доверия и проблематизации, а не к сентиментальным, обманчивым примирениям. И самое последнее: вечный разрыв неправдоподобен, если только я был связан с другим хотя бы на одно мгновение. И основной принцип коммуникативной воли состоит, вероятно, в том, что здесь не должно быть ни безграничной злопамятности и осуждения, ни вечного наказания адской мукой. Здесь возможны только решительные действия в настоящее мгновение и готовность к будущему.

4. Формы обрыва. – Своеволие существования в страхе перед возможностью ограничивающего его самостановления обрывает коммуникацию, если существованию не ставит предела экзистенция. *Формы*, в которых происходит безэкзистенциальный обрыв, – это способы введения в заблуждение самого себя и другого. Речь и дело уже не означают в них более сообщения, подразумеваемого как таковое, – и однако же, принуждены выдавать себя за такое сообщение. Обманчивых форм бесчисленное множество; здесь можно охарактеризовать лишь то, что в них всякий раз повторяется:

а) Если я своенравно сопротивляюсь всякой коммуникации: «меня уже не изменить», или: «пусть уж меня принимают таким», – то этим самым я все же фактически призываю другого на помощь, как если бы моему Я противостояло еще второе Я, которому можно помочь при условии, что другое Я таково, каково оно есть. Я *ищу* коммуникации и в то же время обрываю ее: ибо экзистирующей самости помочь невозможно, но с ней нужно вступить в коммуникацию (что ошибочно было бы названо помощью), тогда как помощь можно оказать только в партикулярном, в порядках и целесообразных операциях существования. Противясь же раскрытию, как если бы я отождествлял сам себя с объективным бытием как наличностью (таков уж я есть), я превращаю себя в несвободную вещь. И все-

таки фактически осуществить этого я не могу, я могу только это сказать. В этом, таком на слух простом и роковом положении высказывание положения есть все же свободный акт с сознанием присутствия в нем самости (ein freier Akt mit dem Bewußtsein des Selbstdaringegenwärtigseins); эта свобода находится в противоречии с содержанием положения, которым я без остатка превращаю себя в одно лишь несвободное существование. И если я, обманывая сам себя, мню, будто верю в это положение, содержание этого положения, поскольку я сам следую ему, имеет значение экзистенциального решения, я даю себе волю, делаюсь пассивным, ожидаю – ничего в особенности не ожидая, и реализую свою свободу разве только в жалобах на свое существование, в конце концов показывая его и другим, с тем чтобы они согласились с моей жалобой. Я не хотел коммуникации, поэтому в конце концов я хочу сострадания.

б) Если в реальной ситуации коммуникация относится к решениям, которые нужно принять сейчас в деятельности, то сопротивление обращается против полной ясности, угрожающей *преимуществу* темного своего-существования или надежно охраняемому в *устойчивости взглядов* самосознанию. Упрямство своего-существования полагает границы любой настойчивой коммуникации при помощи формул, в которых дается толкование ситуации, притязая на то, чтобы это толкование было принято как единственно правильное. Эти аргументы – отчаянная кажимость; они тут же впадают в софистику, ибо нескончаемы; они должны принудить другого, всерьез слушать которого сам аргументирующий в душе отказывается. Обрыв коммуникации уже совершился, прежде чем наметилась ее возможность.

в) Как страх перед экзистенцией, возникающий из заботы об эмпирическом существовании в ужасе перед бездной ничто, хотел бы *избежать решения*, он ищет туманности, как утешения незнающих, и признает прочное за экспертом (Sachverständige), который вместо меня решает, что сейчас следует делать. Говоря: «этого я не понимаю, я здесь не компетентен», я подчиняю себя тому, кто должен знать дело лучше всех: адвокату, врачу, коммерсанту, учителю, священнику. Тем самым я избавляюсь от очевидной сомнительности в витании и опасности всякого конкретного события (Geschehen). То, что решение должен принять другой, предохраняет присущее инстинкту нежелание знать от самостановления в коммуникации. То, что во всяком знании есть момент недостоверности, что хотя всякое знание специфично, но в этом доступно для понимания и передачи, и что, прежде всего, от всякого философствующего человека следует ожидать основанного на взаимопонимании согласия или несогласия с решением, – от всего этого я замыкаюсь. Самобытие в истинной коммуникации готово скорее принять все страдания и ущерб, сопряженный со знанием, чем доверяться темноте чужого решения. – Напротив, будучи экспертом, мы облачаем-

ся в таинственность, чтобы, вместо того чтобы сделать наши суждения и действия коммуникативно прозрачными во всегда присутствующей в них проблемности, придать им мощь бесспорного авторитета и указанием на собственную компетентность удобно отодвинуть в сторону все проблематизирующие обсуждения.

г) Консультации перед принятием решения в конкретной ситуации означают, даже для возможных противников, готовность выслушать доводы, дать убедить себя в чем-то таком, что, может быть, при нашей собственной точке зрения до сих пор не открывалось нам. В этом смысле грек отличал себя от варвара, как человек, который слушает разумные доводы. Между тем наивное варварство и сегодня говорит: «Вы никогда не заставите меня отказаться от моего мнения». Если в таком случае простым заявлением: «я об этом другого мнения», и не требующим дальнейшего оправдания: «я так хочу», – коммуникацию открыто обрывают, то ее место заступает действие имеющего превосходство, если он может действовать, или гордая заносчивость бессильного, застревающего в собственном убеждении.

Или есть еще *манеры ведения беседы*, которые еще сохраняют кажимость возможного взаимопонимания, но служат только для обороны: другой фактически уже не прислушивается к доводам. В ситуации общей деятельности он удерживает свою определенную цель как исключительно господствующую над целокупностью его настоящего, и только для вида позволяет подвергнуть эту цель испытанию. Оценивая мои доводы по их возможному воздействию на третьих лиц, он намеренно вовсе не ставит себя в идее на мою точку зрения, но отрицает за мною дельность аргументации и унижает меня.

Вследствие подобного отношения, при котором со мною говорят разве только с оглядкой, а с другими обо мне – уничижительно, не остается даже возможности для солидарности взаимной понятности (Solidarität des Verständigseins); я для другого – чистый объект; мне не остается ничего иного, как ждать и быть в готовности, если в случае необходимости не потребуется прибегнуть к защите себя.

д) Обрыв коммуникации в конкретной ситуации инстинктивно желает, в *усилившейся нужде существования*, попытаться направить поведение другого человека в собственную пользу. Апеллируя к снисходительности другого («я слишком молод», «я слишком стар», «я нервнобольной»), я неправдиво желаю в данное мгновение уклониться от требований безусловности. Подобные выражения имеют некоторый смысл в отношении к инструментам дарований, силам, отдельным практическим умениям; используя их для обрыва коммуникации в вопросах, где нужно свободное решение, говорящий, следовательно, сохраняя за собой притязание на самбытие, объявляет целокупность собственной сущности невменяемым. Он хотел бы сделать меня объектом собственной беззащитности, но тем самым делает объектом только себя самого.

И наконец, неправдивость нарастает до воля некоммуникативности (Aufschrei der Kommunikationslosigkeit) в разрыве с самим собой: «я этого не выдержу», «это для меня невыносимо», «сейчас сломаюсь», или, внезапным переходом: «ничего я не стою, никуда не гожусь, делайте со мной, что хотите». На требование коммуникации отвечают отчаянием. Правда, я могу осмелиться уклониться от физического напряжения; я могу сказать себе: сначала мне нужно поспать – отложить что-то во времени не обязательно означает уклониться. Правда, в связи с усталостью, взрывом аффекта, я могу сказать: я не могу положиться на себя, а потому не могу взять на себя выполнение известного рода обязанностей, связанных с политической деятельностью. Но я никогда не могу, не отрекаясь совершенно от себя самого, долго отказываться подобным образом от обретения ясности в раскрытии на пути экзистенциальной коммуникации, или изъять себя из действительной ситуации, чтобы только таким путем обрести хладнокровие.

е) В конкретной ситуации *резко* порывают с другим, чтобы добиться немедленного эффекта: «ты не можешь требовать, чтобы я дискутировал с тобой о таких вещах», «я запрещаю тебе так говорить», «не хочу больше ничего слышать об этом»; или же я оставляю другого стоять и не даю ответа. Этот произвольный обрыв хочет, чтобы его заметили как таковой. Здесь благодаря согласию внешнего и внутреннего установка человека кажется подлинной. И все же именно в демонстративности и заключается момент обмана. Ссылки на гордость, честь и достоинство желают добиться того, чтобы возможная экзистенция возбужденного подобным образом человека осталась в неприкосновенности, потому что незадействованной. Тогда, впрочем, мы предпринимаем попытку косвенно все-таки установить то, что касается другого: как он держит себя, что он думает, в чем по-настоящему и обнаруживается сугубо внешний, вовсе не решающий характер разрывающего коммуникацию поступка. Решающее значение имеет только непосредственный интерес; разрыв – это средство. В конце концов общественное урегулирование, извинение и примирение могут опять и на новый лад скрыть все существенное.

5. Невозможность коммуникации. – От типических человеческих установок, уже с самого начала раз навсегда обрекающих на неудачу попытки подлинного сближения, остается только отказ:

а) Человек, живущий в закаменевшей объективности, как в мире материализованных содержаний, которые означают для него бытие как таковое, как самость недоступен. Это тупые и *суеверные* люди, вовсе не желающие коммуникации, никогда не вступающие в подлинный разговор, но говорящие «мимо» всего того, что исходит от другого. Они могут только предаваться безличной болтовне или излагать собственные догмы.

б) Человек с рационально-*фиксированной* моралью, который меньше действует сам, чем судит и требует, вовсе не переживает изначальной жизни, но морально-патетически, с мнимой убедительностью обосновывает результаты, которые применяет к каждому встречающемуся случаю. Он раскрывает свою сущность в собственной жизни: прямолинейно развитые из принципов преувеличенные этические поступки смешиваются в ней с поступками, мотивированными инстинктивной жизнью его аффектов и инстинктивной хитростью. Как самость, как он сам, вступить в коммуникацию он не может.

в) Своенравная *гордость* человека, который хочет быть только самим собою, сторонится коммуникации. Этот человек хотел бы отождествить мир с собою и знает только волю к обладанию миром. Он слушает из любопытства и охоты общения, терпеть не может обнаруживать свои слабые стороны или оказываться в ситуации побежденного. Он не ищет отношения солидарности с другими людьми, он хочет покорить их и присвоить их себе.

Коммуникативные ситуации

Поскольку экзистенциальная коммуникация обладает существованием только в воплощении ее сквозь среду объективных коммуникаций, в социологической и психологической действительности она каждый раз бывает привязана к моим особенным ролям. Она вступает в эти роли и выпутывается из них, обретая свое собственное бытие, которое, однако, никогда не может совершенно отделиться от них. В эмпирически-действительных социологических и психологических соотношениях жизни возникают также ситуации для встречи возможных экзистенций. Если поэтому пытаются дать описание этих ситуаций, как средство просветления экзистенциальных коммуникаций, то в них необходимо дать ощутить резонанс собственной возможности: здесь следует охарактеризовать экзистенциальную коммуникацию, отталкиваясь от ее уклонений.

Ни один такого рода анализ не позволяет дать применение в смысле достигаемого при его посредстве знания об экзистенциальности или не-экзистенциальности отдельно взятого случая. Правда, рассудку хотелось бы видеть и в предметной форме высказывать идеал, чтобы соразмерять и самому сообразоваться с ним. Но истинная коммуникация, будучи сконструирована как идеал в образе, уже не была бы более самой собою. Коммуникация как экзистенциально действительная коммуникация должна иметь в самой себе некоторую достоверность без всякого знания. Конкретные экспликации имеют некоторый смысл только как возможные прояснения на службе воли к коммуникации.

1. Господство и служение. *– Власть (Macht)* – в любой своей физической, витальной, духовной, авторитетной форме,– ставит

людей во взаимные отношения вышестояния и подчинения. Эти отношения – универсальная действительность жизни. В них осуществляется некоторая коммуникация *на неравном уровне*; экзистенции не просветляют друг друга взаимно, но получают удовлетворение хотя и в отношении друг к другу, но различным способом (in einer heterogenen Weise).

Правда, тот, кто содержит рабов и использует их как орудия, стоит к ним не в этом властном отношении, а во внутренней безотносительности (Beziehungslosigkeit) простой силы (Gewalt); однако же это – живое властное отношение, где с обеих сторон задействованы душевные силы. В доброте по отношению к подчиненным, в смирении перед господином есть коммуникация. Верность в заботе и в служении, ответственность за служащих нам и почтение к господину взаимно обязывают людей. Ситуация как таковая делает возможной содержательную коммуникацию на дистанции; экзистенциальная коммуникация осуществляет равенство уровня даже в формах реальной зависимости людей.

Опасность для экзистенциальной коммуникации представляет не действительность зависимостей, а искушение, побуждающее находить в содержании неравной по уровню коммуникации исполнение самобытия. Тогда оба – господин и раб – противоположным образом полагают внутри своего сознания, что они избегают одиночества: один убегает от своей самости, ставя ее в зависимость от властелина как авторитета и исчезая в том. Другой же избегает одиночества своей самости как господин, ассимилируя всех остальных через подчинение их себе, но затем оставляя их в качестве звеньев *своего* целого; он избегает одиночества в процессе, расширяющем его самость до самости целого мира. Ни тот, ни другой никогда не могут *достичь* своей цели.

Тому, кто подчиняется, приходится узнать, что его господин все-таки не остается в неприкосновенности господином, а также и то, что он хочет не только оставить в силе его самого как ассимилированное звено целого, но хочет также однажды, смотря по конкретной ситуации, уничтожить его. Поэтому свою волю к отказу от себя он превращает в идеальное самоподчинение: объективному богу и производным от него, как угодные богу, человеческим институтам. Вследствие этого он примиряется с недостатками своего состояния подчинения в мире, пока верит господину и его явлению.

Но этот господин или не обретает господства надо всем; он все еще живет в процессе ассимиляции мира и людей в физическом или духовном покорении мира. Направление этого процесса идет, казалось бы, к тому, что его самостность (Selbstheit) преодолеет свое страдание от себя. Но пока он еще находится в этом процессе, у него на пути стоит существование других, еще не ассимилированных. Их, не желающих подчиниться ему, он против воли вынужден уничтожать, и создает вокруг себя пустыню, которая вводит его

в обман представлением, как будто бы ничего и не было. Если возможно, он еще в последнее мгновение по-рыцарски протягивает руку побежденному им, чтобы сохранить его как члена своего быта (Wesen). – Или же в процессе он осознает, что он живет только этим процессом как таковым: завершение этого процесса только расширило бы его одиночество до мирового одиночества его всеобъемлющей единственной самости и оставило бы его в неизменности его прежней муки. На вершинах успеха, где все, казалось бы, подчинено ему, он тоскует по врагу, который был бы равен ему достоинством; ибо он не хочет быть один. Он чувствует над собою страшную судьбу – разрушать то, что он может уважать; но он не может вступить в экзистенциальную, любящую коммуникацию взаимного раскрытия.

Но оба они – удовлетворение в поднимающем взгляд подчинении, и удовлетворение в усваивающей ассимиляции, слуга и господин, – сходятся в том, что одинаково лишены коммуникации (finden sich in der gleichen Kommunikationslosigkeit zusammen). Только экзистенция в истинной коммуникации находит исход из этой полярности лишенных коммуникации отношений всегда одинокой, не понимающей самое себя самости. Остаются только условные и целесообразные отношения вышестояния и подчинения в мире и их историчное наполнение: но безусловная коммуникация развертывается только там, где под покровами действительности существования самость встречается с самостью на *одинаковом* уровне.

Сравнительно с любым экзистенциальным равенством уровня, которое пробивает себе дорогу в зависимостях действительности существования, чтобы могла осуществиться коммуникация, – нечто радикально иное – постичь *идею вечной иерархии*; в этой идее я мыслю, за пределами всякой коммуникации, некую иерархию экзистенций, которой никогда не могу знать.

Эта иерархия отличалась бы по самому существу от иерархии сопоставимых свойств и даже всего эмпирического существования, витальной мощи, достижений и эффекта, духовности и образования, веса в общественности, социального положения, – в каждой из этих иерархий имеет место неосознанное, естественное поставление себя выше или ниже другого, часто совершающееся уже в инстинктивной реакции на физиогномическое впечатление. Иерархия же экзистенций никогда не могла бы осуществиться, и ее никогда, ни в общем, ни в частном случае, нельзя объективно знать. Она вступила бы в порядок явления как тайное, всегда подвижное чувствование многозначительной глубины и решительности другого, или наоборот, меньшей его глубины.

Это чувствование никогда не остается одинаковым, но меняется, смотря по достоверности нашей собственной решенности. Оно всегда некоммуникабельно, потому что, будучи высказано, оно, уклоняясь в знаемую объективацию, неправдиво сделалось бы срав-

нением, в котором исчезло бы равенство уровня, составляющее условие подлинной коммуникации. Чтобы вступить в коммуникацию, вышестоящий должен был бы унизиться, а нижестоящий – возвыситься, и оба они не имеют права замечать этого. Индивид не может, не погружаясь в лишенность всякой коммуникации и не утрачивая тем самым тут же чувствуемого им экзистенциального ранга, фиксирующе высказывать этого в движении своего чувства ранга, даже только на мгновение, и самому себе.

Однако, как граница, которую мы не можем пересечь мыслью, а можем только указать как некоторое неприступное место (als unbetretbarer Ort), остается мысль о том, что один человек словно бы ближе к божеству, чем другой. Но в явлении экзистенции не существует ни уравнения (Gleichmachen) – ибо каждая экзистенция есть она сама, и уникальна – ни оценивающей примерки (Abschätzen), но есть лишь осуществляемое всякий раз в коммуникации равенство уровня, на котором можно сравнивать друг с другом любые партикулярности явления, но не саму экзистенцию. Поскольку я оцениваю некоторое существо как нечто целое, высчитываю сумму и подвожу итог, это существо уже не есть для меня экзистенция, а только психологический или духовный объект.

2. Общительный обиход. – В какие бы столкновения с другими ни могли вводить нас отношения общительности, они составляют *условие жизни.* Формы общительных условностей необходимо сохраняются *также* и для экзистенциальной коммуникации в ее временном раскрытии. Отстраняющие установки нужны человеку, чтобы сберечь себя. Ступени сближения нужны для защиты внутреннего достоинства вплоть до мгновения подлинности экзистенциальной коммуникации. Только в полном отчаяния акте одиночки, теряющего благоразумие, установка эта может быть разбита – пусть даже с субъективной подлинностью, но все-таки необузданно и объективно неподлинно. Человек как бы бросается на шею другому, еще не дождавшись ответа от него.

В среде общительности совершается бесчисленное множество ни к чему не обязывающих соприкосновений, среди которых затем то и дело наступает *мгновение*, когда ситуация и разговор существенным образом решают бывшее до тех пор несущественным отношение. Нахождение друг друга при первом соприкосновении в корне отличается от напрасных многолетних усилий при постоянном сосуществовании. Мгновение первой вспышки (Funken) становится риском. Часто один из двоих снова тихо удаляется, как будто ничего не произошло. Или же в это мгновение люди оказываются поставлены перед задачей, требующей истины и открытости. Мгновение, в невысказанной, едва внешне заметной форме решило то, чего никто осознанно не желал; в нем коренятся верность и солидарность без слов и договоров – или тайное сопротивление друг другу навсегда из-за активного взаимного нерасположения.

С одной стороны, общительность как *условие жизни* есть форма соприкосновения для общих целей, взаимной помощи, воздаяния за услуги. Она может также как лишенное цели, играющее, потому что не обязывающее ни к чему, сосуществование создавать предпосылки для коммуникации, потому что она помещает людей в условия возможности встречи.

С другой стороны, формы общительности *удерживают* встречающихся людей, которые могли бы вступить в коммуникацию, когда субстанциальное осуществление оказывается невозможным. Индивид, чьей возможности не хватает на произвольное множество личных связей, не может вступить в экзистенциальную коммуникацию с каждым встречающимся ему человеком. Даже по отношению к другу сила экзистенциальной возможности ограничена. Предельная экзистенциальная близость не может осуществляться всякий час нашей жизни. Поэтому также и экзистенциально связанные друг с другом люди состоят в оформленных отношениях обихода. Эти формы обеспечивают сохранение их общности в те времена, когда коммуникация ослабевает.

Формы общительности, в их особенной образованности, суть *исторически определенные* формы, в воспитании они становятся нашей второй природой, но их только с большим трудом возможно сознательно заучивать и по желанию создавать в ситуации. Там, где они в качестве самоочевидного совместного достояния оказываются неудовлетворительными, или при переходе в другой культурный круг, – даже для того чтобы вообще обрести их, требуется усилие постоянного самовоспитания.

Поскольку вторая природа общительного обихода как воплощенная жизненная позиция возникает только благодаря пожизненному воспитанию в ограниченных кругах со специфическим самосознанием и специфическим понятием о чести, массовое же существование вновь угрожает ее сохранению, – всякая позиция подобного рода есть не только исторически определенная, но и изначально *аристократическая* установка. Действительно образовавшиеся отношения бывают поэтому обычно некоторой формой обихода при одновременном исключении всех не принадлежащих к этому кругу. Только отсюда они распространялись на целые народы, в то же время утрачивая первоначальную отчетливость.

Этот процесс *гуманизации;* – примеры его – китайские формы, рыцарские формы средневековья в их дальнейшем развитии и разветвлении вплоть до современного джентльмена, гуманистическая образованность Возрождения, – даже на высоких ступенях своих не следует смешивать с обретением экзистенции. Существенно каждый раз, что эти формы как таковые не вызывают к жизни обязательности, как верности, а только наличны на время и в сфере самого общественного авторитета. Тот, кому общество отказало в помощи, деклассированный, не существует более. Для него остаются

только формы холодной сдержанности. В пределах же общества личные неприязни и склонности, враждебность и дружба выносятся в среде этих форм на общественный уровень, как бы притупляются, так что они или снимаются (отсюда дисциплинированность и самообладание отношений вражды, в отличие от [тех же отношений у] черни), или же унижаются (отсюда глубокая оскорбленность друга, к которому я вдруг обращаюсь в общественных формах любезности). Эти отношения – объективные и внешние, их действительность есть придающий ценность результат образованности, в котором делается возможным мгновенная удовлетворенность как лишенное экзистенции самосознание (existenzloses Selbstbewußtsein), злоба же и оскорбление и стихийно-инстинктивное остаются скрытыми.

В то время как насквозь оформленными бывают только аристократические общества, общительность есть всюду, где вообще люди живут совместно. Всюду есть такие способы обихода, от которых не может уклониться ни один индивид. Сегодня, к примеру, светскими формами (Weltformen) стали: способы выражения вежливости и любезности; естественная открытость, которая, однако же, вправе и умалчивать обо всем; ни к чему не обязывающее выражение доверия без практических последствий; порядок и гибкость в обиходе; неупоминание о вещах, от которых легко могут произойти обиды; человечный без навязчивости такт; чувство меры во всяком поведении; в противоположность, скажем, таким бесформенностям: надменной манере, притязающей на личный авторитет; манере, дающей почувствовать, насколько другой для нас безразличен; изъявление недоверия, с которым, однако, люди фактически противостоят друг другу повсюду, если они чужды друг другу; бесцеремонности поведения на людях, как если бы, кроме нас, здесь никого больше не было. Но эти светские формы остаются поверхностными. Поскольку они бессодержательны, они годятся для обеспечения беспрепятственности в обиходе, но они не могут привести людей к коммуникации друг с другом.

Общительный обиход просто как таковой застревает в ситуации существования; но экзистенциальная коммуникация осуществляется там, куда не проникает никакое общество. Формы общительности преодолеваются, ибо релятивизируются, в ней. Решительно оформленное общество облегчает для индивида отвоевание для себя как возможной экзистенции пространства, необходимого свободе, которая для общества вовсе не имеет существования. Там же, где автономия общественной жизни не приведена в дисциплинированное развитие, поскольку осталась бездуховной, там и сущность экзистенции остается неясной.

Фактически переплетение общительности и коммуникации, социального Я и возможности самобытия повсюду настолько неразделимо, что *напряженность* между ними и борьба индивида *за* подлинную коммуникацию принадлежит к самой сущности общи-

тельного существования. Эта борьба ведется не за мое значение в обществе, но *за меня* передо мною самим. Моя роль и то мнение, которое имеют обо мне люди, навязываются мне принудительно, так что я осуществляю их также и в себе самом; тенденция такова, что я стану таким, каким меня ожидают; поэтому мне приходится всю жизнь вести борьбу за себя против этой тенденции, – борьбу, тождественную с борьбой за *экзистенциальную коммуникацию*. В ней заключены две *опасности*:

Пока я не только мирюсь с действующими в обществе правилами игры, но и с самоочевидностью бываю с другим также и перед самим собою тем, за что он меня считает, я оказываюсь вовлечен в дружественные тенденции и только в пограничных случаях замечаю тогда, что на самом деле лишен коммуникации. Но если я – оставаясь еще неуверенным в себе самом – уже опасаясь в инстинктивной светлости смешений коммуникации, не участвую в игре, не наполняю ее правил витальным теплом, то становлюсь для другого непонятен и ненавистен; смутное восприятие возможности своего самоутверждения из самостоятельного истока ожесточает ощущением моей готовности поставить все под сомнение в подлинной коммуникации. Теперь общество как существование всех или большинства имеет тенденцию *исключить меня* из своего состава. В своей борьбе за экзистенциальную коммуникацию я должен прервать общительную коммуникацию и стерпеть недружественные тенденции восприятия. Экзистенциальная коммуникация и общительная жизнь по правилам игры остаются враждебны друг другу до тех пор, пока исконная уверенность или благоразумие опытности не сумеет – не то чтобы примирить обе стороны, но исполнять формы социальности со знанием того, какое значение она имеет и с готовностью, в случае конфликта (и только в этом случае), разрушить ее. Это благоразумие, не могущее действовать по правилам, существует только из частной ситуации. Если конфликт становится заметен в отдельных людях, то недоверие общества к ним непреодолимо. Даже если в остальном я уступчив, любезен и готов идти навстречу другим, я подвергаюсь опасности, при всяком осязаемо чувствительном внутреннем самоутверждении, в котором я бываю не представителем других, но чуждым для них, считаться в их мнении притязательным и эгоистом.

Вторая опасность заключается *во мне самом*. Я уклоняюсь от борьбы, изолируясь и снаряжаясь с равнодушием ко всякому обществу, забывая в неистинном презрении к обществу, что я, экзистируя, являюсь себе самому только в объективности своего участия в обществе, в избрании призвания и роли. Из безъэкзистенциальности в пассивной преданности изливающимся на меня тенденциям общества я попадаю в безъэкзистенциальность пустой бессодержательной яйности. Эта отрицательная по отношению к обществу тенденция точно так же есть навязанная самость, как и положи-

тельная преданность обществу. Если я узнаю опытом, что я такой же человек, как и другой, со своими влечениями и тщеславиями, к которым и апеллирует общество, со здравым смыслом, на который оно рассчитывает, то я обретаю себя только благодаря тому, что я просветляю и в непрестанной борьбе преодолеваю эти тенденции, влекущие меня к безсамостной самости (selbstloses Selbst) и при этом отчуждающие меня от меня же самого. Упрямое замыкание от общества может на мгновение показаться восхождением, но в действительности оно есть слабость экзистенции, защищающейся от необходимости подтверждения себя в историчной чеканке, которую придают ее явлению конкретные ситуации и задачи. Возможная экзистенция исполняется через овладение взаимосвязями общительности и в диапазоне той духовной жизни, которая возникает для нее в этих взаимосвязях.

Если в благоприятных обстоятельствах нужно осуществить некоторое духовное богатство и исключительную по мере сферу власти в избранном обществе, то хотя всегда остается в силе тенденция, потерять себя в качестве виртуоза общительности, но существует также и другая тенденция, – именно в самых крайних напряжениях лишь усиленной здесь борьбы обрести неповторимую глубину и светлость экзистенции.

Между тем, если я оказываюсь на том пути, где я овладеваю миром как миром, теряя себя самого, то [это случается], может быть, в *превосходстве* нескончаемого опыта о мире: я ищу людей из удовольствия, какое получаю от индивидуальности, от многообразия характеров и судеб, из любопытства и жажды слушать. Отношение вспыхивает мимолетным огнем, но в конце я бросаю другого на произвол; теперь я знаю его, и моя жажда удовлетворена. – Если к некоторому индивиду я испытываю необычное почтение, если я хочу показаться и понравиться ему, то за этим следует фаза исключительных усилий, в которой я показываю себя с самой лучшей стороны, но в то мгновение, когда я полагаю, что покорил другого, – пустое сознание того, что он ценит меня. Ситуации такого рода кончаются атмосферой безразличия, показывающей самим отсутствием дальнейшего интереса, что и с самого начала здесь не было воли к коммуникации. Я, правда, вполне суверенен в процессе высасывания соков из другого и покорения его, но именно эта беззаботная суверенность изолирует меня, превращает мое духовное существование в отчаянную, ненасытную гонку и удерживает ихолированную самость замкнутой в самой себе.

3. Дискуссия. – Для предметного понимания ситуация есть речь друг с другом (Miteinandersprechen), в результате которой должно быть выяснено нечто истинное. В то время как в политических переговорах конечную цель составляет определенное волевое решение, предметная дискуссия направлена на понимание (Verständnis) или нахождение (Finden) некоторого значимого содержа-

ния. Нечто обретает отчетливость в тезисе и антитезисе, а затем – в доводах и контрдоводах.

Практическую цель имеют в виду еще при «совещании»: если несколько человек, при одинаковой цели и одинаковом умонастроении, хотят прояснить для себя средства. Если совещание обнаруживает, что цели вовсе не были теми же самыми, дискуссия тут же превращается в политические переговоры или углубляется до экзистенциальной коммуникации.

Теоретическая дискуссия хочет совершенно безличным образом уяснить некоторую убедительную достоверность. В ней проверяют и обеспечивают. Экзистенциальное соприкосновение дискутирующих ограничивается только доверием друг к другу людей, упражняющихся в самодисциплине чистой предметности, и общностью идей, исходя из которых имеют смысл и ценность исследуемые проблемы.

Дискуссия есть поэтому *средство подлинной коммуникации*, а еще не ее исполнение. Возможная экзистенция вступает в дискуссию, чтобы прояснить себе смысл своей веры и воли. Ни один из дискутирующих еще не знает, что, собственно, они имеют в виду; в своей дискуссии они пытаются достичь тех истоков, в которых они едины – или не едины, и которые, в форме явно высказанных принципов, только еще должны обрести отчетливость в ходе их дискуссии. Однако принципы сразу же становятся относительными для них; ни один принцип сам по себе не абсолютен, но каждый, как рациональный принцип, есть лишь предварительный конец. Теперь начинается новый ряд вопросов и попыток. Если сознание взаимного доверия в экзистенциальной связанности уже обрело достаточную силу из других источников, то эта форма дискуссии бывает путем к непрерывному философскому просветлению одного самобытия с другим самобытием. Именно самое решительное разногласие есть тогда не экзистенциальное разделение, но привязывающая людей друг к другу проблема.

Предпосылку всякой дискуссии, – как предметной, в которую не вовлечено самобытие, так и дискуссии, опирающейся на экзистенциальную возможность, – составляет действительное *присутствие* (Dabeisein) дискутирующих. Рациональная дискуссия как таковая имеет тенденцию проникаться *софизмами*, если она не остается в руках самого человека, который с ее помощью всерьез ищет соответствующий предмет или себя самого. Софистических смещений не происходит, только если честная с собой интеллектуальная совесть разрушит их в самом зачатке. Кто предоставляет другому распутывать свои софизмы, тот погубил для себя возможность экзистенциальной коммуникации. Софизмы подобны головам Гидры: стоит большого усилия уже уничтожение одного-единственного софизма, а на месте каждого уничтоженного вырастает целое множество новых. Они существуют не только как логические смещения, но

выступают и в виде смещения ценностей, чувств и направлений воли. Они завлекают нас в неразрешимую сеть и сразу же становятся средством для того, чтобы запутать другого, уговорить его и присвоить его себе. Только если возможная экзистенция в своем самобытии будет постоянно и бдительно беречь себя от софизмов, будет возможна подлинная коммуникация.

Таким образом, в то время как рациональная дискуссия сама по себе устремляется в нескончаемость и становится оттого пустой, она же как явление экзистенциальной коммуникации внутренне связна, потому что исполнена содержания. Слышащий уже предвосхищает во *встречающем понимании* (greift im *entgegenkommenden Verstehen* schon voraus), предвосхищает не одним лишь интеллектом, но потому, что здесь затрагиваются его субстанциальные побуждения, на основе которых он сразу же постигает существенное. То, чего не могло бы достичь самое обстоятельное развитие мысли, его духовная светлость обретает в одно мгновение. Только благодаря этому дискуссия получает четкие границы и необходимость.

Дискуссия живет только в *диалоге* (Wechselrede): ее нет ни в одностороннем внушении другому, уже не понимающем никакого ответа, а слышащем его, скорее, только как побуждение к дальнейшим речам, ни в отказе отвечать собеседнику. Кто склонен к монологам, односторонне забрасывающим другого речами, тот обычно и молчит неистинно. Язык становится творческим только в движении между прислушивающимся пониманием и отвечающим мышлением. Всякая привязанность к плану в диалоге ограничивает готовность слышать; если же мы отдаемся на произвол случайной интуиции, то попадаем в хаос, разрушающий ход диалога. Есть поэтому специфическая коммуникативная совесть, как владение навязывающимся мне высказывающимся собеседником, как и в самодисциплинированном поиске краткости и выразительности. При обоюдном старании об этой существенности сообщения в диалоге возникают действительные последствия речи, в которой один увеличивает ясность у другого, потому что подхватывает ее. Есть неповторимое удовлетворение в этом движении коммуникативной дискуссии. Обычное здесь уклонение – это поочередное выслушивание произвольной болтовни другого, лишенной содержания и направления, или речи, проходящие мимо друг друга (Aneinandervorbeireden), при котором хорошо чувствует себя тот, кто сейчас имеет слово.

4. Политический обиход. – В жизни неустранима ситуация, когда я и другой – возможные противники в борьбе за жизненное пространство или возможные партнеры для совместного осуществления осязаемых целей. В ситуации политического обихода оба желают достичь чего-то: чего-то отдельного сейчас, неопределенно многого с течением времени. Поскольку волевое решение другого

составляет условие успеха нашего собственного хотения, я прилагаю старание для того, чтобы или определить в свою пользу это решение, или ослабить его в его последствиях.

Из столкновения жизненных интересов экзистенции не следует, чтобы политическая среда необходимо должна была быть неправдивой. Но в той мере, в какой из-за власти правда решается для меня и моего противника не одновременно, сама политическая среда становится неправдивой. Или оба противника становятся неправдивыми, потому что они не хотят ничего, кроме власти, или же один из противников, который хочет также и истины, делается бессильным перед другим, если сама истина не может быть в то же самое время властью. Поскольку существование, как таковое, безразлично к истине, жизненные интересы как таковые не истинны в своем самообнаружении и борьбе, и поскольку каждый как существование находится в столкновении с существованием, то я, если хочу существования, вынужден овладеть политической действительностью и вступить в среду неправды. В неверном свете между бытием и кажимостью задача возможной экзистенции в жизни состоит в том, чтобы найти путь подлинного осуществления человеческого бытия также и на уровне, где борются между собою жизненные интересы.

Там, где политический обиход есть средство истинного осуществления бытия, а кроме того, и искусство, владеть которым я не перестаю, я пребываю в этом обиходе, оставаясь собой самим. Здесь человек выступает в решающее мгновение как именно он сам, как бы делает себя, в качестве экзистирующего, политическим фактором, рискуя связать политику с экзистенцией. Тогда политический обиход бывает проникнут и даже разбит неким чуждым ему побуждением, хотя он и должен остаться послушным своим собственным законам; это – крайнее напряжение явления возможной экзистенции в существовании. Неустранимый политический обиход, обремененный неизбежной виной неправды, привязан отныне к бытию трансценденции; в нем оказывается сохранена экзистенциальная готовность к некоторому, обращенному к основе всякой человеческой жизни коммуникативному поведению, которое, правда, в своей утопической идеальности уничтожило бы политический обиход вообще, но во временном существовании возможно только сквозь (durch... hindurch) сам этот политический обиход, остающийся в силе как требование ситуации.

В то время как экзистенциальная коммуникация с презрением отвергает всякое применение средств, власти и обмана, политический обиход требует *специфических средств ведения борьбы и введения в заблуждение*, которые всякий раз грозят подавить возможную экзистенцию в самом ее становлении (Wirklichwerden):

Интеллектуальная аргументация, в которой все можно обосновать и опровергнуть, стоит на службе интересов; искусство за-

ключается в том, чтобы софистически принудить к признанию того, чего невозможно немедленно опровергнуть. Если не удается поймать противника в сети аргументации и тем фальшиво убедить его, то нескончаемость смещения точки зрения, изыскания новых возможностей, переноса на другие примеры, которые должны быть решающими, выглядит в споре как усталость бойца; остается только вопрос, кто выдержит дольше.

При *переговорах* – все равно, мы ли обладаем перевесом сил, или же он принадлежит другому – по форме неизменно обращают внимание на суждение другого. Есть неписаные законы о том, как полагается действовать, чтобы другой оставался в хорошем расположении духа. Форму высказывания по возможности избирают вопросительную и гипотетическую, положительное должен сказать другой. Тогда он или определится во мнении вопреки собственной выгоде, или же мы сможем возмутиться сказанным; все зависит от того, какой это производит эффект. Искусство состоит в том, чтобы соединять величайшую предупредительность к другому с молчаливым настоянием на собственной, не заявленной гласно цели. Мы высказываем интенсивное понимание особого положения другого; мы обстоятельно обсуждаем это положение, сами тем самым лучше знакомимся с ним, и носим маску величайшей услужливости. Чтобы выразить эту свою услужливость в мнимой уступчивости, нужна только подвижность в переговорах. Упрямая настойчивость чаще всего бывает ошибкой в обхождении с другим. Если мы находим все новые и новые предложения и компромиссы, – которые фактически, может быть, меняют немногое, но все же безусловно должны произвести впечатление этой перемены, – это создает атмосферу предупредительности. В ней, пока обиход сторон остается политическим обиходом, решающее слово остается безоговорочно за нашей собственной волей. Подвижность как таковая, будучи поначалу только средством приспособления и вежливости, служит нашей собственной выгоде: в создании и использовании новых ситуаций, в задействовании невысказанного, тем, что мы неприметно ставим другого в положение того, кто неправ и чья вина неожиданно делается затем очевидной.

При всякой борьбе за существование есть *зрители*: другое существование, участвующее в борьбе в силу собственных интересов и, возможно, готовое содействовать в ней. Поскольку, далее, борющееся существование не хотело бы понимать *себя самого* только как таковое, но хотело бы знать себя обоснованным как право, – некоторое *общественное мнение* составляет фактор, существенно учитываемый в политическом обиходе. Жизнью невозможно долгое время управлять только при помощи грубого насилия; то, что одерживает верх, должно также и оправдать себя и создать некий образ себя самого. Поэтому в политической аргументации апеллируют к тому, что люди вообще считают имеющим силу, к самоочевидному,

подобающему, пристойному, моральному, доступному для разумения каждого. Патетика человеческого как посредственного (Durchschnittliches) избавляет от бремени дальнейшего обоснования, ибо можно уверенно ожидать, что никто не осмелится возражать на это, если только оппонент не настолько искусен, что сумеет пустить в ход против этого довода еще более убедительную очевидность.

В политическом обиходе подлинно решающее, – цели и интересы, – в каждой ситуации по-своему, скрывают. В напряжении, возникающем между безусловностью воли к успеху и невозможностью правдивости, экзистенция может взять на себя *вину за неправду* на службе существованию, хотя его экзистенциальная возможность никогда и не может освящать собою применяемых средств. Страдание от этой вины делает раздвоение, для сознания экзистенции, неодолимым. Поэтому кажется, будто при личных встречах политических деятелей сами приличия требуют от них не соприкасаться друг с другом как экзистенции; ибо речь идет о жизненных интересах; не следует становиться существенными, если дело идет о политике.

Всякий человек вступает в политический обиход, который есть не только форма действий государства, но и ситуация для всякого человеческого существования. Те формы, в каких являет себя этот обиход в частном общении интересов и в каких он являет себя в целом, взаимно объясняют и просветляют друг друга.

Если бы форма политического обихода была единственной господствующей формой, то возможность экзистенциальной коммуникации была бы уничтожена. Экзистенция прикасается к экзистенции только там, где разбито и оставлено общение людей как борьба *врагов*, борющихся один с другим за свое существование. Но абсолютизация форм политического обихода вплоть до мелочей повседневности, и даже вплоть до обхождения с самим собою – это искушение, желающее сделать возможным совместную жизнь в относительном покое, в котором ничто не выносится открыто на действительное решение. В таком случае решения следуют из коварных в молчании совершающихся процессов, в которых уже не соприкасаются между собою экзистенции. Политический обиход, если его превращают в форму жизни, вынуждает возможную экзистенцию совершенно исчезнуть под его покровом. Остаются витальные жизненные побуждение под прикрытием успокоенного и упорядоченного существования. Каждый имеет значение на началах обоюдности, а отнюдь не как он сам. Нет ни почтения, ни любви, а только форма упорядоченных, объективных соотношений власти и ранга. В сущности, господствует презрение к себе, а втайне – презрение ко всем другим. Уважение здесь питают только к власти, к авторитету в общественном мнении, к деньгам и успеху. Возмущение прорывается лишь там, где нарушается покой взаимной иллюзии посреди всеобщего замирения, где кто-нибудь говорит то, что есть, и называет вещи их несвященными именами.

Поэтому в отдельном человеке абсолютизация политического обихода бывает выражением его экзистенциальной беспочвенности. Если его внутренняя пустота встречается с пустотой другого, здесь образуются примечательные отношения солидарности в безъэкзистенциальности. Люди, подходящие друг другу по характеру, в силу общих интересов, ситуаций и в общей ненависти питают доверие к взаимности, которому, однако, всегда сопутствует недоверие и которое думает о возможности предательства. Эта позиция может в таком случае сделаться их сущностью настолько, что и с самими собой они станут обходиться политически, если находят перед собою инстинктивную уверенность сокрытия, ловких поправок, определяющей цели софистической аргументации. Если же, наконец, форма политического обихода как порядок существования будет однажды разрушена, то разрушают ее уже не для возможности экзистенциальной коммуникации, а – или для безропотного самоотречения, *или же для одного лишь бесстыдства светосуществования* (Unverschämtheit des Eigendaseins).

Значение возможности экзистенциальной коммуникации для философствования

1. Избежание (Meiden) гармонистического миропонимания как предпосылка подлинной коммуникации. – Страдание от того, что коммуникация никогда не бывает осуществленной достаточно полно, а тем самым и воля к самобытию в открывающей коммуникации (in offenbarender Kommunikation), зависит от изначального миросозерцания, которое никак не может быть гармоническим.

Если я, в *покое некоторого объемлющего целого*, как лицо с другими лицами есмь упорядоченное этим целым бытие-вместе (Gemeinsamsein) в симпатиях, сообщениях и поступках, то я существую все-таки без раскрывающего самобытие процесса проблематизации; это некоторая изначально неподвижная общность, поддерживаемая величием и красотой этого прозрачного целого. Только там, где у меня нет этой защищенности, я переживаю подлинный стимул к коммуникации. И тогда у меня остается, как действительность, в которой и эта гармония целого, как шифр бытия, только и может стать отчетливо заметной, только откровение себя (Offenbarwerden) во взаимно обосновывающем и удерживающем друг друга экзистировании. Если я заранее знаю, что все в конечном счете хорошо, то мне нужно только удостовериться в этом, и от меня при этом ничего не зависит. Только если субстанция недоступна и сомнительна для некоторого знания, я борюсь за ее осуществление в явлении для меня на путях самостановления посредством коммуникации.

Но если я *изолирую* сознание того, что дело еще зависит и от меня, в том смысле, что для меня все зависит только от меня одно-

го, то я действую только согласно нравственным законам в уверенном знании правды, как если бы человек мог *для одного себя* быть *истиной* и творить истину. Если в таком случае я верю, что эта нравственная деятельность из одного лишь умонастроения и без оглядки на действительный успех имеет метафизически только добрые последствия, то я даже в своей изолированности уже кажусь себе принадлежащим к подлинному бытию, если поступаю справедливо. Мое нравственное поведение, как только нравственное, уже доставляет мне внутренний покой; коммуникация не является тогда решающе важной, ибо истина, аналогично мистическому unio[1], присутствует в этическом одиночестве автономной самости. Эта вера как гармонистическая вера на моральном основании есть фактически некоторая функция самозамыкания. Пограничные ситуации при этом скрыты. Только в них, разрывающих всякое замыкающееся в себе бытие и тем самым показывающих нам проблематичность всего, что нам вообще известно, обусловливает себя безусловная активность, которая обращается от самости к другой самости. В этой активности ищут того, что приносит удостоверенность экзистенции, на основе которой становится возможно устремить взгляд в трансценденцию, которая, если она есть предполагаемое знание или вера, не допускает состояться коммуникации, а тем самым и возможной экзистенции.

Коммуникация есть решающий исток для человека, только если *окончательного* сознания безопасной защищенности в лишенных самости объективностях: в авторитете государства и церкви, в объективной метафизике, в имеющем признанную силу нравственном порядке жизни, в онтологическом знании о бытии, – у него *нет*. Эту защищенность могут давать мне подчиненные известным условиям формы существования моего знания и воления, в которых я живу, но они не останутся безусловными и утверждающими мою жизнь достоверностями, если не будут исторично укоренены в экзистенциальной коммуникации.

Но в этой коммуникации приходится вынести присущее существованию сознание бытия: то, что это существование не может само быть всем; то, что оно не может вступить в действительную коммуникацию со всеми; то, что оно принуждено находиться в отношениях без коммуникации.

Кроме того, если человек с человеком находятся в подлинной коммуникации, здесь не может быть никакой *окончательной* истины как философской системы; ибо даже и система истины впервые обретается только через процесс в самостановлении, и может осуществиться только в трансцендирующей мысли в конце дней, в котором снимаются и время, и процесс.

[1] Таинственный союз (лат.).

Было бы, однако, абсурдно, если бы мы захотели предоставить объективную защищенность и экзистенциальную коммуникацию, которая избегает для себя любого гармонистического миропонимания, *на выбор* самости, как две возможности, или захотели бы потребовать одной из них и доказать ее как истинную. Эта альтернатива не имеет силы. Ибо если я мыслю эту альтернативу, то я уже поставил одно в зависимость от другого как условия; фактически я вижу перед собою не два пути в их действительности на одном и том же уровне, но *как только я желаю прояснить себе такую альтернативу*, я уже *иду по одному из путей*. Каждый из путей есть риск для вечности; на каждом может встретиться обманчивая самодостоверность в окаменении жизни, на каждом – и восхождение сознания к движению в истине. Нужно только требовать, чтобы мы подошли к краю бездны, у которого не принимается решение в форме суждения о наличествующей истине, но избирается мотив для образа жизни (Impuls der Lebensführung). Ничтожна бывает только невнятная половинчатость, выбирающая все и не выбирающая ничего. В выборе, совершаемом в живом мышлении, а не в интеллектуальной альтернативе, неизбежно бывает решено также и то, что я по-настоящему осознаю только тот исток, который *обретаю в* этом *выборе*; понимая его, я в то же время прикасаюсь к его основе как непонятному, тогда как другого я понимаю только в явлении, а не как его самого в его возможном истоке. Но воля к коммуникации должна остаться также волей к *коммуникации с* этим другим, как *чужим*. Я хотел бы вопрошать, слушать и требовать перед его лицом: убеди меня и пересели меня в свой мир, или признай неправду своего способа самопонимания. Правда, для меня, к примеру, столь же невозможно поистине увидеть всех других, как невозможно и то, чтобы все они меня видели. Но эта невозможность не дает мне покоя. Я не могу примириться с ней как с данностью, но я хотел бы получать всякую проблематизацию из своей воли к истине, и того, кто, как я думаю, связан неистинным образом, я хотел бы пробудить, исходя из его собственной свободы. Всякое умонастроение, избегающее такой проблематизации, – если, скажем, некоторый авторитет запретил бы вступать в диспуты с теми, кто для этого авторитета считается еретиком, – в самом подобном запрете зримо явило бы на себе клеймо неправды.

2. Возможное отрицание коммуникации. – То, что изначальную готовность экзистенции к коммуникации мы можем выразить как философскую предпосылку, имеет следствием то, что эту предпосылку возможно также отрицать или перетолковывать.

а) Можно сказать: философия экзистенции распространяет лишенный ясной позиции и бездоказательный *субъективизм*; эта философия есть претенциозное превознесение собственной личности, помешанный на себе индивидуализм; безродный человек в отчаянной самоизоляции выстраивает себе фантастически-иллюзорную

коммуникацию, которой на самом деле вовсе не существует; спутывая все на свете, он делает сам себя богом.

Подобного рода критика в самом деле справедлива по отношению к *возможным уклонениям*. В этой критике допускают смешение возможной экзистенции и эмпирического лица, – смешение, которое происходит также и там, где я хотел бы при помощи идей философии экзистенции оправдать что-нибудь в своем существовании. Экзистенция существует только как самодостоверная коммуникация, ибо только в ней я снимаю свою изолированность и обретаю *исток, не допускающий дальнейшего обоснования* (Existenz gibt es nur als selbstgewisse Kommunikation, in der allein ich meine Isolierung aufhebe und den Ursprung gewinne, der sich nicht mehr begründen läßt).

Но тот, кто не выходит навстречу из собственной возможной экзистенции, по необходимости должен будет признать подобные критические выражения заслуживающими уважения. Для философии экзистенции эти возражения составляют проникающий до самого корня знак вопроса. Правда, там, где эта философия бывает действительной, они вовсе не затрагивают ее сколько-нибудь всерьез, будучи чуждыми ей; однако эта критика становится опасной там, где философию экзистенции принимают *как знание* в объективных *формулах*, а не как возможность призыва.

Но в *философском трансцендировании* смысл дискуссии, по сравнению с тем, какой она имела в применении к предметному знанию, изменяется; дискуссия движется здесь в среде обоснований за пределы всякого вообще обоснования. Согласие существует здесь лишь как ответ и в движении нашего собственного трансцендирования. Как опровержения некоторой философии экзистенции, так и ее понятийные закрепления допускают здесь ту первую неправду, что изымают положения из их контекста и мыслят их сугубо предметно и рассудочно (gegenständlich und verstandesgemäß). То, что философская истина высказывает себя во всеобщей форме,– это неизбежно, – но истина этого всеобщего не существует сама для себя. Хотя она не есть относительная истина в смысле ничтожности, ее объективное мыслительное явление все же относительно. Поскольку бытие не абсолютно как нечто всеобщее, но всеобщее действите́льно лишь в нем; поскольку оно не может быть замкнуто в себе самом как обозримый объект, но разорвано в себе; поскольку, далее, наш предельный исток есть возможная экзистенция, а эта последняя живет только как экзистенция с экзистенциями, и сама никогда не есть целое, – по этим причинам не может быть абсолютной истины как объективной, и все объективное необходимо должно становиться относительным. В то время как логически убедительная дискуссия может касаться только всеобщего, философская истина может высветляться для себя только, трансцендируя за предел всеобщего из истока экзистенции в коммуникации. А потому

не *может быть смысла* в попытках логически опровергнуть выслушанные нами возражения как таковые. Следует спросить только, убеждает ли меня действительность возможной экзистенции во мне самом, что эти возражения истинны, или же они вовсе не затрагивают того, к чему устремлено всякое просветляющее экзистенцию мышление.

б) Мыслимо другое отрицание коммуникации, говорящее так: Человек, в конце концов, есть ведь только он сам. Обрести *человечность* (Humanitas) – значит только: заключить в себе богатство мира. В действительности человек как монада не имеет окон. Коммуникация, собственно говоря, невозможна, потому что человек не может *выйти из пределов самого себя* (*nicht aus sich heraus* könne); он для другого и другой для него остаются, по существу, чужим и загадкой. Коммуникация есть-де не что иное, как наша собственная широта, полнота мира во мне самом. В конечном счете все есть для меня только образ, ничто не может глубоко потрясти меня, но я остаюсь заключенным в себе самом. Я могу стремиться только к этой широте своего самобытия как бытия-мира, а не к коммуникации, которой вовсе не существует.

Здесь опровержение возражения также логически невозможно, поскольку речь идет не о знании, но о просветляющих себя самое – в тезисе и антитезисе – актах возможной свободы. Кто говорит таким образом, тот в мгновение своей речи отрицает свою готовность к коммуникации. Противоположность богатства и бедности жизненных содержаний есть противоположность совершенно *иного рода*, чем антитеза открытости и замкнутости самобытия. Я совершаю коммуникацию с другим именно там, где он *не* становится для меня простым образом, он всецело остается самим собой и я тоже остаюсь самим собою, никто из нас не превращается в другого, и все же каждый знает, что в этом акте он подлинно приходит к себе самому.

в) Отрицание коммуникации может принять ту прохладную форму, когда мы нетактично спрашиваем, что она такое и как возможно ее достичь. Мы желаем услышать в немногих словах, о чем здесь идет речь и что надлежит делать. Если на этот вопрос мы не получаем ясного ответа, ведущего к определенным поступкам и образу поведения, то коммуникация, «очевидно», есть ничто. Человеку нужны задачи, а не болтовня. Важно только одно: указывать задачи и решать задачи. Но понимать других, это, мол, отнюдь не есть моя задача.

Тот, кто спрашивает и говорит так, *действует* еще не как возможная экзистенция, но *как сознание вообще некоторого витального существования*. Ибо сознание вообще, когда оно мыслит, хочет иметь перед глазами бытие, как предмет; а когда оно действует, оно хочет осуществлять определимую цель согласно плану, допускающему перенос от одного деятеля к другому. Поэтому оно, со своей точки зрения, с полным правом обращает против всех про-

светляющих экзистенцию высказываний, уничтожающую констатацию, что в этих высказываниях будто бы ничего не говорится.

Однако, если человек, который как таковой есть возможная экзистенция, ведет себя только как сознание вообще, то он окончательным отрицанием уклоняется от внутреннего требования коммуникации. Вследствие того что он ставит себя на точку зрения объективности, все самобытное остается невидимо для него.

Принципиальное отрицание экзистенциальной коммуникации, если его подразумевают всерьез и если в него действительно верят, бывает выражением такого миросозерцания, с исповедниками которого следует общаться только на почве *осязаемых объективностей* или иррациональности *слепо-витального*.

Но *воля к коммуникации* означает знание о свободе: в явлении существования я есмь возможная экзистенция, которая может обрести свое бытие через откровение. Это – путь исполнения и условие всего остального.

В способе философствования идет молчаливая борьба за откровенность (der stille Kampf um Offenbarkeit). Для философствования из истока самостановления должен иметь силу специфический, необъективного порядка, критерий истины: *мысль является философски истинной в той мере, в которой акт ее мышления способствует коммуникации* (Philosophisch wahr ist ein Gedanke in dem Maße, als der Denkvollzug Kommunikation fördert). При отрицании этого критерия начинается самозамыкание истины в чистую, *отвлеченную* (losgelöste) объективность, и оказывается жертвой *софистики*. В свете этого критерия философствование овладевает истиной как *непригодной* объективностью в *общности* (*ungeeignete* Objektivität in *Gemeinschaft*).

3. Догматика и софистика. – Философия, которую как объективную мыслительную формацию ее творец или его ученик считает *правильной*, в корне своем *лишена коммуникации* (kommunikationslos). Ибо она *догматически* провозглашает наличную истину. Ее форма есть форма частной науки: надлежит изучать и прогрессивно находить истину, объективно значимую для каждого; эта истина сообщается в доказательстве и опровержении.

Поскольку, однако же, философия, в отличие от частных наук, направлена на целое бытия (auf das Ganze des Seins geht), она и сама также может быть только целиком – или не быть вовсе. Если бы, в этой форме бытия-целой, она как знание была раз навсегда истинна, то, философствуя в качестве изолированного индивида, я в самом деле принужден был бы познавать так, как познает исследователь, и у меня должна была бы иметься возможность обратить ко всякому разумному существу требование принять также и для себя то, что представляется мне очевидным (das mir Einsichtige auch für sich anzunehmen). Тот, кто обладал бы истиной в этой форме, обладал бы ею, словно бы будучи самим божеством, как

единственной истиной, исключающей другую истину, и тем самым считал бы сам *себя* единственным, познавшим истину. Другие еще не имеют истины; они должны принять ее от *него*, *последовать* ему – или остаться при неистинном. – Поскольку сознание бытия, присущее этому философу, привязано к рациональной всеобщезначимости его истины (а не к истине историчного шифра для него), сталкиваясь с отсутствием согласия других, он должен занять позицию, нерасположенную к подлинной коммуникации. У него могут быть только ученики и друзья, только противники, а не самобытные экзистенции, которые вступают с ним в борющуюся коммуникацию.

Способы ведения *философской дискуссии* ограничиваются на этой позиции безвредностью привычных и фиксированных объективностей в интеллектуальной игре. Но и здесь, в ответ на попытку пробиться к истокам сквозь все эти безобидности, вырастают формы дискуссии, выражающие сопротивление всякой открытости.

Техника нескончаемой рефлексии, которая не ищет коммуникации в диалоге, но хочет лишь оправдать собственное небытие, выдающее себя, однако, за бытие и желающее получить утверждение от другого, позволяет вести не подчиненный никакой верховной идее спор при помощи аргументов о чем-либо мнимо доступном знанию или знаемом, хотя в этом споре и не делается ни шагу вперед. Всякий раз имеют силу какие-нибудь рациональные формулы, и их вновь заменяют другие формулы; или же имеется некоторая понятийная аппаратура, объявляемая безусловно значимой и подлежащая особой защите во всех этих нескончаемых обсуждениях. Если затем этому тупому самоутверждению становится слишком отчетливо ясным требование открытости, – а именно, если эту аргументацию ставят в тупик, так что она должна устоять и действительно держать речь и ответ, то в ее распоряжении остаются только обрывающие диалог выражения, которые в контрастной противоположности до сих пор столь настойчивым, вынуждающим согласие другого речам почти неосознанно констатируют как нечто самоочевидное фактическое отсутствие воли к коммуникации. Такие обороты речи, как «я этого не понимаю», «не знаю, на что бы это нам было нужно», «это неинтересно», «мы слишком разные, чтобы понять друг друга», – это фиксации, которые в существенном философствовании всегда оказываются неправдой.

В отличие от этих грубых методов противления есть методы более утонченные, которые могут вводить нас в заблуждение, коль скоро проникнуть в их секрет непросто.

В философской дискуссии существо дела всегда соединено с лицом; ибо отвлеченная от лица дельность была бы простой правильностью, была бы всякий раз партикулярной и не была бы философией. Отстраняющий упрек в том, что я принимаем что-либо *на свой счет*, техника уклонения, есть нечто двусмысленное. Инстинктивное принятие чего-либо на личный счет в отношении к

своей эмпирической индивидуальности, выражающееся в эгоцентрической задетости, было бы в самом деле губительно (ruinös); но принятие на свой счет возможной экзистенции в отношении к бытию души в другом и в себе – это как раз и есть истина в философствовании. Кто *не* принимает сказанного на свой счет в этом смысле, тот не принимает личного участия в беседе. Отвод довода или благодушное умиротворение при помощи этого упрека могут быть правы в первом смысле, но так же точно может выражать и неистинное самозамыкание во втором смысле. В совместном философствовании (Symphilosophieren) личный момент, как совесть и критика, составляет неизменно созвучащий фон во всех предметах, образующих непосредственное содержание разговора.

Другая техника заключается в том, чтобы *не отвечать*, но *подвести* сказанное другим как простое содержание *под общее понятие*. Обладать как интеллектуальным достоянием всей полнотой рациональных формулировок из истории философии, – есть дело усердной восприимчивости, и при этом может оказаться утраченным всякое соприкосновение с истоком этих формулировок. Если же кто-нибудь в ходе взыскующего коммуникации разговора говорит что-то по исконно философским побуждениям, будет несложным и, казалось бы, логически совершенно очевидным маневром: поставить сказанное само по себе в его отвлеченности и зафиксировать его как определенную и уже известную философскую позицию. Другой подхватывает наше выражение, словно бы накалывает на булавку и укладывает его в одну из своих рубрик, отрывает его от личности, истока и ситуации, пока эта игра не станет заметной для другого. При подобном методе мы никогда не присутствуем в беседе сами, но разве только как понятийный аппарат (которым, правда, движут при этом личные в дурном смысле слова аффекты). Превращение философии в дело чисто рациональной вневременно наличной объективности делает возможным эту далекую от экзистенции несущественность и интеллектуально тренированное варварство.

Третий метод уклонения в философской совместности бытия – это сделавшаяся господствующей в течение XIX века *схематика мира*: множественность духовных *сфер* в их автономности. Только если все эти сферы суть средства, и если, в конечном счете, в каждой из сфер ответствую, с неким истинным содержанием, я сам, становится возможной подлинная коммуникация. Если же автономии сфер трактуются как что-то предельное, значимое *абсолютно*, то при помощи этих сфер коммуникация лишается смысла в *двух* отношениях. Автономии сохраняют характер своей значимости, субъективно проявляющийся как поочередное отрицание одной сферы каждой другой сферой, вследствие чего эти сферы воздвигаются как множество *перегородок*, препятствующих нам пробиться к подлинной истине в экзистенции. Или же перескакивание из одной сферы в другую тоже служит для уклонения, поскольку я, хотя и

ограничиваю свое бытие одной какой-нибудь сферой, но по произволу *меняю* эту сферу. Скажем, то, что только что было общественным, я вдруг принимаю как должностное или дружеское, или наоборот; то, что только что было этическим, трактую отныне как политическое, и вдруг, его же – как эстетическое. Я погружаюсь в одну сферу и покидаю ее вновь, как только дело получает серьезный оборот, я ускользаю и никогда не присутствую в беседе по-настоящему. Дело выглядит так, словно бы у меня было много душ, а самого меня в них не было.

4. Общность философствования. – Подлинная философская дискуссия – это совместное философствование, через которое экзистенции соприкасаются друг с другом и раскрывают себя в среде предметных содержаний. Но поскольку мы как люди побуждаемся к действию более страстями и пустым рассудком, чем присущей любовью и обдуманным разумом, философы издавна и справедливо признавали философское понимание зависящим от изначально-этической сущности индивидуальности (а не от особенной одаренности и отдельного навыка в логическом мастерстве). Они были убеждены в том, что истина в философском ее обличье не просто доступна для каждого человека. Философская дискуссия есть для них *достижение себя*, движущееся из уклонений к *открытости* (Offenbarkeit).

Существенная, выражающая бытие истина возникает только из коммуникации, к которой она привязана. В то время как в предметном исследовании наук личность настолько безразлична, что личная неприязнь совместима здесь с фактическим содействием предметной цели, – философская истина есть *функция* коммуникации с собой самим и с другим. Она есть истина, с которой я живу, и которую я не только мыслю; которую я убежденно осуществляю, а не только знаю; в которой я, в свою очередь, убеждаюсь путем ее осуществления, а не только при помощи одних лишь мыслительных возможностей. Она есть осознанность солидарности в рождающей и разворачивающей ее коммуникации. Поэтому истинная философия может явиться на свет только в *общности*. Отсутствие коммуникации у философа становится критерием неистинности его мышления. Внушающее благоговение одиночество великих философов не есть что-то такое, чего они сами хотели, их мысль есть могучий порыв устремления к коммуникации, которой они желают как подлинной коммуникации, а не в ее обманчивых суррогатах и предвосхищениях.

Общность философствования есть, на *первой ступени*, готовность слышать другого и доступность для того, что мы постигли как существенное; таким путем она открывает возможность удачно расслышать нечто, еще без содержательной солидарности. На второй ступени эта общность есть солидарность взаимного обязывания (die Solidarität des Sichaneinanderbindens) через непрерывность общего мышления; затем в опасном сомнении, как неотъемлемой

артикуляции доходящего до самой сути мышления, она становится истоком коммуникативной достоверности.

5. Последствия для формы философии. – Поскольку философская истина имеет свой исток и свою действительность в коммуникации, само собой напрашивается мысль считать *диалог*, в противоположность догматическому развитию, адекватной для философии формой сообщения. Если философия не имеет прочности как объективная формация мысли, если она истинна лишь там, где она вновь становится истоком в некоторой коммуникации, то для сообщения философии требуется не просто предметное понимание ее содержаний, но встречное движение и ответ, а тем самым – требуется усвоение и воплощение. И вот, могло бы показаться, будто объективирование коммуникации в диалоге как бы позволяет передать в сообщении всю философию: читателя приглашают к возможному участию в фактической экзистенциальной коммуникации, ставшей явлением в этом диалоге.

И однако же это не так. Диалог, как зафиксированный в языке диалог, так же точно, как и другая языковая формация философии, есть лишь форма сообщения для читателя. Диалог как произведение, поскольку он есть философский диалог, также требует себе восполнения и осуществления в воспринимающем человеке. Участие в экзистенциальной коммуникации других никогда не достигается простым пониманием, но только собственным новым осуществлением.

Но в таком случае экзистенциальная коммуникация не находит выражения уже в самом по себе диалоге как диалектической аргументации, ограничивающейся предметными проблемами. Поэтому диалоги Платона – не выражение коммуникации возможных экзистенций, но только выражение диалектической структуры мыслящего познавания. Правда, Платон знает, что истина проблескивает в добрый час только среди друзей, но невыразима ни в каком языковом произведении. «Пир» производит на нас как читателей такое впечатление, как будто он есть откровение подлинной коммуникации. Сомнительно, однако, чтобы у Платона встречалось то, что мы называем коммуникацией. Бодрому духом, привязанному к формам греку она кажется лежащей вне пределов того, что он осознал как бытие. – Еще в меньшей мере является выражением коммуникативного философствования искусственность диалога у Джордано Бруно, Шеллинга, Зольгера. Здесь не проявляется экзистенция в действительном соприкосновении с другой и не сохраняется подвижная диалектика более ранних, платоновских диалогов.

Будь диалог объективирующейся формой коммуникации, рациональное движение мысли в нем должно бы было стать только элементом явления некоторой коммуникации в действительных жизненных ситуациях. Это значит: диалог поэтического творения, представляющего нам личность в некоем мире и затем дающего ей высказываться и аргументировать в нем, был бы, предположим, фор-

мой проявления такого подлинно философского диалога. В этом диалоге беседа была бы не просто конечной формой сообщения, но выражением экзистенциального отношения между двумя людьми. Этот диалог был бы философским в той мере, в какой его содержанием действительно было бы настойчивое рациональное движение (а не только, как это чаще всего бывает в поэтических творениях, беседа как явление непосредственной коммуникации, ограниченной лишь-действительным и афористическими замечаниями), но прежде всего – в той мере, в какой в нем не встречается ни одного обособляющегося аргумента, но все мыслимое коренится в экзистенциальной действительности участвующих в диалоге личностей. С этой точки зрения романы Достоевского, прежде всего «Братья Карамазовы», представляют собою своеобразное философское произведение. С эстетической точки зрения они заключают в себе слишком много аргументации, с философской точки зрения – слишком много сугубой истории, вполне случайной и философски несущественной. Эта двоякая неудовлетворенность читателя не мешает им увлекать его философским содержанием, которое пронзительно-призывно высказывается здесь в связи с коммуникативной проблемой. У Шекспира в поворотных пунктах диалога мы находим философские положения, приобретающие весомость не только от самого своего отвлеченного содержания, но благодаря ситуации, моменту и участвующим в диалоге персонажам. Но едва ли где-нибудь еще, кроме «Карамазовых», мы найдем эту постоянную привязку философской беседы к реальным установкам и поступкам. И все-таки читатель не получает окончательного удовлетворения. Он переживает крах истинной идеи, которая ищет себе формы и не может найти ее. Скупые и незабываемые обороты речи у Шекспира, как косвенность на границе всякой возможности формообразования, философски захватывают нас глубже, чем – рационально куда более обстоятельные – диалоги Достоевского. Ибо самому глубокому в человеческой экзистенции не дано обрести форму.

Диалог может быть философски действенным. Но он не является адекватной формой для сообщения философии. Ибо невозможно философствованию в его целом сделаться предметом так же, как становятся им образы художника. Будь это возможно, диалог в самом деле был бы истинной формой философии, ибо философия возникает в коммуникации, осуществляется и удостоверяется в ней.

Если для философии не может оказаться достаточной ни догматическая форма как форма наук, ни диалогическая форма, как форма поэтических творений, то для нее, разумеется, *нельзя* назвать также никакой *другой* единственно истинной формы. Эта форма должна быть только такова, чтобы в ней удерживалось сознание *вопроса о сообщимости* как такового и чтобы поэтому в ней не утрачивалась коммуникация как исток и цель.

Удовлетворение от всякой сообщимости как таковой имеет силу еще для *сознания вообще*; чего нельзя сообщить, то для нас, поскольку мы есмы сознание вообще, все равно как бы вовсе не существует; уже из самой разумности нашего существования проистекает требование добиваться максимальной сообщимости; сообщимость – один из признаков истины. Но поскольку эта сообщимость относится к объективным вещным содержаниям, она по природе партикулярна и есть тем самым сразу же предмет некоторой частной науки. Философская мысль, однако, обращается на целое бытия; но это целое она улавливает лишь, *созидая* его. В то время как разумное сознание вообще познает то, что ему дано, философская мысль порождает в мыслящем как действительность то, чем он *овладевает*: эта действительность изначально есть экзистенциальная коммуникация, а мысль – созидающая общность сила для подлинно самосущих существ (die Gemeinschaft stiftende Kraft für eigentlich selbst seiende Wesen), в отличие от общностей, образуемых интересами, властями, авторитетами.

Если форма философствования должна служить осуществлению экзистенциальной коммуникации, то об этой форме можно сказать в *отрицательной форме*, что она не допускает завершимости как целое, что в ней остается тот излом, на котором неизменно требуется воплощение в действительность мышления, что она не только не фиксируется в одной форме, может, напротив того, изменяясь, принимать поочередно все возможные формы, потому что вынуждена вновь извлекать себя из всякого обличья. Положительно же форма философствования удовлетворяет требованию сообщимости, если дает осознать способы знания и достоверности, истину и мыслимость, методы: многомерность просветленности существования и экзистенции в существовании проясняется в *философской логике*, составляющей центр философствования, хотя она как таковая еще не высказывает никакого содержания самой соотнесенной с трансценденцией экзистенции. Этого содержания ищут *формы трансцендирования* тем, что они приводят мир в витающую неопределенность, взывают к экзистенции, заклинают трансценденцию, хотя ни одна из этих форм сама по себе и не могла бы стать покоем абсолютного знания. Поскольку философствование там, где оно достигает основы своей действительности, принуждено вновь покинуть определенные формы, оно сделает все формы, отстраняя их от себя, возможными обличиями своего коммуникативного осуществления, *но не отождествится ни с одной из них*.

Необъективируемая мера истины всякого философствования есть всякий раз просветленная и рожденная этим философствованием коммуникация. Основным вопросом становится вопрос: *какие мысли необходимы, чтобы стала возможной самая глубокая коммуникация*?

Если для меня разрушится все, что претендовало на значение и ценность, *останутся люди, с которыми я состою* или могу состоять *в коммуникации*, и только с ними останется то, что есть для меня подлинное бытие.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Историчность

Исток историчности
1. Историческое сознание и историчное сознание. – 2. Абсолютное бытие и историчность. – 3. Резюме.
Историчность как явление экзистенции
1. Историчность как единство существования и экзистенции. – 2. Историчность как единство необходимости и свободы. – 3. Историчность как единство времени и вечности. – 4. Непрерывность историчного.
Отграничение смысла историчности от объективирующих формул
1. Историчное в отличие от иррационального и индивидуального. – 2. Историчное в отличие от бытия-звеном в некотором целом. – 3. Метафизическое расширение историчности.
Осуществления
1. Верность. – 2. Теснота и широта историчной экзистенции. – 3. Повседневность. – 4. Аллегория.
Уклонения (Abgleitungen)
1. Покой в прочном. – 2. Самообожествление. – 3. Неистинное оправдание. – 4. Ни к чему не обязывающая историчность

Исток историчности

1. Историческое сознание и историчное сознание. – Историческим сознанием мы называем знание об истории. Но не как это знание о чем-то таком, что случилось, подобно тому как всегда и везде что-нибудь случается, но мы называем это знание историческим, только если оно постигает совершившееся как объективные предпосылки нашего существования в настоящем, и в то же время как нечто иное, которое, поскольку оно само было, было само по себе уникально и неповторимо. Это историческое сознание получает исполнение в исторических науках. Оно подтверждается во всеобъемлющей панорамной картине всемирной истории и в нашей – всегда лишь ограниченной – способности интерпретировать ныне существующее из его прошлого. И все же в историческом сознании мы всегда, зная и изучая, лишь противостоим случившемуся, рас-

сматривая его и вопрошая его о его причинах. Настоящее, поскольку оно становится объектом в этом сознании, тоже рассматривается так, как если бы оно уже совершилось. Кроме того, историческое сознание направлено на публичное, на социологическое и политическое, на учреждения и нравы, на произведения и влияния. Оно существует для меня не как для этого индивида, но для меня как частного случая нынешнего человека, или даже частного случая человека вообще, который лишь по случайности живет сегодня и который поэтому хотя и ограничен в своем знании *содержаниями* случившегося до сих пор, но не ограничен в *способе* знания. Я как индивид есмь в этом знании не я сам, но сознание вообще; я как знающий отделен от объекта, который я знаю.

Нечто иное представляет собою подлинно *историчное сознание*, в котором самость осознает свою историчность, в качестве которой она только и существует действительно. Это историчное сознание экзистенции должно быть изначально личным сознанием. В нем я сознаю себя в коммуникации с другим историчным самобытием: я как я сам привязан во времени к последовательности моих неповторимых ситуаций и данностей. Но в то время как историческое бытие объектов, в том виде, в каком я подразумеваю его в своем знании, исторически есть для меня, но не для себя самого, я в своем историчном бытии знаю себя самого как историчного для себя. Здесь бытие и знание неотделимо связаны друг с другом в самом истоке. То, что мы лишь впоследствии разделяем в своем мышлении: историчное бытие и это знание о нем, – экзистенциально есть одно и то же настолько, что одно не существует без другого: без знания, т.е. светлого овладения и присутствия (helles Ergreifen und Dabeisein), нет историчного бытия, а без историчной действительности нет знания. Разделив их, я сделал бы себя для себя самого знаемым объектом. То, что я теоретически знаю о себе, то как партикулярное и объективированное уже не есть более я сам. Как избранное и принятое оно вновь становится мною, будучи вплавлено в активный историчный процесс моего возможного экзистирования. Это тождество самости как знания в историчном сознании и самости как историчности в действительном становлении невозможно представить каким-либо непротиворечиво мыслимым образом: оно есть самое достоверное и светлое в экзистенции, но самое непостижимое для теории.

Только из этого историчного истока *историческое* впервые по-настоящему становится *историчным*. Без него оно имело бы только смысл произвольного ряда событий, соотнесенного с положительно или отрицательно оцениваемым существованием в настоящем. Однако мое теоретическое знание об истории (Historie) становится, также и за пределами всякой исторической науки, функцией возможной экзистенции, поскольку содержания и образы этого знания обращаются ко мне, говорят со мною, предъявляют мне требо-

вания или отвергают меня, а не просто наличествуют замкнуто сами по себе, как далекие образы, или, иначе говоря: поскольку они, будучи усвоены в философско-историчном сознании, становятся функцией вечно-настоящего в экзистировании. Но историчное сознание индивида подлинно исполняется, расширяясь в этом необозримом пространстве, лишь поскольку из него возникает действенное настоящее, и исполняется неистинно, поскольку оно остается только рассматриваемым образом (betrachtetes Bild). Только в историчном сознании историческое знание получает источник своего смысла. Исторические науки производят знание для того, чтобы оно снова стало элементом этого сознания. Всякое отстранение и выстраивание предметных рядов, всякое лишь объективное исследование причин и следствий есть только промежуточная стадия чистой теории. Свою силу оно доказывает по мере способности его результатов найти воплощение в подлинном историчном сознании экзистирующей в настоящем самости.

Историчное сознание – это светлость фактической историчности экзистенции в существовании.

2. Абсолютное бытие и историчность. – Если я пытаюсь *мыслить* бытие как абсолютное, то терплю неудачу в этом мышлении:

Либо я мыслю его как *трансценденцию.* Но поскольку трансценденция не есть ничто для меня, она, в том виде, какой она является мне, есть нечто особенное; мое мышление овладевает шифром трансценденции в мире, а не ею самой. Только в некоторой абстрактной, неисполнимой, всякий раз вновь снимающей саму себя мысли я могу не обинуясь утверждать абсолютное. И все же, даже если эта мысль в себе самой и остается пустой, но благодаря тому, что я вообще постигаю ее, мое существование может проясниться для меня как абсолютно ограниченное существование: ибо, сравнительно с мыслью о наличном абсолютном бытии, я не только ограничен как единичное существование, вне которого есть другое существование, но как данный себе самому, в то же время соотнесен с некоторым бытием, от которого я бесконечно зависим.

Либо же, преодолевая эту зависимость опытом активного самопорождения, я мыслю абсолютное бытие как себя в возможности своего *самобытия.* Коль скоро я способен противопоставлять себя трансценденции, мое бессилие уже не безгранично. Я могу перед лицом трансценденции сделать так, что существование будет зависеть и от меня самого, и я могу лишить себя этого существования. Я не только отличаю в существовании само это существование в его ограниченности от абсолютного бытия, которое я мыслил как трансценденцию, но я как существование отличаю это существование также от моего самобытия как абсолютного бытия, осуществление которого остается возможным. Я есмь для себя как обрамленный во время (eingeschränkt in die Zeit), принужденный вступать

в ситуации и задачи, прикованный к условиям, и все-таки я не могу мыслить себя абсолютно пребывающим во времени.

Бытие, как *отвлеченное* (*абсолютное*) *бытие*, будь то бытие трансценденции или же самобытия, недоступно для меня. Если я хочу осуществить его *в отличении* от существования, то теряю его. Мне приходится на собственном опыте увериться в том, что таким путем я лишь обесцениваю свое существование, словно бы оно есть нисхождение в некий худший мир; но что в то же время сознание моего бытия становится все беднее и беднее, пока не теряется в точечности ничто, поскольку не находит себя в каком-либо лучшем мире.

Только *в существовании* Я удостоверяюсь в себе самом и тем самым – в трансценденции. Данное, ситуация, задачи получают тот смысл, что каждое, в его частной *определенности* и *особенности*, становится *мною самим*. То, от чего я отличил себя, унижая его до значения простого существования, становится мною самим, как моим *явлением*. Только в явлении, а не вне его в некоем воображаемом, отвлеченном самобытии и некой абстрактной трансценденции, присутствует подлинное содержание моего существа. Это мое единство с моим существованием как явлением есть моя *историчность*, уяснение его – *историчное сознание*.

3. Резюме. – Я как существование есмь незаменимая телесная форма в пространстве ограниченных местных возможностей. Пределы мне полагает другое существование, с которым я, в свою очередь, соотнесен: я вожделею его и отталкиваю его, борюсь с ним и использую его, побеждаюсь им и бываю им уничтожен. Я появляюсь и исчезаю во времени, которое я проживаю в непрестанно подвижном беспокойстве. Я нахожу себя в мире неисчерпаемых возможностей, в котором я произвожу некоторый мир как свой собственный мир. В этом временном существовании я как возможная экзистенция есмь некое бытие в отличие от временного существования, поскольку оно есть лишь существование, тождественное ему, поскольку оно становится явлением меня самого, но в любом случае я – индивид, и действителен не только через себя самого; единство экзистенции и существования как явления в его историчности есть как таковое лишь постольку, поскольку самобытие в существовании предстоит своей трансценденции, абсолютность которой не может быть известна мне иначе, как только в шифре ее собственной историчности. Историчность для меня как временного существования есть единственный способ, которым доступно для меня абсолютное бытие.

Так то, что поначалу можно было мыслить как обрамленность моего конечного существования пределами, есть как явление как раз его возможное исполнение. То, что для мысли о некотором существовании, завершенном в виде «мира вообще», и для ненасытного влечения к жизни имело вид сплошного ограничения, стано-

вится единственной действительностью, неограниченной как возможность экзистенции, которая в этой действительности впервые удостоверяется в собственном бытии, взирая к своей трансценденции (im Blick auf ihre Transzendenz erst ihres Seins gewiß wird).

Таким образом, в историчности для меня выясняется двойственность моего сознания бытия, которое истинно только в составляющем ее единстве: Я есмь только как временное существование, а сам я не временен. Я знаю себя только как существование во времени, но так, что это существование становится лишь явлением моего вневременного самобытия.

Но парадоксальная двойственность историчного сознания налична только *для мышления*. Не мысля разделение, – без пути, – я не приду к светлости сознания. Объективное знание о временном существовании и призывающие мысли о своебытии самости говорят на разнородных уровнях о чем-то таком, что в экзистенциальном сознании *изначально едино*. Я и мое явление разделяются и отождествляются, смотря по тому, нахожусь ли я, когда мыслю, в пути, или же я в это мгновение пребываю у себя самого.

Историчность как явление экзистенции

1. Историчность как единство существования и экзистенции. – Единство историчного сознания способно в одно и то же время придавать существованию абсолютную весомость как охваченному самобытием и все-таки удерживать его как не более чем только существование «на весу» в состоянии релятивизации. Экзистенциально обеспокоенное существование предстает индивиду как *бесконечно важное* и взаимно признанное в подлинной коммуникации, и, однако же, в то же время предстает самому себе, перед лицом трансценденции, *подобным ничто*. Стояние в этой напряженности и есть историчность: в неповторимой временной действительности нам незаместимо предстает, как бы из своего основания, глубина подлинного бытия.

Если, поэтому, я искóнно знаю себя в историчном сознании как связанного в существовании, то все же я знаю себя в то же время как экзистенцию, возможную в этом существовании как явление.

Прикованный к существованию, я лишен экзистенции, если оно как *существование* становится для меня *абсолютным* в том смысле, что я более уже *не* знаю его как явление. Так бывает в состояниях, лишенных светлости историчного сознания, в которых человек уже теряет себя, если из своего особенного мира существования он переносится в другой такой мир; или если он не может свободно противостать некоторому окружению, в котором он пережил нечто решающе значимое, потому что, привязываясь к чувственным вещам, он предается им, как будто бы они и были всей его

жизнью. Даже и эти связи бывают экзистенциальными, если я допускаю и удерживаю их, но противостою им в то же время как существованию, которое не безусловно понуждает меня; они уже более не оковы для меня, если я, зная их, объемлю их; ибо тогда я освобождаю их *свободным присвоением* существования, как историчной определенности меня самого.

Здесь берет начало процесс, благодаря которому вырастает *иерархия* определенностей моего положения, моих возможностей в объективных условиях данностей, находимых в моих личных задатках и в тех людях, которые встречаются мне. Ибо в мире своего существования я отнюдь не повсюду присутствую с одинаковой безусловностью как самость (als ich selbst). Для меня остается только существенным то, что *где-либо* в явлении моей самости я *без* какой бы то ни было объективируемости *един* для себя с существованием как моей историчной определенностью. Где в каждом частном случае я смогу охватить безусловную точку в этом тождестве, – для этого нет никаких критериев; но в этом овладении экзистенция своей судьбой осуществляет свою собственную сущность.

Если бы она захотела удержать за собой свободу в абсолютном смысле, не избирать никакого существования как явления, – она вышла бы за пределы мира и упала бы в бездонность. Но только там, где я безусловно есмь нечто и безусловно творю нечто в существовании, я получаю откровение трансценденции, как *небытия мира*, и это бывает, только если я в то же время знаю это существование как явление. Всякое предательство трансценденции я прямо осознаю в форме *предательства известного явления существования*, и оно искупается утратой экзистенции. Мы достигли бы уничтожения экзистенции, если бы у нас осталось одно лишь существование на одном и том же уровне существенной ничтожности, – существование, в котором я уже не имею достоверности какой бы то ни было трансценденции, потому что для меня уже нет ничего безусловного.

Следовательно, в историчном сознании единство существования и экзистенции изначально осуществлено таким образом, что *фактическая* связанность избрана экзистенцией как *собственная*. В исторично-особенном я из собственной свободы тождествен с этим особенным, между тем как в этом же мне дана в то же время возможность не-отождествления с ним.

Мы не существуем без являющейся предметности. Но если мы полагаем эту предметность абсолютной, полагаем ее иначе, нежели как она есть в историчном мгновении и определенной ситуации, то мы фиксируем свою экзистенцию к чему-то всеобщим образом истинному, вневременно и недействительно наличному, ввиду которого мы сами становимся безразличны не только как существование, но и как экзистирующие. Если, однако, мы превращаем, в свою очередь, всякую предметность в явлении в чистое сущест-

вование в его частных обусловленностях, то мы теряем экзистенцию, потому что теряем безусловность, а с нею теряем и всякий исток. Концентрируя безусловность на исторично-конкретном настоящем, мы оставляем единственно *истинной* эту безусловность. Истина, которую обретает для себя здесь экзистенция, приходя к своей самости, есть только в явлении, но явление как таковое, поскольку мы мыслим и удерживаем его объективно, не есть эта истина; оно было ею потому лишь, что в нем была в то же время трансценденция. Но трансценденция исторична, а не всеобща, как это объективное явление, как бы и где бы оно ни случилось снова.

Поэтому в историчном самостановлении не достигается какое-либо высказываемо-наличное обладание, но осуществляется экзистенция, которая, будучи как существование в свой черед поставлена под вопрос и подвержена соблазнам, пока она является, постоянно рискует утонуть в ничто. Величайшая иллюзия возникает именно в том безусловном месте, где явления абсолютны в своей историчной ситуации и где они затем как сугубые явления могут быть зафиксированы в длящемся времени как пустые оболочки. Нужно только снова *релятивировать* все являющееся из абсолютных истоков историчного самостановления. Никаким явлением мы не вправе удовольствоваться как чем-то пребывающим, чем-то делающимся для нас общезначимым, и, однако, пока мы экзистируем, мы всякий раз вынуждены быть абсолютно тождественными с некоторым явлением.

Этой экзистенциально-историчной истине соответствует формальная неизбежность мышления: невозможно довольствоваться *какой-либо точкой зрения*, как высказанной объективно-*значимо*, и все же, если только мы вообще мыслим, мы во всякое мгновение вынуждены занимать *некоторую точку зрения*. Однако в то время как совокупность *мыслительных точек зрения* можно попытаться представить и постичь в формальном отношении в учении о категориях и о методе, *историчные* точки зрения представляют собою *шаги свободы*, в которой совершается становление экзистенции; невозможно ни обозреть их в общей системе, ни дать сравнительную оценку их по началу и концу, истоку и цели, или теоретически их предвидеть. Как экзистенциальные шаги они суть истина, получающая свою достоверность в коммуникации и в отношении к трансценденции, а не такая истина, которую можно знать теоретически и всеобщим образом.

2. Историчность как единство необходимости и свободы. – В историческом сознании я, сквозь данные случаи необходимого, вижу обусловленные ситуации как возможности свободы. Дело уже решено, я нахожусь в решенном (ich stehe in dem Entschiedenen darin), и в то же время я всю свою жизнь еще должен принимать решения. В решенном я являюсь себе как неотменимо определенный, в возможности собственного решения я являюсь

себе как изначально свободный. Если я смотрю на данности, то я всецело связан; если же я смотрю на свободу, то даже сами окончательные решения окончательны лишь в том виде, в каком я сейчас вижу их: правда, я не могу отменить их силою новых решений, но могу направить их в их внутреннем значении, потому что их возможно одушевить еще неведомым прежде смыслом; кажется, что они все еще исполнены возможностей. Я могу раскинуть надо всем сеть необходимости и почитать себя как сущего таким образом, без изъятия связанным. И я могу распространить на все свободу и снабдить всякую окончательность неким ореолом возможности. Знающее принятие на себя того, что по видимости лишь данность, превращает это, прежде лишь данное, нечто в нечто собственное.

Экзистенция *не* может без посредств являться в существовании. Не будь сопротивления вещества, она так же точно не могла бы осуществиться, как птица не могла бы летать в безвоздушном пространстве; лишенная существования, она изничтожалась бы в огне своей основы. Связанность – это ее временно-историчное явление, в котором каждый раз есть данные и приобретенные необходимости, которые не приходится каждое мгновение ставить под вопрос.

Как *абсолютная необходимость* чисто объективно данных вещей, так и *лишенная сопротивления свобода* снимаются в *историчном* сознании, достигая изначального пребывания в своем основании (In-seinem-Grunde-Stehen), осуществляемого подлинным самобытием.

Если я, экзистируя, обладаю достоверностью себя самого, то я являюсь себе не только как эмпирически данный. Скорее, мое бытие является мне тогда как возможность выбора и решения. Но в своем свободном истоке я остаюсь историчным, потому что никогда не могу начать *с самого начала.* Я пребываю в последовательностях решений, которые лежат далеко за гранью моей собственной сознательной активности, до начала моей жизни, и уводят в основание существования, которого я в своем знании никогда не достигаю. Я привязан к этому основанию. Если я в своей историчности обретаю самое ясное сознание свободы, то мне в конце концов становится очевидно, что и *существование вообще* не решено окончательно, но еще решается сейчас. Хотя в ограниченном сознании свободы, присущем моему существованию, в мире, который представляется в своем бытии окончательным, я бываю свободным для себя лишь относительно в некоторых узких границах. Но *объемлющее* историчное сознание, в котором никакая данность не остается лишенной свободы, и никакая свобода не лишена данности, составляет основу моего почтения к действительности как действительности и в то же время моей безграничной готовности просвечивать все действительное лучом возможности. Это сознание знает себя в той основе существования, в привязанности к которой сво-

бода только и обладает истиной; и оно отвергает всякую неисторичную утопию, развертываемую вне времени из мнимой всеобщим образом значимой правильности. Историчное сознание держится поблизости от действительного, потому что оно как необходимость свободно сохраняет свои подлинные корни, из которых, действуя в мире, оно черпает смысл и содержание своей деятельности.

3. Историчность как единство времени и вечности. – Экзистенция не есть ни безвременность, ни временность как таковая, но – одно в другом, и никак не одно без другого.

Экзистирование есть углубление *мгновения*, так что временное *настоящее* есть *исполнение* (zeitliche Gegenwart Erfüllung ist), которое, неся в себе прошедшее и будущее, не уклоняется ни к будущему, ни к прошедшему: оно не клонится к *будущему*, как если бы настоящее было только переходом (Durchgang) и ступенью на службе у чего-то будущего (это соотношение имело бы смысл только применительно к определенным работам и партикулярным целям, когда цель и путь к ней как нечто целое укладываются в охватывающее их единство экзистирования); оно не клонится к *прошедшему*, как если бы смыслом моей жизни было только хранение и повторение прошедшего совершенства (это соотношение имеет свой истинный смысл как пробуждение и усвоение, однако не так, чтобы им могла исчерпываться целая жизнь самобытия, существующего из собственного истока).

Мгновение как тождество временности и безвременнности есть углубление фактического мгновения до *вечного настоящего* (ewige Gegenwart). В историчном сознании я осознаю в единстве *исчезновение* сущего как явления и *вечное бытие* через посредство этого явления: не так, будто бы некая лишенная времени значимость случайно схватывается мною сейчас, и, может быть, в таком же точно виде – в произвольное другое время, так что временность и безвременность пребывают раздельно, рядом друг с другом, – но так, что исполненная однажды временная особенность схватывается как явление вечного бытия; эта вечность абсолютно привязана к *этому* мгновению.

Мгновение как простой момент временного текуче; будучи представлено объективно, оно не более чем исчезает, оно есть ничто; его можно желать как переживания, в его изолированности, и все же оно как простое переживание из-за своей необязательности непременно должно стать ничтожным в силу своей самодостаточности. Все дело, скорее, заключается в том, чтобы оно как историчное явление экзистенции *сохранилось* благодаря тому, что оно принадлежит к совокупности являющейся *непрерывности*. Подлинное мгновение как высокое мгновение есть вершина и артикуляция в экзистенциальном процессе. Оно не превращается в средство и не является чем-то самодостаточным вне этой своей субстанциальной привязанности к являющемуся временному существованию

в его последовательности. Чистому мгновению и роскошеству переживания противостоит экзистенция, которая, правда, присутствует в мгновении, но не получает завершенности в нем; которая порождает и восприемлет в себя мгновение; и которая как тихая неумолимость и молчащая надежность знает о себе через светящуюся в мгновении непрерывность. Только здесь момент историчности явления экзистенции становится отчетливо ясен для себя самого: экзистенция не приходит в явление непосредственно готовой, но обретает себя в своих шагах как решениях в длящемся времени (erwirbt sich durch ihre Schritte als Entscheidungen in der Zeitdauer); ее явление – не отдельное мгновение, но историчная последовательность мгновений в их отнесенности друг к другу (die geschichtliche Folge der Erscheinungen in ihrem Zueinander). Их взаимная отнесенность налична для них самих – в *ожидании* высокого мгновения, в настрое, который не растрачивает себя – в *отнесенности* (Bezogensein) высоты настоящего к своим *предпосылкам*, которые настоящее хранит и не предает их – в упорстве жизни из *высокого мгновения*, которое как прошедшее остается все же мерилом для настоящего.

4. Непрерывность историчного. – Экзистируя, я должен, исходя из развития своей собственной сущности различать в объективной ситуации то, за что мне надлежит приняться в настоящем, от того, что только с течением времени может просветлиться или обрести действительность в некотором ряде решений. То, что я экзистирую исторично, означает, что существует опасность *антиципирования*: а именно риск понять и совершить уже сейчас как нечто мнимо верное во всякое время то, что может обрести действительность только в некотором построении (in einem Aufbau); и опасность *упущения*, а именно риск не приняться за исторично созревшее, которое, однако, никогда не становится действительностью для экзистенции само собою. Экзистируя, я так глубоко погружен в простирающуюся во времени действительность и даже – тождествен с нею, что я действительно есмь только в самой искренней присущности (im innigsten Gegenwärtigsein wirklich bin), в предвосхищениях же и попущениях, так же точно как и во всем потустороннем и безвременном, вступаю на пути к утрате действительности своей самости (die Wege zum Unwirklichwerden meiner selbst betrete).

Эту структуру временного осуществления возможно *технически* планировать только применительно к отдельным целям и средствам; *экзистенциальную* структуру именно что не получается планировать и делать по заданному проекту. Скорее, историчная подлинность предстает в *двояком* аспекте: из признания того, что существует в настоящем, в принятии действительных решений и созидании чего-то окончательного, и в то же время – в постоянной открытости для будущего, которое может вновь поставить под вопрос все сделанное, и хотя никогда не в силах отменить его, но мо-

жет обременить его новыми значениями. Эти постоянная открытость и неутвержденность как и решение в настоящем составляют *предпосылку* для историчности; например, это так в развертывании коммуникации: возможно, что дружба получит развитие только на основе предшествующего разрыва, и все же я никоим образом не могу планировать этого; я никогда не могу желать разрыва как средства; только экзистенция, решающаяся на крайность, и доводит ее до решения, может фактически, и все же – не рассчитывая заранее, дойти до того, что отрицательное превращается для нее в положительное. Риск всякого экзистирования состоит в том, чтобы приступать к действию во времени, не зная, каков будет подлинный исход и куда ведет его путь. Через кризисы и проистекающие из них откровения, а не через технические планы; через диалектически-противоположные движения, а не через предсказуемую прямолинейность; в не поддающемся предвидению происхождении, а не в заранее конструируемой диалектике, – осуществляется то, что будет отныне исторично запечатлено в самой действительности, а не было только произвольной игрой волн на ее поверхности.

Если мгновение как явление экзистенции было воспринято в историчную непрерывность, то этой непрерывности, опять-таки, грозит опасность – дать вовлечь себя в экзистенциально неистинную непрерывность как поток времени. В этом случает историчность ложно понимают как *нескончаемую длительность*. Если, скажем, говорят: «смысл моего делания – обретение, с которого станут строить далее другие, мой конец не есть еще конец дела, которому я служу; прогресс и продолжение жизни как ступень в этом прогрессе – вот смысл истории», то подобные предложения высказывают, с партикулярной точки зрения, смысл определенного развития работ, которые воспринимаются по своему содержанию в историчный ход или же остаются лишенными всякого содержания. Относясь к целому моего существования и пребывая во мнении, будто они исчерпывающе выражают меня самого в полноте моего смысла, они отвергают экзистенциальную историчность. Таким образом я не только реально *обманываю* себя по отношению к концу всего, который далек, но, несомненно, наступит, но обманываюсь и экзистенциально, превращая в целое и существенное то, что есть лишь единичное и инструментальное.

Исторично лишь то, что еще имеет *субстанцию* перед лицом собственного конца, потому что существует через себя самого, а не ради чего-то будущего. Исторично отнюдь не протекание времени и событий в нем, без начала и конца, – исторично исполненное время, которое как явление закругляет и выводит в настоящее то, что есть в себе через отношение к собственной трансценденции. Если мгновение экзистенциально, как звено в некоторой непрерывности, то эта непрерывность экзистенциальна как осуществление того, что незаменимым образом наличествует в каждом мгновении ее огра-

ниченного во времени хода: непрерывность можно мыслить как ставшее *всеобъемлющим* мгновение, как ограниченное в себе время, которое не есть нескончаемое время, но исполненная во временном протяжении безвременность, *истинная длительность между началом и концом*, как явление бытия (in zeitlicher Ausbreitung erfüllte Zeitlosigkeit, *wahrhafte Dauer zwischen Anfang und Ende* als Erscheinung des Seins).

Но если Ранке, – казалось бы, в том же смысле, – говорит, что всякое время непосредственно существует к Богу и не есть только ступень для последующих времен (jede Zeit sei unmittelbar zu Gott und nicht nur Stufe für spätere Zeiten)[1], – то к этому нужно добавить: это непосредственное бытие-к-Богу невидимо для исторического наблюдателя как такового, потому что оно не существует как образ, но ощутимо только как экзистенция для экзистенции, из собственной историчности приближающейся к прошедшему в коммуникации.

Тот парадокс историчного сознания экзистенции, что исчезающее время заключает в себе бытие вечности, не означает, будто вечность существует еще где-нибудь, кроме как там, где она является во времени. Но он означает, что бытие не просто есть в существовании, но является как то, о чем принимают решение, и притом так, что то, что о нем решают, вечно.

То, что делается доступным для опытного переживания в этом историчном сознании вечного настоящего, нашло выражение в спекулятивной идее о *вечном возвращении* (ewige Wiederkehr)[2]. Мысль –

---

[1] В противоположность мнению, что жизнь человека в каждой эпохе достигает более высокой потенции, так что каждое поколение превосходит во всем предыдущее, будучи только носителем для его смысла, немецкий историк Леопольд фон Ранке (1798–1886) писал: «Я же утверждаю: всякая эпоха существует непосредственно к Богу, и ценность ее определяется вовсе не тем, что из нее возникает, но основана на самом ее существовании, на ее собственной самости. Тем самым рассмотрение истории, и именно индивидуальной жизни в истории, делается совершенно по-особенному привлекательным, поскольку теперь каждая эпоха должна рассматриваться как нечто, имеющее значение само по себе, и представляется в высшей степени достойной нашего рассмотрения» (*Ranke, Leopold von.* Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge... Leipzig: Duncker & Humblot, 1899. S.17). – *Прим. пер.*

[2] Вечное возвращение (ewige Wiederkunft) — одна из центральных идей философии Ф. Ницше. Все события во времени повторяются бесконечное множество раз, что для Ницше представляется основанием высшего утверждения жизни. В работе «Так говорил Заратустра» Заратустра есть для Ницше учитель вечного возвращения. Идея воспринимается философом как момент мистического, метафизического опыта, поэтому выражается иногда в форме загадки или иносказания. См. «Так говорил Заратустра», глава «Выздоравливающий»: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает; вечно бежит год бытия. Все погибает, все вновь устрояется; вечно строится тот же дом бы-

повторять существование, просто как существование, – страшит (graut) человека; нескончаемо повторяющийся ряд перерождений – это ужас, которого он хотел бы избегнуть. Что всякое существование в то же самое время вечно как явление экзистенции, – есть нечто самоочевидное; вечное возвращение становится идеей смысла подлинного бытия. Поскольку воля к существованию, как простое влечение жить слепа, она жадно хватается за мысль о перерождении как исполнение чувственного бессмертия. Напротив, воля свободы к бытию в своей светлости допускает вечное возвращение только как образный шифр в среде пребывающего во времени представления, как выражение своей непостижимой безвременности.

Поэтому объективно одинаковые спекулятивные мысли могут быть противоположны по значению. В доверенном нам существовании *повторение* во времени становится как механизацией, привычкой, пустотой (Mechanisierung, Gewohnheit, Öde), так и историчным приращением экзистенциального содержания: мы можем отвергнуть его как нечто пустое, но должны искать его как подтверждения истинного самобытия. Длительность становится повторением как явление историчного бытия (Wiederholung wird die Dauer als Erscheinung geschichtlichen Seins).

Отграничение смысла историчности от объективирующих формул

Бытие как мыслимое становится всеобщим или целым бытием. Бытие, схваченное в историчном сознании, *никогда не есть всеобщее*, но не есть и противоположное ему: всеобщее есть содержание для него, но само оно знает себя в своей подлинности как объемлющее. Далее, бытие в историчном сознании *никогда не есть целое*, но не есть и его противоположность, но есть становящееся к своей целости (ein auf seine Ganzheit hin Werdendes), относящееся к другому целому и не-целому. Если никакая историчность не бывает всеобъемлющей, – ни как всеобщее, ни как единая целость, – то ее все же так же точно нельзя выразить и через отрицание всеобщего и целого.

1. Историчное в отличие от иррационального и индивидуального. – Предаться всеобщему для историчного сознания будет проходящей ступенью (Durchgang). Если бы всеобщее было истинным как таковым, если бы возможно было знать истинное, то наша самость оказывалась бы сравнительно с ним лишь привходя-

тия... В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого "здесь" катится "там". Центр всюду. Кривая – путь вечности» (*Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 158).

щим, чем-то случайным и заменимым; ибо само истинное и было бы всеобщим, пребывающим повсюду (das allüberall wäre). Самость должна, становясь, быть самой истиной, хотя и не может *знать* ее (Das Selbst muß das Wahre werdend sein, ohne es *wissen* zu können). Из своей самости я схватываю свою ситуацию, которой прежде не знаю, но которую узнаю только в этом схватывании (im Ergreifen erst erfahre), – причем всякое знание о всеобщем есть лишь предпосылка, показывающая возможности и остающаяся проверкой для всего партикулярного. Невозможно жить во всеобщем как *абсолютном*, не делаясь оттого надутым (verblasen) как самость.

Если историчное в экзистенции не есть всеобщее, значит, говорят, оно *иррационально*. Сказать так не будет неверно, но уводит на ложные пути. Иррациональное есть нечто *лишь отрицательное*, материя в отношении ко всеобщей форме, произвольное в отношении к законному действию, случайное в отношении к необходимости. Иррациональное как отрицательное есть каждый раз или не проникнутый мыслью, или отвергаемый нами – остаток. Мышление – и основательно – стремится к тому, чтобы ограничить этот остаток некоторым минимумом. Иррациональности для мышления не представляют собою нечто сами по себе, но суть лишь, как что-то лишь отрицательное, граница или произвольное вещество всеобщего. Но абсолютно-историчное как *положительное* само есть носитель сознания экзистенции, – есть источник, а не граница,– исток, а не остаток. Оно становится непередаваемо уникальным мерилом. Оно есть подлинно истинное, перед которым все только всеобщее понижается в ранге до верного, все идеальное – до предпоследней реальности. Не познавать его означает только: не уметь перевести его во всеобщее, как и в отрицание всеобщего. Познавать его означает: быть ответственным за себя самого процессом самопросветления возможной экзистенции посредством ее собственного осуществления. В экзистенции всеобщее и не-всеобщее ниспадут до значения средства в выражении и явлении.

Кроме того, иррациональна не только граница всеобщего, – иррациональны также и *нерациональные всеобщности*, такие как значимость в образах поэзии и искусства. Но историчность имеет как необщезначимую форму свою непрерывно просветляемую, но никогда не достигающую светлости основу. Рациональное и обретшее форму иррациональное – среда для нее. Она *сверхрациональна* (überrational), а не иррациональна.

Знание об иррациональном как отрицательном моменте всеобщего или как не обладающей рациональной значимостью всеобщности может привести к такому мышлению, которое пытается воспринять иррациональное в состав *понятия*. Это мышление, которое было виртуозно развито Гегелем, способно в неповторимо единственной форме высказывать философски существенные вещи, однако оно проходит мимо исконно историчного сознания, кото-

рое, коль скоро мыслит, выражается не в объективировании некоторой вещи, но в призыве к некоторой возможности. По видимости, наибольшая близость этого мышления к историчному в самом деле незаметно для себя оказывается совершенно чужда экзистенциальной историчности в силу возникающей здесь иллюзии знания.

Иррационально также индивидуальное. Экзистенция в своем существовании хотя и есть, как единичная экзистенция, *индивидуум*, однако быть индивидуумом не значит быть экзистенцией. Индивидуум – это объективная категория. Он есть одна данная вещь (das jeweils eine Ding), поскольку эта вещь в силу нескончаемости действительного фактически не может быть разложена на всеобщие законы; он, поскольку он нескончаем, также неповторимо уникален. Он может, далее, как живой индивидуум, быть *неделимым* единством как неким целым, которое не может быть проникнуто всеобщим образом в силу нескончаемости, ставшей в нем *бесконечностью*. Эти понятия об индивидууме служат, в свою очередь, выражением для остатка, который остается, если нам предстоит познать действительность как всеобщую.

Мысль о конституировании историчного индивидуума через соотнесение с определенным смыслом тоже постигает только логическую структуру объективирующих *исторических* описаний (с точки зрения отбора материала, конструирования взаимосвязей, различения важного и неважного в составе фактов), но она вовсе не затрагивает уникального в историчном сознании. Ибо она разлагает это сознание, превращая его в некое новое всеобщее, реализованное только однажды, и в то же время скрывает от взгляда сознание экзистенции.

Таким образом, не-всеобщее – ни как *иррациональное*, ни как *индивидуум* – еще не есть историчность экзистенции. В обоих случаях оно стало бы или просто границей и остатком, или же новым способом самого всеобщего. Историчность экзистенции каждый раз превращалась бы в некую объективность, которую приходилось бы высказывать в отрицающих формулах или во всеобщих соотнесенностях. Собственная положительность экзистенции недоступна для объективирующего познавания.

А потому все высказывания об историчности, если понимать их буквально и логически, должны были бы оказаться неистинными; ибо эти высказывания всегда имеют логическую форму всеобщего – только в ней возможно мыслить и говорить, – тогда как само историчное сознание изначально только в своей единственности (Einzigkeit). Ибо если бы оно существовало как частный случай всеобщего рода, или как осуществление безвременно значимого наличного, или как приближение к некоторому типу, то оно всякий раз было бы не из собственного истока, но его можно было бы подводить под некое общее. Оно было бы предметом, вместо того чтобы пронизывать предметность, как свое явление. Метод его объясне-

ния мог поэтому быть только таким, чтобы средствами всеобщего подвести к границе; только через скачок – не мысли, но самого сознания – и через перевод мысли в действительность сознания, может возгореться историчное сознание. Этот скачок должен всякий раз удаваться в индивиде неким несравнимым образом. Ибо я могу постигнуть только себя самого в своем историчном сознании и тем самым сделаться открытым также и для другого в его историчности. Всеобщее – в отрицаниях, отношениях логического круга, образах и неадекватном применении категорий – остается путем как формой сообщения и средством пробуждения.

2. Историчное в отличие от бытия-звеном в некотором целом. – Будучи историчным, я стою в этих ситуациях перед этими задачами; историчность есть моя укорененность в неповторимом положении моего существования и в особенности той задачи, которая в нем заключена, даже если она предстает моему сознанию в форме некоторой всеобщей задачи. Это исполнение моего существования кажется привязанным к той *целости*, в которой я как ее *звено* занимаю определенное место, и из которой растет особенность моей задачи. Но мое место (Platz) нельзя охватить взглядом как пространственную точку (Ort) в замкнутом мире. Если бы я понял свою укорененность в этом смысле, я растворился бы в некоем новом всеобщем, как в абсолютном целом. Однако именно абсолютная историчность моей укорененности есть то, что решительно нельзя ни подвести под нечто всеобщее, ни включить в некое целое. Подводимость под общее и включение в целое имеются лишь относительно, для отдельных аспектов существования. Только в воображении можно было бы развернуть порядок целости и всего существования как дробно подразделенный в распределении принадлежащих каждому мест в некотором целом. В этой недействительной фантазии те действительные экзистенции, с которыми я состою в коммуникации, а значит, и я сам, уже не принимались бы в расчет. Но слепая вера в подобное целое, даже если она не знает его, *отменяет* историчность в самой ее глубине. Историчность действительна во взаимообращенности (Zueinandersein) экзистенций в объективирующихся целостях, однако же без целости мира и без целости некоего обретающего замкнутость царства духов (Diese ist im Zueinandersein der Existenzen in objektiv werdenden Ganzheiten ohne Ganzheit der Welt und ohne Ganzheit eines sich schließenden Geisterreichs). Вместо тотальности возможного мирового существования, снимающего в себе все индивиды и делающего их только звеньями целого, для экзистенции есть только трансценденция Единого, которое само является лишь исторично. Все всеобщее и целое остается второстепенным и не подлежит смешению с трансценденцией. Только как возможная экзистенция я схватываю всеобщее и доступные для меня целости. Через их посредство (durch sie hindurch) я принимаю на себя свое существование, становящееся

историчностью моей экзистенции. Его следует высказывать как явление, но нельзя опредмечивать его как бытие.

Целость как одна безусловная целость для всех означала бы возможность конечной цели, как цели во временном существовании или, при удвоении миров, как иного мира в потустороннем (als andere Welt im Jenseits): правильное устройство мира, или мир, как где-то еще пребывающую вечность. Но из истока историчности возможность правильного мироустройства рушится, пребывающая вечность как мысль становится шифром. Не существует никакой конечной цели как одной цели для всех. Это не означает отрицания всего всеобщего и целого, которое, напротив, сохраняет партикулярную весомость; оно бывает даже историчным, если я принимаю его и желаю его как данное и необходимое. Но его невозможно вывести из историчности экзистенции, потому что в ней никакое целое не становится всеобъемлющим. Я не только состою в коммуникации с чужими, но мы все вместе есмы в некотором другом, поначалу лишенном для нас экзистенции, как в эмпирической действительности, во всеобщезначимом, в партикулярных целостях как преднайденных в мире или как порожденных.

Историчное сознание как осуществляющее себя бытие не есть какая-либо возможная позиция (Standpunkt), которую бы можно было классифицировать наряду с другими позициями. Историчность как сознание неисследимого в себе самом истока не может быть достаточно высказана как некое знаемое в явлении содержание; она приходит к себе самой только в осуществлении (Geschichtlichkeit als Bewußtsein eines in sich selbst nicht zu ergründenden Ursprungs kann als ein in der Erscheinung gewußter nicht zureichend ausgesprochen werden; nur in der Verwirklichung kommt sie zu sich selbst). Вместо того чтобы вращаться в круге самопросветления через коммуникацию и как являющееся мировое существование неопределенно распространять этот круг, историчность стала бы объективной устойчивой формацией, в которой потерялась бы и она сама. *Проникнуть еще глубже истока невозможно*; ибо, экзистируя, я не могу выйти за предел себя самого, что я вполне могу сделать как сознание вообще. Будь это возможно, я утратил бы сам исток и был бы точечным Я вообще, но уже не был бы самим собою.

3. Метафизическое расширение историчности. – Поскольку историчное сознание экзистенции принимает во внимание иное, мир, всеобщезначимое, целости, в нем заложена тенденция к тому, чтобы во всем видеть историчное и видеть сам мир как историчность. Желая узнать свой собственный исток, я задаю метафизический вопрос об истоке *мира*. Правда, я так же не могу проникнуть в исток мирового бытия, как и в свой исток, но я не могу перестать вопрошать о нем. Оба вопроса становятся для меня как *один*. Эта метафизическая спекуляция принадлежит к составу историчного сознания экзистенции. Распространить историчное на всю действительность, значит: все, что

есть, именно таким, как оно есть, произошло из решений; оно не пребывает вечно и безвременно в абсолютном мире. Сами законы природы и все всеобщезначимое возникли как безвременный аспект чего-то историчного во времени. Правда, временность здесь, в сравнении с эмпирической временностью, есть только образ, как шифр, точно так же как и безвременность есть такой же образ. Но углубление в этот образ вынуждает у нас мысль, что, хотя для нас этот мир есть единственно возможный мир, познанный нами в безвременных всеобщезначимостях и сконструированный в целостях, поскольку мы вообще мыслим в мире как сознание вообще; но что все же он историчен, что проявляется в его радикальном непостоянстве.

Подобные спекуляции приводят к головокружению от мыслей, из которых вновь возникает, хотя и не постигнув себя, решимость историчного сознания. Они ищут такой глубины, перед которой утопает как относительное все всеобщее и всякая целость и в сравнении с которой никакое бытие-звеном в некотором целом и никакая всеобщность не способны адекватно просветлить исконную историчность.

Осуществления

Поскольку историчным я становлюсь, только вступая в существование, я не могу воздержаться от мира (kann ich mich vor der Welt nicht zurückhalten), не утрачивая оттого своего бытия как осуществления возможной экзистенции. Как в партикулярных интересах существования, так и вообще уже и просто как существование, я должен принимать в нем участие, хотя бы, делая это, я и не знал еще, чего я собственно желаю. Если я участвую (Bin ich dabei), то я нахожусь в ситуациях, вижу, что есть и что надвигается, и только тогда могу на опыте понять, чего я хочу, и тогда стать в своей активности историчным явлением своей возможности. Импульс экзистенции, а не только слепая воля к существованию, влечет меня в мир (Der Impuls der Existenz, nicht allein der blinde Daseinswille, treibt in die Welt).

1. Верность. – Впоследствии из совершенно произвольной череды забот и удовлетворений существования выделяется, в верности, историчность моего бытия. Чем более решительно я есмь именно я сам в существовании, тем меньше я могу покинуть то, что избрал однажды. Но по мере осуществления круг возможности ограничивается. Конец возможности уже не выходящего за свои пределы существования – это смерть. Верность, ограничивая возможности, замыкает существование как находящее конец своего явления только в смерти, в самом себе и тем приводит его к завершенности.

Если историчность экзистенции есть ее верность, то верность только как внешность соблюдаемой нами привязанности (Äußerlichkeit der befolgten Bindung) все же еще *не* есть историчность. Я могу надежно соблюдать свои договоры и обещания, по привычке продолжать жить в той колее, в которой я уже живу; но в то же самое

время я могу быть в этом безверным (treulos). Правда, верность имеет своим следствием, а равно и предпосылкой, прочную силу сказанного слова, моральную надежность и форму привычки. Но сама верность есть историчность, избирающая содержание своего существования тем, что она привязывает себя к своей основе, не забывает, действенно хранит присущим в себе собственное прошлое.

Если я *безверен* (treulos), то способен отделиться и как бы нескончаемо странствовать в безосновной пустоте. Я презираю и гублю свой исток, борюсь со всем, что обязывает меня, как со связями, сдерживающими и искажающими меня; я мню, будто люблю всеобщее и идеальное, и потому не люблю безусловно и исключительно ничего конкретного в своей историчности; я ограничиваюсь игривыми, как к случаю придется, оценками того, что для меня всего любезнее из всего того, в составе чего, однако же, ничто внутренне по-настоящему не касается меня. К примеру, вместо историчного истока для потомства в своей, по объективным меркам, сколь угодно скудной традиции, я стремлюсь только к общему воспитанию силами компетентных педагогов. Перед всеобщей культурой все исторично-особенное считается разве только прихотью и эгоистическим своеволием; назовем ли мы ее всечеловеческой (menschheitlich), европейской или немецкой культурой, признаем ли мы одну культуру или несколько культур, все они останутся всеобщими. Я могу унизить собственную самость, сделав ее ареной и простым орудием, и тогда мне незнакома будет экзистенциальная верность, но только то, что я ложно стану называть верностью, а именно: инстинктивная принудительность и целесообразная приверженность как полезность и надежная пригодность для поддержания этой всеобщей культуры.

Правда, объем мира определяет содержание верности. Но верность великим и значительным для всех задачам и людям не может быть истинной там, где нет *простой верности истока*. Тогда это бывает не верность, а обреченность (Gebanntsein) всеобщим идеям и объективным значимостям, роли и влиянию. Верность собирает свое сокровище в самом малом, пребывает вполне у себя и не желает ничего иного, не ищет зримого и достоверно знает себя самое в тишине.

Всегда присущно сознаваемая мной верность *родителям* – это стихия моего самосознания. Я не могу любить себя самого, если не люблю своих родителей. Пусть время приносит конфликты в новых ситуациях с ними, – самое большее, что может здесь случиться, – это, что верность перейдет в почтение (Pietät) как повседневную форму для обеспечения верности, которая, в своей глубине, не может совершаться каждое мгновение, однако может остаться присущей в нас как готовность.

Верность требует от меня навсегда сохранить и принимать всерьез переживания *детства и юности*. Только беспомощность пустой экзистенции может высмеивать собственную юность и отбра-

сывать в сторону как иллюзию юности то, что было все же действительным. Кто не верен себе самому, тот никому не может быть верен.

Есть еще одна верность в малом, верность родному ландшафту, некоторому genius loci[1], верность предкам (Voreltern), верность всякому соприкосновению с человеком, пусть даже экзистенция вспыхнула в нем лишь на мгновение, верность местам, в которые я люблю возвращаться.

Не бывает верности всеобщему и безвременному, поэтому верность *никогда не есть механическая привязанность*. Предсказуемая последовательность может, но не непременно должна, быть ее проявлением. Форму долга она может принимать лишь на краткий срок, в смутные мгновения, почти теряя себя самое. Поскольку она исторична, она в то же время существует *в процессе*. Она не остается неизменно объективно тождественной себе, но она есть жизнь в переменах существования самой экзистенции. Я храню верность не какому-то мертвому наличному нечто, но бытию, которое в явлении становится каждое мгновение необозримо иным. Средоточие верности заключается в решении абсолютного сознания, которым была *положена основа*: идентификация с самим собою в существовании. Я принял участие в существовании, как я сам, и теперь верность есть хранение моего самобытия с другим. Она обретает объективность в требованиях, которые в своем истоке суть требования моей самости ко мне самому.

Правда, в существовании никогда не исключена возможность оказаться под сомнением. Верность коренится в некотором покое, но она не дает покоя; верность *может решиться* на конфликт и разрыв, но в таком случае она остается сама собой, только если разрыв означает также перелом в нашей собственной экзистенции. Безверно поступаю я, если, конструируя себе в ложном покое собственное право, я оставляю в стороне человека или вещь как нечто конченное, как если бы их не было вовсе; безверно, если в те мгновения, когда я должен сказать свое слово, я уклоняюсь от коммуникации и от собственного кризиса со словами: «это со мной как-то случилось», «это бывает»; «все мы люди»; «об этом я забыл». Верность требует беспокойства, находящего путь в основание, в котором привязанность углубляется через преодоление, а не ослабляется и не предается.

Центральную верность, в которой я сам участвую настолько, что делаюсь тождественным с нею, – ибо уничтожение ее было бы моим экзистенциальным самоуничтожением, – следует отделять от *периферической* верности, исполнение которой не безразлично для меня, но опыт которой в целом не может ни вывести меня к бытию, ни повергнуть. Поэтому есть *абсолютная* и *относительная* верность, и здесь есть *ступени*; моя жизнь находится в движении, и

[1] Гений места (*лат.*)

может сделать теснее и существеннее то, что было лишь поверхностным соприкосновением, но оказывается также вынуждена фиксировать и с почтением установить на своем месте то, что некогда было для меня более существенно.

Верность имеет своей предпосылкой сдержанность, как хранение себя от растраты, осмотрительность, делающую один шаг за другим – чтобы *расточать себя* только в поистине решающее мгновение, полагающее основу абсолютной верности. Ибо полное тождество существования и самобытия есть лишь там, где присутствует Единое, трансценденция которого может открыться в историчной бездне существования (Denn volle Identität von Dasein und Selbstsein ist nur, wo das Eine gegenwärtig ist, dessen Transzendenz im geschichtlichen Abgrund des Daseins offenbar werden kann).

2. Теснота и широта историчной экзистенции. – Мир как явление экзистенциального содержания расширяется и суживается в процессе историчного самостановления; ибо широта экзистенции в нем достигается лишь через присвоение. Что такое есть то, с чем я живу, как будто бы оно было моей собственной жизнью, – этого нельзя выяснить из объема моего существования, фактической сферы моей власти и моей знающей ориентированности о мире. Я могу быть в состоянии совершить многое и все-таки быть только предприимчивым. Я могу видеть бескрайние исторические миры и при этом не экзистировать исторично.

Расширение совершается *практически*: ситуации, в которые я попадаю, задачи, которые видимы для меня как возможные или ставятся мне извне, традиции, из которых я получаю свои самоочевидности, всякий раз открывают мне ограниченную, чаще всего весьма узко ограниченную, сферу существования. Безудержность, с которой я задействую себя самого в этой сфере, порождает мое историчное сознание.

Теоретически я расширяю свое сознание на пути, лежащем через историческое знание. Знание переходит в историчное сознание в той мере, в какой оно входит в практически-историчное сознание настоящего. Если историческое знание остается на удалении и рядом с современной жизнью, которая при этом обыкновенно весьма много теряет в нашей оценке, то оно делает возможным только некое существование тоски как романтической репрезентации без участия нашей собственной экзистенции. Но историческое знание в его отвлеченности должно также и расти само по себе, чтобы быть готовым к усвоению его в действительной экзистенции. Нужно даже пережить искушение абсолютизацией моего историчного сознания, живущего в таком случае в прошлом без экзистенции, – чтобы преодолеть это искушение.

Высказывать историчное сознание таким, как оно, на пути через знание о прошедшем, осознает свое настоящее, – есть задача *философии истории*. В противоположность отстраняющему способу

изложения, при котором и само настоящее можно подвергнуть исследованию как исторический сюжет, как будто бы оно было уже прошедшим, философия истории средствами предметно-исторического знания просветляет сознание усвоенного историчного содержания. При помощи философии истории, которая постигает экзистенцию во всей ее возможной широте, не возникает какой-либо энциклопедии исторического знания, и эта философия не может иметь своим возможным идеалом идеал полноты описания. Ибо, поскольку экзистенция никогда не может выйти за свои собственные пределы, даже только в замысле, а значит, не может и представить себе в отчетливом образе мир многих экзистенций как некое многообразие, то ей остается только расширяться самой в своем содержании и оставаться в готовности ко всеобъемлющей коммуникации. – Конструкции философии истории обладают своей истиной как выражением для экзистенции, просветляющей в нем свое пространство, объемлющей в нем прошедшее и будущее. Но в то время как для историографии как науки прошедшее только прошло, а будущего она не видит, философия истории соотносит *всякое* время с экзистенцией в ее настоящем. Однако она может быть только определенной философией истории, и может быть истинной лишь как таковая; она сама исторична и не обозревает всю даль истории во всякой экзистенции. Правда, прошедшее и будущее остаются раздельными и для нее; данному в образе как обосновывающему будет противостоять и в ней данное в образе как возможное. Но прошедшее не получает закругленности и остается открытым на всем протяжении настоящего; даже то, что уже решено, еще может изменить свой смысл; будущее остается возможностью и не превращается в неизбежную необходимость. Экзистенциальное сознание настоящего не разворачивается поэтому в устойчивое содержание, но, выходя за его границы, становится подлинным вопросом. Его предметная форма означает некоторый миф, хотя этот миф и привязан к знанию. Фактическое, как представляется, еще раз становится прозрачным в этом мифе. Оставить в неприкосновенности фактическое как фактическое, не забывать ничего фактического, что могло бы быть важно, выдумывать возможное, но читать все фактическое и возможное как шифр единства экзистенции со своей трансценденцией, – таков путь философско-исторического углубления действительного в настоящем до вечного настоящего.

3. Повседневность. – Протяжение существования в длящемся времени означает повседневность, артикуляция, происхождение и направление которой экзистенциально определяется тем, для чего существование становится подготовкой, затем условием, и наконец – следствием. Никто не может экзистировать абсолютно в том смысле, чтобы каждое мгновение и каждая объективность его существования были также явлением его экзистенции.

Исторично становящееся в моем явлении не позволяет мне непосредственно осуществить, как бы по наитию, то, чем я чисто созерцательно восхищаюсь как правильным и идеальным. Если я знаю, что еще не обрел должной уверенности и надежности существования, еще не имею живого опыта верности, но уже движусь в области сверхчеловеческих этических требований к себе самому и к другим, то со мною случается, что я исполняю только поступок, выглядящий как объективно этическое действие, но в фактичности своей повседневности не умею ни на мгновение удержать его смысла. Я вышел из словно бы еще спящей историчной действительности моего бытия ставшим и упал в пустоту, где теперь я делаю чудовищные жесты, – а причиняю только зло. Право на свои действия я получаю *от своей основы*, но также и *благодаря подтверждению* того, что я несу ответственность за их последствия как адекватное им экзистирование во временной последовательности. Мир и характер отдельного человека не бывают только даны и не могут быть обозримым образом правильно развиты, но осуществляются в напряжении, когда шаг за шагом я делаю то, что не только объективно считаю правильным, но что я в своем историчном существовании из соприкосновения моих корней в этом существовании с убежденностью постигаю как то, за что следует взять ответ на себя. Историчное сознание, которое живет в мгновении лишь благодаря его одновременной непрерывности, не смешивает сиюминутного аффекта и сиюминутной внешней активности – которые как простое явление могут быть кажимостью, – с исторично строящейся экзистенцией. Эта экзистенция проявляется и в аффектах, но существенно – только в решениях, которые своей спокойной уверенностью в себе тихо поддерживают собою повседневность.

Видение возможностей как идеалов действительно лишь как духовное пространство. Его богатству противостоит *скудная*, уверенная в себе, осуществленная *экзистенция*, которая знает его, но сама не есть это богатство. Различение возможности и действительности, образа и экзистенции совершается в выборе моей историчной основы, которую как преднайденную мной я лишь постольку сделал своей самостью, поскольку я свободно принял на себя и усвоил ее.

Повседневность – это *подготовка*, а затем *распространение* историчной экзистенции. Она находит свою меру и исполнение в высоких мгновениях, которые как прошедшие доказывают свою действительность этим самым распространением, а как будущие, лишь возможные, вносят в существование напряжение, которое придает ему готовность воспринять их, когда приспеет время и будет дана ситуация. Благодаря им повседневность получает фон, делающий ее торжественной и весомой даже там, где особенное содержание повседневности бывает бедно, и придает ей блеск и там, где она должна быть только дисциплинированным трудом.

Но одним из элементов усвоения существования остается пронизывающее всю повседневность *примирение с судьбой* (Resigna-

tion). Как стоическая резиньяция оно есть только сила выдержки (das bloße Aushaltenkönnen); в этом виде оно есть неизбежная техника существования для данного мгновения, но она тут же превращается в путь, ведущий в пустоту, как только желает быть чем-то большим. Истинное смирение активно, оно рождает, если в крахе мы узнаем собственное бессилие. В скачках жизни, которые не дают возвращаться прежде бывшему: невинности, еще незнакомому со смертью веселью, тому утраченному, что было для меня всем, – и через которые я подступаю к той границе, на которой мне недостает того самого, в чем для меня, кажется, и заключается самое важное, – из этой муки скачков активная резиньяция строит нечто новое, в котором прошедшее не абсолютно прошло, но остается нетронутым как бы в вечном бытии, невозможное будущее снимается в трансцендентной возможности. В то время как оцепенение стоической непоколебимости только выдерживает пустое время и, собственно, безвременно, потому что враждебно времени, дает самообладание, но не сохраняет и не строит, – истинная резиньяция исторична, она одушевляет собою повседневность, потому что позволяет, ввиду невозможного активно приняться за то, что возможно.

4. Аллегория. – Если я хочу в иносказательной форме наглядно представить себе историчное существование экзистенции, как она остается привязанной к миру, в котором находится, и к предметам и значимостям, жаждущим уничтожить ее; как она не может прочно удержать в нем за собою никакого места, но просветляет для себя собственное трансцендентное бытие только в непрестанном движении через свое собственное явление, – то попробую сделать это в следующем образе:

Через долину, между двух отвесных скал, я вижу вдали равнину. По уходящей в эту даль и освещенной солнцем дороге держит путь всадник. Окутанный сверкающим разными цветами облаком пыли, всадник не скрыт от глаз, но и не виден мне ясно. Кажется, будто все цвета и формы магически соотнесены с этим всадником, целеустремленный лет которого оживляет собою весь ландшафт. Кажется, будто в этом ландшафте все вот-вот может обрушиться, растворившись в одной беспредельности; хотя вещи и предстоят взгляду в своей оформленной ясности, но они ясны все-таки не сами по себе, а только с оглядкой на это движение, – сами вещи, кажется, существуют только благодаря существованию этого движения, ибо оно требует их на своей границе. Есть напряжение между их прочной определенностью и всеразрешающим побуждением движения, которое, казалось бы, сплавляет и сливает все и вновь расставляет все по местам. Это напряжение могла бы устранить только совершенная круговерть, в которой исчезло бы все устойчивое и не было бы более ничего, или совершенная оформленность, которая, как застывшая, мертвая прозрачная кристаллизация превратила бы всякое движение в нескончаемое пребывание.

Уклонения (Abgleitungen)

1. Покой в прочном. – Историчность как единство существования и самобытия делает возможным уклонение на две стороны. Если я ищу *существования без самобытия*, то я теряюсь в случае, произволе, множественности (Vielfältigkeit), лишаясь самобытного сознания бытия, – тогда я вообще только исчезаю (ich bin schlechthin nur verschwindend). Если я ищу *самобытия без существования*, то я могу только отрицать, пока не останется ничего, кроме самого этого отрицающего акта; тогда я стал как бы ничто (ich bin geworden wie nichts).

Теряющее себя самобытие и слепая воля к существованию пробуждают *мотивы* к тому, чтобы *абсолютизировать нечто прочное*, имеющее в себе, как кажется, бытие и содержание. Будучи, в нашей историчности, жертвами напряжения движения, в котором все дело решает также и наше собственное решение из темной основы самости, мы пугливо избегаем этого напряжения: мы хотели бы получить свободу от историчности: поскольку мы привязаны к существованию как таковому, мы хотели бы длительности во времени и наличной истины вместо вечной экзистенции; поскольку мы стали пустыми как самобытие, мы хотели бы найти его в бытии другого: нечто прочное должно создать нам временную и вечную гарантию.

Прочное есть истинное, как *правильно знаемое* и как *авторитет*.

Я *позитивистски* ищу покоя в *знании*. Правильность есть тот абсолют, исходя из которого принимается решение. Дело выглядит так, словно бы то, что делать правильно независимо от мгновения и от ситуации, является мерилом для целокупности моего существования: мое существование могло бы сразу достигнуть конца пути согласно правильному плану; что найденная истина должна быть еще и осуществлена для нас, хотя в этом осуществлении нет надобности в каком-то новом опыте, – есть нечто избыточное. Из бесконечной обусловленности ситуации меня отрицательно освобождает некий всеобщий и абстрактный правильный мир. Историчности существования я *избегаю при помощи правильного мышления*. Подлинная действительность есть всеобщее и каузально-закономерное; исторично-особенное же следует принимать как пересечение цепей каузальности и как известный частный случай типов и форм бытия. Мое историчное сознание становится иллюзией. Я становлюсь в собственном представлении лишь ареной, а не самобытным истоком. Нет историчной глубины и нет экзистенции, но только бытие как объективное бытие. Я есмь самобытие, как правильное мышление в моей лишенной всякого сопротивления пустой свободе, *которая, если вступает в действительность*, может трактовать эту действительность только как сопротивляющееся вещество, а потому – как материал для насильного обустройства (Material für gewaltsame Herrichtung). Для подлинного же самобытия в существовании действительность пронизана свободой, т.е. она исторична, и взгляд самобытия существенно обращен на экзистенцию, с кото-

рой оно ищет возможности коммуникации, вместо того чтобы обращаться со всем в мире как с материалом.

В философии *идеализма* покой находят в знании идеи, и исходя из этого требуют «отдавать себя во власть вещи самой по себе, совершать лишь всеобщее, в котором я тождественен со всеми индивидуумами» (Гегель)[1]. Вещь, приносящая освобождение от самого себя, есть здесь идея, как всеобщее, а тем самым, правда, и нечто большее, чем только правильное. Однако в историчном явлении вещь, и как рассудочно знаемое содержание, и как содержание идеи, становится средой для возможной экзистенции, которая не растекается в ней, если находит себя в ней.

Истину как *авторитет* находят, если абсолютизируют историческое как объективно фиксированное, к которому я безоговорочно привязан. Вместо того чтобы экзистировать исторично, я теряю возможную экзистенцию ради исторических объективностей. Посредством рационализации экзистенциально-историчного, превращающей его в прошедшее как исторически знаемое, можно возвести в авторитет любое содержание, теряющее при этом свой исток и жизнь. Вместо сознания того, что я исторично стою на своей основе, но что в ней я живу из собственного истока, и хотя неспособен заложить новой основы, но вполне способен усвоить свою основу и тем преобразить ее, – прошедшее замирает для меня. Впоследствии исторической патиной прошедшего покрывают объективности теперешней власти для того, чтобы придать им авторитет. Вместо осознания экзистенции в ее историчном явлении прошедшее явление экзистенции становится уничтожением ее самой (Statt des Innewerdens der Existenz in ihrer geschichtlichen Erscheinung wird eine vergangene zu ihrer Vernichtung).

В фиксации *знания* и *авторитета* избегают близости к историчному существованию в явлении, чтобы уничтожить столь изнурительно тяжелую и беспокойную глубокую укорененность в действительности и превратить существование в простое повторение. Время остается только как качественно безразличное протяжение, как технически неизбежная длительность осуществления, как подлежащий заполнению отрезок времени, остающийся до конца, как прогресс того, что в принципе и во всем его смысле мы уже знаем.

---

[1] Неточная и сильно контаминированная цитата из § 23, примечание, «Малой Логики» Гегеля, где говорится: «Мышление... по своей форме... состоит лишь в том, что сознание ведет себя как абстрактное Я, как *освобожденное* от *всякой партикулярности* частных свойств, состояний и т.д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами. Если Аристотель требует, чтобы мы были достойны такого поведения, то достоинство, которое придает себе сознание, состоит именно в том, что оно отказывается от своего *частного* мнения и убеждения и отдает себя во власть предмета» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 120). – *Прим. пер.*

Если я ищу прочности в знании о всеобщих необходимостях, то я могу прийти в отчаяние от его бессодержательности. Если я ищу этой прочности в *авторитете* исторического, то могу прийти в отчаяние от своей несвободы. Но, как возможной экзистенции, мне принадлежит право изначального выбора о себе самом: решиться быть историчным и взирать в глубину, дна которой не видит никакое сознание, знающее общие истины; решиться отказаться от обоих видов прочного, не отменяя оттого само прочное в партикулярной и относительной значимости; ибо от ее *порядков* зависит все эмпирическое существование. Тогда все дело в том, чтобы не потерять *внутренней прочности*, проявляющейся в голосе абсолютного сознания, которое и само всегда лишь исторично.

Если я, из напряжения историчного процесса, жажду обрести покой окончательности, тогда то, что есть, должно быть решено и остаться решенным. Но экзистенция созидает себя в решениях, которые, будучи приняты, служат ей основой, которой она уже не может отвергнуть, хотя не может и отдохнуть от труда на этих решениях, до тех пор пока длится время.

Наконец, склонность к *обладанию истиной* могла бы завладеть теми мыслями, назначение которых – просветление историчности, как будто бы их можно было *употреблять как знание*. Последствием этого были бы самообожествление и неистинные оправдания.

2. Самообожествление. – Историчное сознание может, как кажется, привести к тому выводу, будто человек делает сам себя высшим и обожествляет себя. Если мы, вместе с философией всех времен, зададим вопрос о наивысшем, то для нас оно действительно не в мистическом экстазе и unio с божеством, и не как жизнь идеи, не как переживание другого и не как познающее мышление правильного всеобщего, но в осуществлении экзистенции через коммуникацию как историчность. Поскольку же каждый получает достоверность этого осуществления только в сознании собственного своего существования, каждый сам для себя становится чем-то высшим.

Но *экзистенция* есть высшее только в *относительном* смысле, – а именно, сравнительно со всем тем, что предстает мне в мире как объективность, как предмет, как природа, как имеющее силу, или что есмь я сам как эмпирическое существование. Ибо экзистенции, – и только ей, отнюдь не для сознания вообще, – еще высшим представляется трансценденция, без которой экзистенция не может удостовериться в себе самой. Если человек во все времена не в самом себе видел вершину сущего, но склонялся перед высшим, – то, что в этом образе действия психологически и социологически доступно познанию извне, есть, правда, некая жизнь с формациями и иллюзиями, сотворенными самим человеком. Сущность экзистенции такова, что в ней, принадлежа к ее составу, есть то, что превыше ее (Es ist das Wesen der Existenz, daß in ihr, zu ihr gehörig, ein Über-sie-Hinaus ist). Но если мы объективируем эту трансценденцию в высказывании и облике, то в этой форме сообщенного она еще

менее всеобща, чем все то, что может быть сказано в просветлении экзистенции. В то время как просветление экзистенции, пусть двусмысленным образом, обсуждает все же общие свойства экзистенций, – трансценденция как единая становится столь безусловно несравнимой и столь абсолютно историчной, что каждый из ее аспектов оказывается неадекватным, не только двусмысленным, но прямо и положительно обманчивым. Историчное здесь оказывается еще раз усиленным. В экзистенции, чем более подлинной остается она, все – молчание (In Existenz, je echter sie bleibt, ist Schweigen).

Человек *не может* сделать себя *богом*, в особенности если он столь серьезно относится к себе самому, что для него, из всего, что только может встретиться ему в мире, нет ничего важнее, чем он сам. Но он сам – это не индивидуальность его существования, но только возможность проникнутого самостью бытия в субъективности и объективности, которая может называться подлинным Я и подлинной вещью, и которая есть то и другое в единстве. Там, где эта серьезность приводит, как кажется, к устрашающей картине самообожествления, – потому что всякая всеобщая объективность и авторитет оказываются релятивированы, – именно там и, собственно, только там зависимость человека от своей трансценденции становится для него ясно пережитым и живо присущим опытом. Самообожествление было бы противоположным покою в прочном содержании уклонением из историчности экзистенции.

Но так же точно, как человек не может сделать себя богом, так не может он свободно остаться самим собою, если обожествит какое-нибудь явление в существовании. Речи об объективностях как силах теряют свою истину в то мгновение, когда обращаются против человека как возможной экзистенции. Путь к истинной трансценденции ведет только через человека как лично сущего индивида (Nur durch den Menschen als den persönlichen Einzelnen führt der Weg zur wahren Transzendenz). Тот, кто, отрекаясь от себя, подчиняется объективностям, как обожествленным объективностям, теряет себя как возможную экзистенцию, а тем самым теряет и возможность исконного откровения своей трансценденции. Он получает лишь твердую точку опоры, структуру существования и душевные утешения мнимой трансценденции.

3. Неистинное оправдание. – Историчное сознание может быть ложно понято двояким образом:

Я полагаю явление моей историчности как таковое в его объективной определенности *имеющим силу для всех*, вместо того чтобы обрести в нем достоверность абсолютного для меня. Тогда историчное превращается из становящегося явления в некое обладание. Благодаря своему обладанию я воображаю себя лучше, чем другие в их присущей им историчности. Из этого обладания я вывожу претензии к другим, пользуюсь им как средством борьбы в ходе аргументации для своего оправдания. Тем самым я не только заявил фальшивые притязания к другим на основаниях, которых эти другие никогда не могут

признать, не отрекаясь от самих себя, но я подделал и себя самого в своем корне, я вышел из области безусловного в сферу лишь конечного и сделал значимой вещью то, что могло бы быть истинным только как явление экзистенции в процессе самостановления.

Другая объективация отводит *определенное место* моей историчности – в одной, а историчности других – в другой точке. Здесь мыслится некий *организм* человеческих задач в их историческом развитии. Только из этой совокупной картины целого мира получает оправдание мое особенное назначение как призвание (Beruf), и за ним признается ранг, ставящий его ниже других и возвышающий над другими, вплоть до последнего слоя лишенных назначения, отверженных, не имеющих своего места в совокупности целого. В сравнении с первой фиксацией в генерализации собственного бытия как значимого для всех здесь мы только в более путаном виде мыслим вместо историчности экзистенции нечто всеобщее. Историчная жизнь самости есть здесь только жизнь в этом всеобщем порядке, ее назначение может быть названо словом, а не есть непроницаемое и подлежащее только историчному обретению.

Обе эти объективации, хотя поначалу они и кажутся противоречащими друг другу, сходятся в *оправдании* нашего собственного *особенного* существования в его ценности и его правах. Возможная экзистенция теряется ради сугубой объективности, которая тем более обманчива, что выдает себя за историчную, в двусмысленной мимикрии таких мыслей, которые изначально были способны через некий призыв просветлять для индивида экзистенцию в ее историчности.

Обеим объективациям противостоит *подлинное историчное сознание*. Основная позиция этого сознания такова: не только *признавать* других, с которыми оно вступает в коммуникацию, но и принимать их как то, *что его касается* (nicht nur *anzuerkennen*, sondern *sich angehen zu* lassen). Именно отказ универсализировать свое историчное содержание составляет условие моей способности к коммуникации, тогда как превращение себя самого в мерило оценки означает утрату историчного сознания и приводит к обрыву коммуникации. Каждая экзистенция обретает свое историчное осуществление из *своей* основы, в любви к этим людям, которых так же, как она, никто другой не любит, в этой трансценденции, которая нигде больше таким образом не раскрывается. Поскольку же я не вступаю в коммуникацию, мое признание и признание меня другим совершается как выражение того, что мы взаимно принимаем друг друга как существа, с которыми можно вступить в коммуникацию.

Историчное сознание, вместо того чтобы выводить свое назначение как объективно значимое и навязывать его, может говорить о безусловности растущей из его корня активности, только если «назначение» оно принимает как образное выражение необходимости изначального осуществления и переживаемой в этом осуществлении трансценденции. Мое назначение живо присуще мне только как моя в то же самое время желанная судьба. Если в мгновение ре-

шения я вопрошаю о своем назначении, то я спрашиваю так: Можешь ли ты желать этого отныне и вовеки (Kannst du dies für die Ewigkeit wollen)? Любишь ли ты, со всей свободой, себя самого в этом делании (Liebst du in aller Freiheit dich selbst in diesem Tun)? Можешь ли ты желать, чтобы то, что ты делаешь, было в мире как действительность? Можешь ли ты желать такого мира, в котором это возможно и действительно? Желаешь ли ты стоять за это отныне и вовеки? – Вопросы, которые, в сущности, все говорят одно и то же, но которые обращаются к моему истоку и признают всякий объективный порядок чем-то лишь второстепенно значимым.

4. Ни к чему не обязывающая историчность. – Формулы просветления экзистенциальной историчности, если их применяют как знание о правильном бытии, могут как раз привести к самому глубокому искажению ее смысла: в полном отвлечении от всяких обязательств я с суверенным благоразумием распоряжаюсь порядком взаимно обосновывающих друг друга ситуаций и переживаний, едва ли что не рассчитываю свои аффекты, благоразумно взвешиваю мгновение, оценивая, подходит ли оно для искусно выстроенной последовательности событий, примечаю ценность контрастов и прелесть использования случайностей. Таким путем я делаю свою жизнь мнимо историчным предметом, который, как произведение искусства, я творю, и которым, как произведением искусства, я в то же время наслаждаюсь в некотором безосновном, ничем, собственно говоря, не связанном риске. Моя деятельность подчинена эстетическим меркам. Будучи лишь по видимости свободен как самобытная экзистенция, я, однако же, всего лишь самовластен (eigenmächtig) в силу своего дисциплинированного произвола.

Тогда, из отчаяния этой беспочвенной позиции, может зародиться тенденция к радикальному разрушению; мы полагаем тогда, что время от времени следует разрушать совершенно все, чтобы снова начать с начала. Здесь в этом лишь по видимости историчном жизнеобустройстве (Lebensarrangieren) обнаруживается нечто решительно неисторичное, ибо неукорененное. Чтобы быть самим собою, я не вправе уклоняться от груза сознания своей судьбы, от вовлеченности в сделанное и его последствия; я становлюсь неистинным, если то, что было, и то, что я сделал, я хочу признать без остатка за небывшее, как если бы оно более не касалось меня. Человек, если он выходит из всякой истории и вступает в пустоту, может, правда, совершить этот насильственный историчный обрыв; однако он забывает, что здесь заложена глубочайшая основа и что он может исторично овладеть этой основой, но не может сотворить мир заново.

Единственно лишь в историчном сознании своей экзистенции я не рабствую у прошедшего, не теряюсь в пустоте знаемой правильности и утопической целости и не уничтожаюсь в эстетическом закруглении последствий переживания.

ВТОРАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Самобытие как свобода

ГЛАВА ПЯТАЯ

Воля

Психология воли и ее граница
1. Феноменология воли. – 2. Воздействие воли. – 3. Точки приложения воли. – 4. Воля и непроизвольные процессы. – 5. Формы воли. – 6. Ситуация и сфера влияния воли. – 7. Чего я не могу желать.
Вопрос о свободе воли
1. Утверждение свободы воли. – 2. Иллюзия независимости. – 3. Отрицание свободы воли. – 4. Заблуждение в самом вопросе.
Злая воля
1. Конструкция зла. – 2. Действительность зла

Существование как воля обладает свободой (Freiheit hat Dasein als Wille). Воля есть не просто влекущаяся вперед активность, но свобода воли состоит в том, что она в то же время *желает самой себя*.

Правда, мы можем сказать: я *хочу*, и *в то же время* я *не хочу*. Тогда свобода в воле раздваивается, превращаясь в сомнительную двусмысленность; я действую вопреки себе самому и колеблюсь, не зная, кто же я такой: тот ли, кто действовал так, потому что ему казалось, что он так хочет, или тот, кто не хотел, когда на мгновение замолчал?

Правда, можно в растерянности сказать: я *не могу желать*. Тогда я сам не присутствую, зависаю в возможностях нескончаемой рефлексии, не прихожу к решению, в качестве которого я действительно есмь, если только я желаю своего воления.

Воля имеет свою основу в свободе, полагающей саму волю в витание, из которого воля силой той же самой свободы приходит к решению. Воля, которая желает самой себя, не есть воля, которая желает нечто. Волю, желающую нечто, можно описать как психологический феномен. Воля, желающая самой себя, – это всплывающая из основы свободы активная достоверность бытия в волении нечто (Der Wille, der etwas will, läßt sich als psychologisches Phänomen beschreiben. Der Wille, der sich selbst will, ist die aus dem Grund der Freiheit hervortauchende aktive Gewißheit des Seins im Wollen *von* etwas).

Психология воли и ее граница

1. Феноменология воли. – Если бы мы захотели понять волю эмпирическими средствами, то ее рассматривают как высшую ступень некоторой системы реактивных проявлений. Но, рассмотренная с этой точки зрения, воля неожиданно становится чем-то иным. *Рефлекторные движения* происходят непреднамеренно и без сознания механически определенным образом в ответ на определенные раздражители. Механизм, хотя и бесконечно усложненный торможениями и проторениями (Bahnungen) рефлексов и их взаимным сочетанием в известные целокупности, остается все же только механизмом. *Инстинктивные действия* (Instinkt- und Triebhandlungen), правда, сопровождаются уже сознанием стремления, влечения к осуществлению и исполнению, пробуждаемым только от сопротивления, противопоставляющего себя влечению как торможение, так что влечение не может непосредственно осуществиться и тем самым «сработать»; это инстинктивное стремление еще слепо и не знает своей цели (Ziel). *Воля* предполагает настоящее сознание как знание цели (Wissen des Zwecks). Не будучи ни чистым чувством реактивности, или стремящегося влечения, ни прагматически безразличным наглядным предстоянием (Voraugenhaben) некоторого предметного содержания, она составляет, скорее, единство того и другого: светлость цели, к которой я обращен в стремящемся движении (die Helligkeit des Ziels, auf das ich in strebender Bewegung gerichtet bin).

Существование воли предполагает рефлекторные движения организма и подвижность инстинктивного стремления. Сама воля появляется только вместе с *различающим мышлением*. Торможение стремления извне увлекает ее от цели (Ziel), которая теперь осознается как цель (Zweck), к средствам. Цель (Zweck) и средства становятся предметом размышления: средства, – в том смысле, пригодны ли они для цели (Zweck); цель – в том смысле, есть ли она истинная цель, т.е. действительно ли ее следует желать, и если да, то с этими ли средствами. Если совершен скачок от чисто регистрирующего к активирующему мышлению, и если воля отныне со-

вершается в самопросветлении, то в ней есть нечто подвижное, что может испытующе противопоставить себя всем целям (Zwecken), потому что само оно не привязано ни к какой прочной точке зрения. Не может быть выбора без сознания этой подвижной рациональности.

Если мы поставим вопрос о *мотивах выбора*, то нам ответят, к примеру, так: имеется несколько мотивов, эти мотивы борются друг с другом, побеждает самый сильный из них; это и есть выбор. Однако это – неверное описание. Если бы действительно существовала эта борьба за меня, пассивно ее претерпевающего, то действие было бы слепым. Но слепое действие не более чем реактивно или инстинктивно. Оно означает некий выбор только для воспринимающего чувства наблюдателя, но не для воли. Выбор не есть перевес силы – ибо я могу принять решение в пользу психологически самого слабого мотива, с точки зрения силы аффективности и влечения, – но решение на основании рефлектирующего движения туда и обратно (Entscheidung auf Grund reflektierenden Hin- und Hergehens), при котором я сориентировался в своей ситуации и прислушивался ко всем силам в себе. Правда, существует и процесс борьбы мотивирующих сил, который, без выбора в собственном смысле слова, приводит к перевесу одной из них. Но о воле мы говорим лишь там, где налицо ясность сознания «*я выбираю*». Решающее мгновение в этой ясности есть то, в котором осуществление стремления еще остается отложенным и совершается проверка его направлений: в этом мгновении человек не только движим мотивами, но противостоит им как сознание «*я так хочу*».

Это сознание как принадлежащее к существу воли безусловно недоступно для феноменологического описания и психологического познания, хотя бы в действительности оно со всей достоверностью сознавало свой акт (Vollzug). Воля существует *как отношение к себе самому* (Wille ist *als Beziehung auf sich selbst*). Она есть самосознание, в котором я вижу себя не глазом созерцателя, но в котором я активно отношусь к себе самому. К этому истоку относится положение Киркегора: чем больше воли, тем больше самости (Je mehr Wille, desto mehr Selbst)[1]. Для этой воли в ее изначальном выборе, который не есть уже выбор между некоторыми нечто, но проявляет самость в существовании, невозможно указать достаточную мотивировку.

2. Воздействие воли. – Инстинктивная жизнь еще не отличает иллюзию от действительности. Она находит удовлетворение и в той, и в другой. В человеке есть исконная и устойчивая тенденция довольствоваться иллюзиями. Только воля как мыслящее сознание

[1] «Чем больше сознания, тем больше Я; ибо, чем более оно вырастает, тем более вырастает воля, а чем больше воли, тем больше Я» (*Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. Изд. 2-е, доп. и испр. Москва: Культурная революция, 2010. С. 306). – *Прим. пер.*

наполняет это *различение* мечты и действительности богатством последствий. Воля встает между влечением и удовлетворением как путь, на котором ищут осуществления, именно как такового. В таком случае человек равно покидает и непосредственную замкнутость существования, и его потерянность. Мысля и планируя на долгий срок вперед, воля вмешивается в существование, которое до сих пор было предоставлено себе самому, и вступает в *историю*. Она не только фактически, но и со знанием выходит за пределы сферы собственного существования. Ее воздействие как специфически основывающееся на *смысле* ее активности обращается в возможности на неограниченные отрезки времени. Воля, когда она уже не предоставлена сфере естественного, но пробивается за предел этого, лишь преобразующего себя, существования жизни, становится судьбой. Она желает достичь не только своего мгновенного довольства, но основы самой передающей себя далее действительности.

Эта со всей решительностью соотнесенная с действительным воля отстраняется от всякого рода пожеланий, представлений и мечтаний. Тем самым она знает свою *силу*, – *изначально иную* силу, сравнительно с усилием на уровне простого стремления. Стремясь, я прилагаю психологическое усилие и использую витальные силы; это усилие в своей однозначной напряженности не так трудно, как энергия воли, заключающаяся в *обдуманной директиве внутренней жизни* (besonnene Direktive der Innerlichkeit) применительно к действительной ситуации в ее неоднозначности. Такая энергия воли действительна именно не как мощное воздействие в данное мгновение и в ограниченном промежутке, но в дисциплинированной, открытой чуткости слуха (Hellhörigkeit) и ведении (Lenkung) при весьма скромной физической силе. Она есть длительность как непрерывность смысла; она принимает в расчет цели (Ziele) не ad hoc[1], но на целую жизнь, взыскуя последних целей даже за пределами всего знаемого.

3. Точки приложения воли. – Прямолинейная активность стремления имеет своими *непосредственными* следствиями движения моего тела и мгновенное продолжение моей душевной жизни. Ее опосредованные воздействия возникают в виде моей ситуации, распространяющейся до размеров мира, как случайно – из слепой активности, так и планомерно – в силу воли. Зримые последствия, проявляющиеся физически, такие как движение руки, общи у нас с животными; через их посредство становится возможно изъявление смысла (Kundgabe von Sinn), технически планирующая деятельность, совместные действия с другими людьми как доступ-

[1] К этому, в смысле: «для данного случая» (лат.). Аргументы или теории ad hoc, как стихи на случай, создаются и имеют силу только для особенных явлений или областей явлений, а не всеобщим образом. – *Прим. пер.*

ное пониманию поведение (Sichverhalten), а тем самым и перспектива в существовании, и воздействие людей на существование вообще, в течение целых тысячелетий. Мы спрашиваем: что, собственно, может и чего не может воля и где она должна приложить свой рычаг.

Все воздействия воли зависят от внесознательных (außerbewußten) механизмов в психофизическом существовании и в мире данностей и взаимосвязей, которых воля, когда она действует, не знает.

Первое непосредственное воплощение воли в движение тела и в характер протекания душевных процессов есть некий факт, столь же хорошо знакомый нам в его мгновенности, сколь и чудесный для нашего размышления. Это – та единственная точка в мире, где «магическое» обладает действительностью, т.е. где нечто духовное непосредственно воплощается в физическую и психическую действительность, а тем самым в то же время обусловливает изменение в своем собственном существовании. Сколько бы мы ни обогатили познание механистических и психологических взаимосвязей средствами каузального их объяснения, это воплощение всегда осталось бы первофактом, ни с чем другим не сопоставимым.

Этот первофакт подвергли научному исследованию, исходя из тех случаев, в которых упомянутое *воплощение*, вопреки ожиданиям, не состоялось. Звенья цепи или мысли не повинуются нам; человек не может сделать так, как он хочет. Он спрашивает врача, как он может сделать это, где, стало быть, должна вмешаться в дело его воля. Подобным образом спрашивает и тот, кто еще не умеет чего-нибудь, но хочет выучиться этому и упражняться в нем. Или ученый исходит из сложных постановок задач для экспериментов и на примере ошибок исследует механизм неудачи в достижении поставленных целей воли. То, что составляет предмет изучения во всех этих случаях, мало доступно для сообщения в слове, а в своих деталях может быть сообщено лишь весьма обстоятельно. Это – дело эмпирической психологии.

При этих наблюдениях, во всяком случае, с отчетливостью выяснилось, что воля не прибавляет один элементарный результат к другому, затем составляя их в сумму, как ожидает механически мыслящий рассудок; *правда, делают и так, но только отчасти*, при первом научении, например, машинописи, или при заучивании наизусть. Скорее, воля, как и всякий акт представления и суждения, сразу же переходит к внутренне связным *целостям*, осуществляющимся однократным волевым актом как совокупные целости (комплекс движений, инсайт внутренне связной целости воспоминания). Для успеха действия важно то, на что непосредственно направлена и на что не направлена воля вначале и на каждом отдельном шаге. Обычно мы не замечаем этого, потому что инстинктивно делаем это правильно. Напротив, неудача «умения» вызывается неправиль-

ным приложением воли в точке воплощения (Dagegen beruht ein Versagen der „Geschicklichkeit" auf dem unrichtigen Ansetzen des Willens am Umsetzungspunkte). Все дело в том, где воля должна применить энергию, а где, совершенно наоборот, ей следует ослабить напор. Так, есть умелость в движениях, в речи, в последовательности представлений, в репродукции памяти. И все-таки, как обстоит здесь дело в подробностях, нам практически совершенно неизвестно. Мы можем, правда, описывать «установки», но конкретных предписаний почти не существует, и если нам удается скорректировать нарушения приложения воли, то всегда за счет искусного использования случайностей и – психологически всегда одинаково непредсказуемого – успешного вмешательства.

Помимо минутных воздействий, воля может *с в продолжение времени не спеша* достигать оформления своего психофизического существования благодаря привыканию, тренировке, научению. То, что совершить в это мгновение кажется невозможным, с течением времени спорится и исполняется без труда. Что в это мгновение еще чуждо нам как способ чувствования и образ жизни и чего мы можем избежать, превращается в конце концов в нашу сущность. Невозможно предвидеть заранее, чего сможет достичь или что может страдательно стерпеть воля во времени. Если мы ограничим наше рассмотрение мгновенным успехом, то воля может немного. Но благодаря регулярному повторению малых действий ей удается исключительное. Приобретаются не только навыки или умения, – переформируется вся личность, которая в данный момент есть эмпирически данная величина так-бытия. Потому так и важны все действия в повседневности, что они, преднамеренно и непреднамеренно, оказывают это формирующее воздействие. Следствием воли является поэтому, и может быть эмпирически вменен воле, не только мгновенный акт при данной предпосылке характерологических задатков и внесознательных механизмов, но также и *приобретенные* действием психологические задатки. За то, что человек столь часто рассматривает как несущественное и безразличное, он несет ответственность в том, что из него выходит. Если позднее, сваливая вину на другого, он скажет в мгновенной ситуации: «я не могу», то эта его неспособность нередко бывает результатом прежнего хотения и нехотения. Обольстительному самообману предается человек, если хочет видеть ответственные акты своей воли только в великих и бросающихся в глаза поступках, и в пользу этих поступков позволяет себе во всем остальном действовать небрежно и по произволу. Тогда разобщенные поступки становятся патетическими преувеличениями, на которые никак нельзя положиться и смысл которых невозможно уловить с определенностью. Наконец, человек делается таким же в великом, каков он был в малом.

Мгновенное воздействие воли в психофизическом существовании, как и ее неторопливое воздействие в формировании и преоб-

разовании этого существования, составляют предпосылку *опосредованного действия воли* в мире. То, что в психофизическом смысле есть просто движение, что по своему смыслу направлено на некоторую объективную цель (Ziel), становится в своей отнесенности к людям и вещам поступком в мире. Через поступок цель и мотив могут оказаться действенными на большом удалении. Психофизическое существование, в соотнесении с мировым существованием, становится как бы клавиатурой, по которой или ударяют вслепую и неумело, или же на которой воля исполняет свое внутренне связное произведение. Это произведение становится некоторым целым в мире, свойства которого отнюдь не заложены уже в самой клавиатуре субъекта. В смысле этого целого, просветляющемся в его знаемых или фактических воздействиях, задуманные поступки субъекта должны преломляться, встраиваясь в великие общественные механизмы и в меры, имеющие целью техническое господство над природой. Только предпосылкой остается непосредственное психическое и физическое воплощение воли.

Если возникает вопрос о точке приложения воли, то этот вопрос остается без ответа всюду, где воплощение желаемого уже не исчерпывается более в использовании технического знания о некотором механическом аппарате.

4. Воля и непроизвольные процессы. – В беспрепятственно протекающих психических процессах налицо единство между светлой волей и темными непроизвольными силами. Пока воля еще не есть свободная воля, а значит, не превращается, надломленно и двусмысленно, в изначальное самобытие, это единство может сохраняться и не подлежит сомнениям. После надлома волевое и непроизвольное способны воссоединиться вновь в изначально-экзистенциальной воле. Но в эмпирическом явлении они отделяются друг от друга. Они вступают в борьбу, испытывают друг друга, становятся в отношение друг к другу, проникают друг друга.

Эта борьба может обратиться в *устойчивое раздвоение*, остающееся в таком случае *бесплодным*. Мое психофизическое существо более не следует за волей. Оно берет верх над волей в непроизвольных процессах. Я не могу сделать то, чего я хочу: не могу сохранить внимания при чтении, не могу совершать естественных движений; меня охватывает то, чего я не искал: чувства, представления, кажущиеся мне чуждыми внутренние побуждения. Я хочу владеть собой, и от этого делается только хуже; я сдаюсь и попадаю в зависимость, которая, наконец, уничтожая мою волю, приводит к подчинению моего существования слепым побуждениям, таким, как навязчивые психические проявления и процессы, подлежащие изучению психопатологии. Человек приходит к врачу, вначале, может быть, наивно полагая, что и против подобных недугов можно прописать лекарство, так чтобы его душу это более никак не затрагивало. Если эта наивная вера исчезает и появляется го-

товность действовать все-таки и в этом раздвоении своей собственной волей, то вопрос в том, где должна вступить в дело воля? Поскольку волевая попытка «собраться с духом» только испортила дело, здесь, очевидно, нужно желать по-другому. Об этом, однако, не имеется никаких действительных знаний, которые бы могли послужить основой для неких всеобщих врачебных рекомендаций. Мы знаем только, что воля нередко должна именно сделать паузу там, где она до тех пор вмешивалась, – что воля хотя и способна взяться за дело, но делает это чаще всего в неопределимых заранее точках, избираемых внезапно действующим ловким приемом, – что, если нам удается достичь перестройки отношений между непроизвольными процессами и волей, от раздвоения между ними к их совместному действию, то навык и привычка необходимо должны соучаствовать здесь таким способом, который приходится умело отыскивать вновь в каждом частном случае. А наконец, мы узнаем на опыте, что эта непосредственная, прямолинейная воля вообще сумеет сделать лишь немного, если не удастся просветлить еще глубже, чем прежде, психический фон, причем воля на пути самопросвечивания (Selbstdurchleuchtung) обретает ясность и силу из своего исконного содержания. Таким образом, путь ведет нас от психофизического к психологическому. Подобные конфликты составляют предмет психопатологии, изучающей их феноменологически каузальными и понимающими методами, но никогда не могущей получить свой предмет как нечто закругленно завершенное в себе, потому этот предмет есть в то же время также проявление надлома в экзистенции. Поэтому и сами психические конфликты в конце концов оказываются недоступными для сугубо каузального изучения, для строго психологического понимания, и неизлечимыми одними только врачебными средствами. Только философ в человеке, приходящем к себе самому в экзистенциальной коммуникации, может помочь себе самому, насколько здесь вообще возможна помощь.

Вместо того чтобы бесплодно раздваиваться, воля и непроизвольные процессы могут плодоносно составлять без раздвоения некоторое *стимулирующее себя в себе самом целое* (das *sich in sich fördernde Ganze* sein) или же *бороться* друг с другом, *ограничивать* друг друга и только затем вновь *собраться в единство*.

С одной стороны (стороны непроизвольных процессов) стоят рост и становление, полнота и сила; с другой стороны (стороны воли) – делание и цель, выдумка и конструирование. Если бы мы приняли эту противоположность как наличную, а не только как имеющую относительную значимость абстракцию, то именно воля оказалась бы в ней нетворческим началом: она была бы в зависимости от данного вещества, который она только упорядочивает и формирует, она получала бы существенность от того, над чем она трудится и что должно быть дано ей извне. Но как машина производит

что-то, только если в нее подается подлежащее переработке вещество, в противном же случае работает вхолостую, – так же точно и воля. *Клагес*[1] рассматривал волю таким образом и конструктивно точно описал ее. Воля закрепляет (macht fest) и определяет, она совпадает с рассудком. По сравнению с жизнью в ее неповторимой ритмичности она составляет регулярное и доступное для подражания. Ее торможение создает меру и единообразие. Воля насильно сужает пространство возможностей для полноты стремления, придает ей закономерность и позволяет использовать ее (macht sie nutzbar). Клагес рисует картину опустошенного воздействия воли.

Если спросить, что может воля, то при подобном взгляде ответ будет: не может ничего. Человек, с этой точки зрения, не может превзойти себя самого в хотении, он только может направить свои душевные силы как бы в упорядоченные каналы. В таком случае эти силы и являются его подлинной сущностью, и он отнюдь не в воле бывает самим собою. Если бы эта воля захотела materialiter создать нечто, отсюда поневоле возникла бы лишь иллюзорная действительность. Субстанция моего существа остается данной в неизменном виде, воля ограничивает ее, но выбора в собственном смысле слова не совершает; она искусственно делает нечто такое, что не есть субстанция; из-за этой искусственности всякое самовоспитание сделалось бы неподлинным; неправда заключалась бы уже в самой этой воле.

Это описание выражает и кое-что правильное, потому что воля, формализуя, может вызывать кажимость чего-то, чего в действи-

---

[1] *Клагес, Людвиг* (1872–1956), немецкий философ и психолог, представитель «философии жизни». Изучал химию в Мюнхенском университете, но по образованию никогда не работал. С началом мировой войны переехал в Швейцарию. Одним из первых обратился к научному изучению почерка человека (графология), создав основу для психологического толкования почерка, которое, в свою очередь, рассматривалось им как вспомогательное средство науки о характерах («Почерк и характер», 1917). Исходя из теории выражения, развил иррациональную в своей основе антропологию: «дух» и «душа» находятся в радикальном противоречии. Способность выражения и переживания образует жизненную действительность, в котором душа и артикулированная плоть едины. Живет то, что может переживать; жизнь – прерогатива «души». «Дух» чужд и враждебен жизни; его абстрактно-аналитическое рационалистическое мышление разделяет и изолирует, тогда как изучению элементов всегда предшествует созерцание целокупности организма или психического единства. С этой точки зрения Клагес критиковал психологические теории его времени, не принимая, впрочем, и психоаналитического понимания человека. Основные работы: «Принципы характерологии» (1910), «Выразительное движение и сила оформления» (1913, в переизданиях – «Основоположение науки о выражении»), «Почерк и характер» (1917), «О космогоническом эросе» (1922), «Дух как противоборец души» (3 тома, 1929–1932; основное философское сочинение Клагеса, на которое здесь и ссылается Ясперс). – *Прим. пер.*

тельности нет. Эта воля есть воля, отвлеченная от своего истока, которая осталась бы, если бы в нем не осуществляло себя Я, как экзистирующее Я, но лишь произвольно действовало бы, в нескончаемости возможного, сознание вообще.

Если воля может ограничивать и формировать, а затем опустошать, то все-таки она, уже как эта формальная воля, может и *больше*: не только тормозить и вытеснять, но стимулировать и проявлять[1] то, что скрыто в душе как возможное.

И наконец, разделение между волей и непроизвольными процессами наличествует *только* для объективирующего психологического рассмотрения, противопоставляющего друг другу две мощи. Волю, о которой мы говорим, что она свободна (von dem wir Freiheit aussagen), вообще невозможно рассматривать непосредственно, но можно только – именно в отличие от подобного предметного рассмотрения – просветлять ее через призыв. Но это рассмотрение уже подводит нас к границе: Если самобытная воля работала бы вхолостую, откуда в таком случае она черпает свою силу? Если эта сила – ее собственная сила, то она сама есть существенная мощь (Macht); если же это – другая сила, на службе которой состоит воля, то она есть не более чем орудие.

Возможно, между тем, просветлить волю как всеобъемлющее начало, как подлинную *мощь* (Macht) человека в его экзистенции, – бесконечную и темную в себе силу, как непроизвольное, конечную и определенную в каждом мгновении ясности, как произвол. Правда, воля бывает явлением всегда только в форме воления некоторой цели, в котором она понимает сама себя для этой ситуации и для этого мгновения. Всякая механизация воли есть опустошенная форма этой ее подлинной сущности, еще допускающей такую механизацию в упорядочивающем дисциплинировании, как зависимую от нее же самой. Сама воля отличала бы себя как подлинное самобытие в полноте своего содержания, которое она носит в себе еще непроизвольно, от пассивного роста и становления как естественного бытия жизни.

5. Формы воли. – Если воля как ясное сознание цели хочет чего-то, то рассудок должен прежде поставить перед деятелем это нечто и средства к его достижению.

Воля, при помощи рассудка, постигающего свои собственные границы, проясняет себе, что в своей знаемой предельной цели она имеет не предельное само по себе (das Letzte an sich), но что эта цель встраивается во всеобъемлющее. Воля в совершенстве постигает только объективно-определенное в возможности своего вмешательства: но при этом она повсюду встречает границы. Пусть даже она стремится к величайшей ясности представления целей и мотивов, эту ясность всегда объемлет то, из чего воля черпает свои

[1] В оригинале hervorlocken, буквально: выманивать. – *Прим. пер.*

содержательные силы. Если эта несущая основа пропадет (versinkt), если конечная цель станет абсолютной, то произойдет механизация. Хотя я знаю, чего я собственно хочу, только применительно к своим ближайшим целям, и знаю это, быть может, на обширную перспективу; но то, что я знаю таким образом, как таковое не абсолютно.

У границ ясной воли мы видим, при психологически-наблюдающем рассмотрении, неосознанные и скрытые мотивы, доступные пониманию исходя из общих свойств инстинктов и индивидуальных условий; мы видим, кроме того, внешний авторитет, которому воля повинуется, не постигая его в его содержании. Эти границы как конечные границы *могут стать прозрачными* для взгляда наблюдателя и подлежат изучению в их многообразии; поскольку взгляд не проникает за них, они суть границы актуальной ясности деятеля. Однако непроницаемо для взгляда наблюдателя воля опирается на идею и экзистенцию. К знающей ясности деятеля для его сознания вообще привходит не совершенная темнота на границе самонаблюдения, но возможная экзистенциальная ясность присущей ему самодостоверности: я должен делать так, если я верен себе. Эта воля, которая, психологически непостижимым образом, способна изначально двигать меня в единстве ясности целесообразного с ясностью экзистенции, потому что я сам есмь эта воля, допускает косвенное просветление своего существа:

Формальная воля и рассудок, вместе взятые, не имеют в себе движущей силы. Эта сила приходит из тех конечных психических влечений, которыми другая сила может воспользоваться как мотором, например из влечения к послушанию. Или же она может прийти из тотальности идеи; это словно бы *большая воля*, пафос которой превосходит объем ее отчетливо понятных целей, но единство которой непроницаемо для рационального взгляда. Большая воля есть воля посредством идей на основе экзистенции (Der große Wille ist ein Wille durch Ideen auf dem Grunde der Existenz). Вопросы: для чего? Какова последняя цель? – для рассудка навсегда остаются без ответов, но в бесконечном процессе откровения (im unendlichen Prozeß des Offenbarwerdens) вспыхивают, в последующей жизни и деятельности, те или другие конкретные конечные цели. Даже если рассудок неспособен дать ответа на вопрос о последней цели, пафос воли и не нуждается в ответе, потому что воле в конечном живо присуще сознание бесконечного (weil ihm im Endlichen das Unendliche gegenwärtig ist). Воля только конечная формализована, большая же воля – формирует без формализации (formend ohne Formalisierung). Она составляет силу формальной воли, поскольку эта последняя изначально содержательна.

Поскольку наше существование во времени никогда не остается на одинаковой высоте, в волении мы всегда попадаем в *уклоняющиеся* направления, которые как фиксированные становятся совершенно неистинными:

а) Если пафос идеи и экзистенции на время ослабевает, то смысл высоких мгновений возможно бывает удержать в *рациональной воле*, как бы в некотором оборонительном приспособлении (Defensivapparat). В низинах существования я с ясным самосознанием защищаю себя самого тем, что следую усвоенным мною правилам и законам.

б) Вместо идеи воля повинуется *страсти*. Тогда, несмотря на неслыханно большую силу воздействия через посредство этой страсти, воля, фиксируясь в чем-то конечном, впадает как бы в помешательство. Хотя страстной всегда бывает и большая воля, но она такова не только в силу одной конечной цели, но в этой цели всегда также и благодаря никогда не опредмечиваемой вполне идее.

в) В формальных свойствах дисциплинирующего воздействия, ясных соотношений между целью и средствами все процессы воли согласуются между собою: лишенное субстанции, в совершенстве владеющее собой самим существо, дисциплинированная конечная страсть и наполненная идеей экзистенция. Впадая в уклонение, воля бывает одушевлена некоторым пафосом уже только *как дисциплинирующая сила*, порядок как таковой становится для нее последним смыслом. С исчезновением содержания удовольствие от оформления получает самобытность, становится самодостаточным уже в этом оформлении без всякой идеи.

г) Воля становится *привычкой*. Привычка остается опустошенным реликтом прилежного, правильного, машинального (maschinenhaft) человека. Привычка воли истинна только как фундамент экзистенциальной жизни (Die Gewohnheit des Willens ist wahr nur als Unterbau existentiellen Lebens).

Итак, воля изначально существует из *экзистенции*, получает величие своего содержания из *идеи*, бывает подвижна на службе *страсти* и витальных *целей*, и машинальна – как *окончательная форма* длительного дисциплинирования.

Говорят о *силе воли*. Направления смысла этого выражения опять-таки весьма разнородны:

а) Мы говорим об *интенсивности* воли, которую как физически-характерологическое свойство можно уподобить, скажем, мускульной силе. Это сила настоящего мгновения, обусловленная аффектом; человек, допустим даже, намеренно доводит себя до такого аффекта (steigert sich in einen solchen hinein), и тогда все получается. Интенсивность воли более всего заметна для окружающих; она вводит деятеля в заблуждение, если кажется ему мерой его бытия. С этой интенсивностью не обязательно соединяется упорство воли; укорененность же в бытии и судьбе может и совершенно отсутствовать. Но никакая воля не создаст ничего, если не умеет развить в себе также присутствующей в мгновении энергии.

б) *Настойчивость* (Zähigkeit) воли есть ее упорство во временной последовательности. Она обнаруживается в удерживании и проведении. Между машинальным упрямством и экзистенциально исполненным упорством в явлении заметно внешнее сходство. Без настойчивости никакая экзистенция не сможет осуществить себя, но уклонение в пустоту и другое уклонение – в своенравие, в котором упрямство (Trotz) создает в конечном некоторое формальное самосознание,– весьма для нее возможны.

в) *Насильственностью* (Gewaltsamkeit) воления мы называем действия, не учитывающие и не применяющие условий, данных в деятеле и вне его. Действия, совершаемые из принципов всеобщих мнимых познаний, или из произвольных интуиций, разрушают, потому что такая воля хочет идти напролом, не срастаясь с ситуацией, не имея истока в экзистенции. Но насильственность есть также признак высокого риска и подлинных решений.

г) *Безусловность* воления проявляется в действиях, в которые вовлечена экзистенция (Handeln mit dem Einsatz der Existenz). Все предшествующие формы силы воли становятся обличьями этого экзистенциального явления. Тогда из безусловности проистекает сила мгновения, настойчивость и насильственность; она придает им смысл и жизнь, поскольку лишает их фиксированности в тесноте существования. Экзистенция осуществляет себя как безусловность воления в абсолютном выборе.

6. Ситуация и сфера влияния воли. – В сравнении с *мировым целым* воля бессильна. Она не может перевернуть мир и поставить его на новую основу; это – воля конечных существ в мире.

Рациональная воля всякий раз имеет известный *горизонт* взгляда; она не способна постигать с абсолютностью действительность и смысл; она не видит целого, но видит только перспективно *в* целом и видит не в вечности, но во времени.

Сфера влияния воли в пределах видимого для нее мира, в свою очередь, еще *теснее*. Мыслящее познавание в принципе неограничено; воля же как таковая всегда ограничена. Поэтому она способна постигать только свой собственный круг, который бывает чрезвычайно различным у разных индивидов и меняется с течением времени у одного и того же индивида. В этом объеме возможной для него сферы воздействия человек и находит свои цели.

Воля не может *сделать все сразу*. Еще многое оказывается исключенным для нее с течением времени. Ситуация, по обстоятельствам пространства и времени, вынуждает делать выбор. Необходимость выбора ограничивает и акцентирует волю, так что только в этом своем выборе она впервые по-настоящему становится волей, как истоком экзистенции. Тот, кто по-настоящему не желает, охотно хотел бы «сделать одно и не оставить другого» (das eine tun und das andere nicht lassen); желающий же сознает, что он желает только там, где делает выбор.

Там, где мы, движимые идеями, оказываемся способны видеть, как уничтожается перед нами закругленно-законченная предметная картина мира, а в ней и все ее противоположности, – там мы *не вынуждены более выбирать*, но можем мыслить все на своем месте, созерцательно усваивать его себе и насладиться им. Мы имеем тогда в мысли этот неизмеримо обширный фон, на котором воля, могущая быть только чем-то одним, если ее испытать сравнением, кажется узкой и ограниченной. В качестве этой ограниченности воля теряет ценность по сравнению с бесконечным созерцанием (unendliche Kontemplation).

Но созерцательный образ действия может в то же время соблазнить нас к тому, чтобы забыть самих себя. В замеченной только что опасности совершенно исчезнуть как экзистенция акцент с усилием ставят на том, чтобы – из экзистенции – все-таки совершать выбор. Здесь становится пронзительно ясен пафос гегелевского положения: «Мыслящий разум как воля есть то, что он решается избрать конечность (Die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur Endlichkeit zu entschließen)»[1]. Поскольку желать мы можем не целое, но только в целом (ибо все остальное есть пустое благопожелание без всякого отношения к действительности), то мы действительны лишь там, где в этом целом мы деятельно совершаем на нашем месте конечное осуществление в его тесноте. Сознавая неотменимость этой границы, экзистенция обретает тем самым свою глубину (Da wir nicht das Ganze, sondern nur im Ganzen wollen können (denn alles andere ist leeres Wünschen ohne Beziehung zur Wirklichkeit), so sind wir nur wirklich, wenn wir in ihm an unserem Ort die endliche Verwirklichung in ihrer Enge handelnd vollziehen. Der Unaufhebbarkeit dieser Grenze bewußt, gewinnt Existenz ihre Tiefe).

Впрочем, нам приходится действовать и строить в ограниченной сфере, не зная последней цели. Всякое содержание столь всецело сходится в настоящем, что исполняющая смыслом последняя цель переживается не только как сущая в некотором будущем, но, пусть даже смутно, уже в настоящем: как присутствие вечного в мгновении (Gegenwart des Ewigen im Augenblick). Воля есть присутствие вечного в мгновении. Воля есть присутствие самобытия, на основе которого только и становится возможным снимающее все противоположности универсальное созерцание (universale Kontemplation) в чтении шифрописи трансцендентного бытия.

---

[1] «Мало поэтому понимают в природе мышления и воления те, кто полагает, что в воле вообще человек бесконечен, в мышлении же он или даже сам разум ограничен. Поскольку мышление и воление еще отличны друг от друга, истинно как раз обратное, и мыслящий разум в качестве воли и состоит в том, что решается стать конечным» (*Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 78 (§13, примечание)). – *Прим. пер.*

Результат можно высказать истинно только как результат парадоксальный: мы действуем целесообразно и не познаем границ целесообразности; в целесообразности мы действуем экзистенциально и все-таки можем действовать так, только если целесообразность вложена в бесцельное как во всеобъемлющее. Только на пути осуществления своих целей экзистенция в существовании постигает истинную бесцельность. Я уклоняюсь в изолирующуюся целесообразность, жертвующую всяким настоящим ради воображаемого будущего как и в бесцельность инстинктивного, изолирующегося моментального переживания.

7. Чего я не могу желать. – Воле, которая желает чего-то, это что-то служит предметом и рычагом. Воля, желающая самой себя, как таковая еще не имеет ни плана, ни средства. Подлинное воление, как безусловное, безосновное, бесцельное есть бытие экзистенции, которая, в среде бесконечной рефлексии в мире, сделавшемся доступным для нее благодаря ориентированию, пробивается к себе самой в целесообразном волении чего-то.

Поскольку обычно говорят об этом «волении чего-то», то, превращая явно или неосознанно в предмет воления то, что есть сама исконная воля, впадают в заблуждение. При этом смешивают то, чего я могу желать, с волей, которая есть лишь потому, что желает самой себя.

Это смешение представляет собою известную опасность в отношении к положениям просветления экзистенции. То, что я просветляю, того я еще не могу сделать предметом или тем более предметом моего целесообразного воления. Экзистенции я не могу как-либо напрямую желать (Existenz kann ich nicht gradezu wollen). Там, где совершается просветление из истока при помощи объяснения (Explikation), там я хотя могу изначально желать, но не могу a tergo[1] желать самого истока. Желать я могу только безусловно предметного (Wollen kann ich nur das schlechthin Gegenständliche). Точно так же, как не могу желать экзистенцию, я не могу желать и идею, но могу только желать в идее и из идеи. Поэтому во всякой коммуникации я узнаю опытом, что предметные цели моего воления я хотя и могу назвать, но обосновать их могу лишь, поскольку они служат средствами для других целей. Цели как таковые не допускают обоснования (Zwecke als solche sind unbegründbar). Только в косвенном сообщении идей и экзистенции совершается просветление основы, в которой и из которой мы желаем этих не допускающих обоснования целей, в которой и из которой они становятся для нас совместно значимыми (gemeinsam gültig).

Там, где распространяется прямое воление экзистенции, развивается неистинная патетика. Как пустые речи о жизни, личности и нации эта патетика есть излишество, лишенное экзистенциального

[1] Сзади (*лат.*).

акта (Schwelgen ohne existentiellen Vollzug), имеющее основанием ложное опредмечивание. То, что может косвенно реализоваться в предметном и партикулярном, то же самое, как якобы непосредственно избираемое человеком в чувстве, самосознании, сознании народа, обращается в ничто.

Сюда же относится еще одно странное смешение понятий. Смерть, болезнь, войну, несчастье (Unheil) мы просветляем через призыв в их экзистенциальном усвоении и преодолении. В таком случае, искажая экзистенциальный смысл подобного просветления, делается вывод: значит, нужно желать ужасного (man müsse das Furchtbare wollen). Этот вывод есть смешение возможного экзистенциального исполнения через принятие на себя событий, после того как эти события уже наступили без меня, с мнимым знанием о правиле желательной для меня взаимосвязи, исходя из которой мне нужно теперь желать таких событий.

Наблюдение, как и воление, одинаково неистинны там, где они мнят задним числом постигать историчное явление некоторой экзистенции как всеобщезначимое и правильное. К тому, что является исторично истинным, стремятся для неистины. Если я осознаю, что нечто стало возможным только после некоторого непроницаемого уму процесса развития, а значит, непредсказуемо, – это осознание есть одно из глубоких переживаний экзистенции. И тогда я только по ошибке могу подумать, что я мог бы добиться его с меньшими трудами и имею право составить правила для других, находящихся в подобном же случае. У всего исторично-ставшего особый вес. Оно становится благодаря кризисам и делается плодотворным экзистенциально. Что всякая воля может остаться подлинной только в мире, но не в применении к целому, к которому бы она устремлялась, переходя границы этого партикулярного существования, – это с достоверностью ясно исторично связанному сознанию свободы в экзистенциальном присутствии (Daß aller Wille nur in der Welt wahrhaft bleiben kann, aber nicht in bezug auf das Ganze, zu dem er über die Grenzen des partikularen Daseins hinaus griffe, dessen ist sich das geschichtlich gebundene Freiheitsbewußtsein in existentieller Gegenwart gewiß).

Вопрос о свободе воли

Утверждения о несвободе или свободе воли под именем детерминизма и интдетерминизма всегда страстно боролись между собой. Казалось, будто сущность человека может зависеть от теоретического решения. В нас в самом деле заложена склонность, там, где речь идет о свободе воли, желать наглядной демонстрации ее объективного существования. Поскольку, однако, свобода не обладает таким же бытием, как существование, и поскольку, несмотря на это, утверждение и отрицание свободы объективируют

свободу как бытие в своих мнимо всеобщезначимых и мнимо доказуемых высказываниях, – эти высказывания необходимо искажают самый смысл свободы. То, что остается у них в руках как предмет, не тождественно тому, о чем изначально шла речь в вопросе о свободе. Только для свободы как объективного бытия могут иметь силу логические аргументы, все равно, утверждаем ли мы ее существование, или отрицаем. Но в самом этом мышлении живо присутствует некоторая воля.

1. Утверждение свободы воли. – Утверждения об объективностях, именуемых свободой, имеют специфический смысл, который всякий раз следует отличать от ответа на действительный вопрос о свободе:

а) Объективирующая мысль, мыслящая свободу как *беспричинность*, принимает для вопроса о свободе воли следующую форму: при наличии двух равносильных возможностей, если вообще должно иметь место продолжение деятельности, одна из возможностей должна быть усилена посредством выбора и быть поэтому реализована не в силу необходимости (так называемая liberum arbitrium indifferentiae[1]). В истории мысли это было доказано на примере Буриданова осла, который между двух вязанок сена, на равном удалении от обеих, и одинаково сильно влекомый к обеим, умер бы от голода, не будь у него свободной воли, чтобы решить, к которой из них он желает обратиться сначала. – Подобные аргументы суть пустые, ничего не доказывающие мысли. Да и то, что было бы доказано с их помощью, не имело бы ничего общего со свободой воли; тем самым была бы показана свобода как случай и произвол, а не свобода в собственном смысле. От утверждения или отрицания этой свободы призыв к свободе воли никак не зависит.

б) Если свободу воли не полагают в начале действия из ничего, и все-таки хотят утверждать ее, то определяют ее психологически как *свободу* действия *без поступающей извне помехи* (*Freiheit* des Tuns *ohne von außen kommende Störung*). Так же как говорят обычно о свободном падении, свободном росте дерева, так свобода в этом смысле была бы действованием из собственной сущности. С этой точки зрения все существующее можно рассматривать как свободное и как зависимое. Но это превратило бы свободу в банальность (banalisiert). Она была бы тогда психологической свободой действия и избрания: свободой *действия*, поскольку я могу беспрепятственно воплотить свое намерение в действительность (границы этой свободы совпадают с границами сферы влияния

[1] Полная свобода выбора (буквально: свободный выбор в безразличии) (*лат.*) Термин восходит к аргументу, приписываемому философу XIV века Буридану, о котором здесь же и говорит Ясперс. Впрочем, примечательно, что сам Буридан доказывал этим аргументом *несвободу* воли. – *Прим. пер.*

моей воли); свободой избрания – там, где я могу прийти к обдуманному решению о том, чего я хочу, притом что спокойно и без помех могу избрать это желаемое из осознаваемых мною возможностей (эта свобода ограничивается страхом перед угрозой насилия, вознаграждениями за определенные действия, усталостью и плохим настроением, а также недостатком времени, – благоприятствует же ей размышление и намеренное приведение в действие всех мотивов, какие только возможны). Что действительно существует более или менее обширная свобода действия и избрания в этом смысле, – это не подлежит спору.

Эти психологические понятия свободы, на мгновение представляющиеся очевидными как объективные понятия, разочаровывают нас своей бессодержательностью. Ответа на вопрос о свободе воли они не дают. Ни в одном из этих понятий свободы не идет речь о нашем сознании «я сам этого хочу».

Еще при психологическом рассмотрении затрагивают границу подлинной свободы, когда ставят вопрос о том, есть ли у меня, кроме обусловленной извне свободы действия и избрания, еще и внутренняя свобода самого воления (понятия свободы действия, избрания и воления обсуждаются в работе *В. Виндельбанда* о свободе воли[1]). В избрании и действии должны *уже иметься* те мотивы и цели, между которыми делается выбор. Здесь возникают такие вопросы: Свободен ли я в характере и содержании моих мотивов? Свободен ли я, далее, в выборе масштаба для принятия решения о выборе между ними? И далее: Могу ли я как-либо повлиять на свой характер? Могу ли я желать также и иначе? Зависит ли, стало быть, вообще от свободной воли то, чего я хочу? Есть ли в выборе некий предельный исток? С подобными вопросами я уже вступаю в поле просветления экзистенции своей самости. Но задавая эти вопросы объективно и выдвигая для ответа на них объективные альтернативы, я сразу же вновь оказываюсь с ними в стихии предметного.

---

[1] Философ — неокантианец Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) в своей работе о свободе воли (*Windelband, W.* Über Willensfreiheit. Tübingen 1904) указывал на необходимость различать три фазы в жизни воли: «Первая фаза включает в себя возникновение особого хотения, отдельных стремлений... Во вторую фазу входит взаимное сдерживание и уравнивание хотений, причем путем выбирания человек приходит к определенному решению. Третья фаза характеризуется импульсом воли, при посредстве которой ничем не сдержанное или выясненное в процессе выбирания стремление превращается в соответствующее телесное действие» (*Виндельбандт, В.* О свободе воли: Пер. с нем. Г. Сонина. Санкт-Петербург: В.В. Битнер, 1904. С. 13). Первую фазу Виндельбанд называет фазой хотения, вторую – выбирания, третью – действования и соответственно различает свободу хотения (Wollensfreiheit; предмет лекций 7–11 в данной работе; С. 58–102), свободу выбирания (Wahlfreiheit; лекции 3-5; С. 20–51) и свободу действования (Wirkfreiheit; лекция 2; С. 14–20). – *Прим. пер.*

Здесь, однако, мы или познаем, что эти вопросы лишены смысла: Я не могу, объективируя, сделать еще один шаг по ту сторону воли; это удвоение воли, превращающее ее в «я хочу того, что я хочу», объективно есть тавтология; бессмысленно поэтому задавать вопрос, свободен ли я в волении своего воления. Или же мы признаем эти вопросы как действительные альтернативы и в таком случае отвечаем, что *объективно этой свободы не дано*. У нас есть, правда, как нечто сущее, свобода действия и избрания, но нет свободы воления в самом себе, в отношении его содержания и основы.

Тем не менее, вопросы эти не бессмысленны и вовсе не непременно приводят к отрицанию свободы. Правда, им нет места в психологическом рассмотрении. Это рассмотрение не способно постичь, о чем, собственно, здесь идет речь. Свобода не может повстречаться мне как научно познанная свобода, тогда как отдельные мотивы и цели воли вполне могут стать предметными. Там, где я сам есмь в том исконном смысле, который уже не становится предметом, – именно там место свободы, которого никогда не достигает психология. Эти вопросы не суть ни предметные вопросы, ни альтернативы для нашего знания, но они, в среде предметности, служат косвенным выражением для бытия чего-то непредметного. Предметно изучающее вопрошание срывается в этих вопросах.

в) Третий род объективной свободы приписывается воле применительно к властным отношениям между людьми в обществе и государстве. В *социологическом* смысле можно различать личную, гражданскую и политическую свободу; личную свободу частного образа жизни, которая, при предпосылке обладания экономическими средствами, может существовать даже при гражданской и политической несвободе (например, в царистской России); гражданскую свободу, которая как гарантия права (Rechtssicherheit) может развертываться в отсутствие политической свободы (например, в имперской Германии); и политическую свободу, при которой каждый гражданин участвует в принятии решения о том, кто будет им руководить (например, в Соединенных Штатах). Вопрос о действительности этой свободы, в случае отрицательного ответа, немедленно будит в человеке волю к тому, чтобы ее добиться. Эти свободы суть социологические *ситуации*; для индивида они – его шансы. В том, что эти свободы действительно есть, сомневаться невозможно. Но их наличность не дает ответа на вопрос о той свободе, которая есть сама экзистенция. Ибо несмотря на эти свободы, экзистенция может остаться под сомнением. Можно сказать, напротив, что индивид может быть экзистенцией, пусть и не имея широты осуществления, даже если он несвободен в этих трех объективных направлениях.

На уровне объективных свобод поэтому то, возможность или действительность чего показывают аргументы, не есть то, о чем идет речь, когда вопрос о свободе воли ставится с той страстностью, для которой он решает вопрос о самом бытии. Если свободу поставили

под сомнение, а потом собираются искать ее на пути объективирующего мышления, то, выдвигая все те способы бытия свободы, какие мы обсуждали выше, мы ничем не поможем решению дела.

Психологические и социологические свободы, которые никогда не суть сама свобода, однако же и не безразличны для нее. Я желаю их действительности. Я должен желать ее, если я знаю о себе, что я исконно свободен; ибо они суть условия явления свободы в существовании, если только я желаю осуществления в мире, а не просто возможности и внутренней жизни (Möglichkeit und Innerlichkeit). Объективные свободы становятся содержательными в исконной свободе; они превращаются в иллюзию, если их лишают этого экзистенциального исполнения. Там, где я желаю объективной свободы и, поскольку я добился ее для себя, пребываю в мнении, будто в ней я уже достиг своей свободы, там я как раз и потерял себя самого. Это проявляется в двусмысленности всякого слова о свободе.

2. Иллюзия независимости. – Одним из примеров тому является многозначность смысла независимости.

Независимость – это цель моей воли к свободе в мире. Я хотел бы для себя такого существования, в котором моя воля может оказывать решающее *влияние*. Поэтому я отправляюсь на поиск гарантии и расширения своего существования посредством расчета, предвидения и благоразумия. Я независим в той мере, в какой я сам могу определять условия своего существования. Но совсем устранить опасности я не могу. Ввиду возможности этих опасностей я стремлюсь к иного рода независимости, в которой хочу только того, что зависит от меня самого: независимости *внутренней* позиции моего сознания. Свобода превращается в упрямство формальной самости сознания вообще, или в своенравное утверждение эмпирического индивидуума на себе самом.

Если мною овладевает мысль о гарантии сохранения, то я запутываюсь в лабиринтах *внешней* свободы, чтобы иметь в своем владении то, что зависит от меня. Страшась за существование, я успокаиваю себя тем, что удостоверяюсь в своей власти распоряжаться; гордясь существованием, я удовлетворяюсь, когда чувствую влияние этой своей власти. В обоих случаях я где-нибудь *остаюсь* зависимым.

Если я уединяюсь в себе самом и делаюсь безразличен к тому, что не зависит, при любых обстоятельствах, только от меня одного, то я оказываюсь в той независимости, которая есть гордость пустого самобытия своей неколебимой силой. Но если я как существование, оказываюсь вынужден обходиться некоторым минимумом внешних условий жизни и сообщения, то изолирующаяся гордость фактически превращается в потребность добиться авторитета благодаря мнимой независимости, которая так или иначе оказывается зависимостью от нашего отражения в зеркале другого.

Эти *мнимые независимости* – абсолютная *гарантия существования* и *самоизоляция недотроги* – необходимо живо представить в душе как опасность, выдержать, как искушение, и усвоить себе в их относительности, чтобы не оказаться их жертвой.

Экзистенциальную независимость невозможно свести к некоторому постоянному содержанию. Независимость индивида означает для нее уже не гарантию существования посредством расчета, а как раз способность не дать фикции гарантий завладеть собою, но самому господствовать над нею, т.е. хотя и следовать ей в положенных ей границах, но при этом иметь смелость стать в своей судьбе. Она означает не то, чтобы жить в отношениях к другим, посредством которых я одновременно властвую над этими другими и держу их на дистанции от себя, но означает – вступать в коммуникацию так, чтобы на ее основе решающим для меня становилась общность в идеях и, в убывающей последовательности, урегулирование существования силами институтов.

Независимость экзистенции в существовании ограничена во внешних делах и как закалка существования, но неограничена как подлинность историчного осуществления самобытия в его коммуникации. Независимая экзистенция может быть одинокой со своей трансценденцией; она знает как возможную архимедову точку вне пределов мира, но она возвращается в существование и к своей коммуникации, как на единственное поприще удостоверения и подтверждения того, что она опытом узнала в одиночестве по ту сторону мира. Она живет в мире и вне мира; она знает границы и существенно движется к ним.

Поэтому независимость в собственном смысле слова видит свое существование в его полярности: жизнь в общей субстанции рода, в мировом процессе (Weltlauf) и законе – и личное выступание (Heraustreten) экзистенции как отдельной экзистенции; укрытость в некотором целом – и тяга к границе; закругленное в себе существование – и существование во времени; созерцание (das Schauen) данного мира в его порядке и иерархии – и поиск приключений в проблематичном существовании. В этой независимости не знают ни начала, ни конца, и никакая цель не считается последней.

3. Отрицание свободы воли. – Если утверждают несвободу воли, то в некоторой объективации опровергают нечто, отнюдь не тождественное с тем, что составляет существо свободы в ее самодостоверности.

Против свободы воли говорили, что она невозможна, поскольку *все без исключения* совершающееся *каузально обусловлено*. В частности, приводят такие примеры: Воля человека с естественной необходимостью проистекает из борьбы мотивов как самый сильный мотив. Но если, по всем признакам психической «силы», более сильными были другие мотивы и один из мотивов называется теперь самым сильным только потому, что именно его принимают при

выборе, то подобная тавтология не проясняет нам самого выбора; одно только именование не может сделать чего-либо объективной естественной необходимостью.

Против свободы воли, кроме того, ссылаются на моральную статистику, в пользу того тезиса, что все действия подчинены законам: в силу естественной необходимости каждый год случается такое-то число самоубийств, преступлений, бракосочетаний. Эти законы, говорят в таком случае, настолько достоверны, что предсказания исполняются с незначительными пределами погрешности. Однако уже давно со всей убедительностью поняли, что эти статистические правила ничего не доказывают в опровержение индивидуальной свободы. Индивид лишает себя жизни отнюдь не вследствие статистического закона. Но и от рака он умирает тоже не вследствие статистического закона. Статистика не понимает частный случай ни как свободный, ни как необходимый. Она вовсе ничего не высказывает о частном случае.

Наконец, подобные аргументы теряют свою силу от одной мысли Канта, а именно, что познаваемое нами, и притом познаваемое каузально, есть предмет в нашем мире явлений, в котором мы как свобода не растворяемся (daß, was wir erkennen, und was wir kausal erkennen, Gegenstand in unserer Erscheinungswelt ist, in die wir als Freiheit nicht aufgehen).

4. Заблуждение в самом вопросе. – До тех пор, пока мы ищем решения вопроса о бытии свободы при помощи этих объективных аргументов, должна продолжаться и борьба между детерминизмом и индетерминизмом, в которой обе борющиеся стороны теряют из виду подлинную свободу. Всякое объективное доказательство в пользу свободы и против нее, во-первых, находит себе опровержение; во-вторых, против него восстает сознание, которое внутренне удостоверено в том, что бытие объектов не исчерпывает собою всякого вообще бытия. Доказательство и опровержение только через некоторый акт абсолютизации приводят к утверждениям детерминизма и индетерминизма. Свобода не может быть ни доказана, ни опровергнута. Так считал Кант, называвший свободу непостижимой (unbegreiflich), и видевший, что наше понимание исчерпывается постижением этой непостижимости[1] (Freiheit ist weder beweisbar

[1] «Разум преступил бы все свои границы, если бы он отважился на *объяснение* того, как чистый разум может быть практическим; ведь это было бы совершенно то же, что и задача объяснить, *как возможна свобода*.

Ибо мы в состоянии объяснить только то, что может быть сведено нами к законам, предмет которых может быть дан в каком-нибудь возможном опыте. Свобода же есть простая идея, объективная реальность которой никоим образом не может быть показана по законам природы, следовательно, также и ни в каком возможном опыте; поэтому... она никогда не может быть понята или хотя бы только усмотрена нами» (*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч. Т. 3. М.: Московский фило-

noch widerlegbar. So meint es Kant, der sie unbegreiflich nannte, und unsere Einsicht mit dem Begreifen dieser Unbegreiflichkeit erschöpft sah).

Свободен ли человек или не свободен – это подлежит обсуждению в споре между «за» и «против» не из преимущественно теоретического интереса, но исходя из других аргументов (Beweisgründen); мы должны иметь смелость признавать истину (Man müsse Mut zur Wahrheit haben); должны признавать иллюзией то, чего объективно держаться невозможно. Самое глубокое возможное успокоение – знать все в мире как необходимое, быть избавленным от раскаяния и вины. Или наоборот: мы должны спасти ответственность от погибельного учения о несвободе человека, ибо в противном случае нам не избежать разрушения любой нравственности.

Смелость признания истины, утешение необходимостью, забота о нравственности оказываются здесь не на подобающем им месте. Смелость ради истины есть, правда, существенное для экзистенции побуждение, однако просветляющие экзистенцию мысли и не ставят ее под вопрос. Утешение необходимостью – сомнительное утешение, убаюкивающее свободу, если только оно не понимает себя в трансцендентном смысле, а в этом случае оно также доступно нам только на основе свободы. Угроза для нравственности от утверждений детерминизма существует действительно только как угроза для веры в авторитет, не желающей допускать сомнений в возможности повиновения; ибо нравственность, возникающая из экзистенции, не нуждается в каких-либо объективных доказательствах и опровержениях ее самой или ее возможности.

Но в любом случае детерминизм и индетерминизм уводят нас *в ложную плоскость*. Они делают экзистенциальный исток – зависимым. Один делает свободу объективной и именно этим самым уничтожает ее, несмотря на то что утверждает ее существование; защита тех свобод, которые не суть свобода в собственном ее смысле, превращается, если удается, в неосознанное отрицание свободы. Другой отрицает ее, но говорит не о ней, а о неком предметном фантоме. Оба они неправы, потому что оба они, считая объективное бытие равным всему вообще бытию, теряют свободу.

софский фонд, 1997. С.259, 261). Вывод Канта, применительно к категорическому императиву морали, имеющий силу соответственно также в отношении к свободе, как его метафизической основе и предпосылке: «И таким образом, мы, правда, не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его непостижимость; но большего по справедливости уже и нельзя требовать от философии, которая стремится дойти до границы человеческого разума в его принципах» (Там же. С. 275). Здесь «проходит последняя граница всякого морального исследования», строгое установление которой оберегает этику от губительного натурализма и бессодержательной мечтательности (С. 271). – *Прим. пер.*

Мы наблюдаем за этим спором, как за чем-то несущественным. Сам этот спор есть *уклонение*, по которому наш рассудок как «сознание вообще» готов идти всякий раз, если возможная экзистенция утрачивает уверенность в себе или если сам рассудок еще не познал своего собственного поприща в его границах.

Злая воля

В бытии все имеет свой ранг, но самое низшее не есть зло. Безобразное в существовании отталкивает нас; но безобразное еще не есть зло. Самобытие может пасть (abfallen), оно есть только в подъятии из падения (es ist nur im Sicherheben aus dem Abfall); но уклонившееся с пути, опустошающееся, исчезающее без следа не есть зло. Даже неистинное еще не есть зло, как и инстинктивное (das Triebhafte); не являются злом и беды существования, ограничивающие его и уничтожающие. Все это становится лишь средством в руках зла, когда зло одушевляет все это негативностью своего воления. Ибо зло не присуще никакому наличному бытию, никакой эмпирической действительности и никакому идеальному значению (Gelten), но оно есть потому, что есть свобода. *Злой* может быть е*динственно лишь воля.*

1. Конструкция зла. – Злая воля избирает, как свое дело, мятеж (Auflehnung) эмпирического своего-существования против возможного самобытия экзистенции в субъективности и объективности. Этот мятеж сам по себе лишь инстинктивен, но не зол. Однако согласная волевая активность, сознательно осуществляющая его как собственную сущность, – это злая воля. Беззкзистенциальность чистого существования не зла, а ничтожна. Зла только воля, обращающаяся против возможной экзистенции (Böse ist der Wille, der sich gegen mögliche Existenz kehrt): она утверждает абсолютизацию чистого существования и осуществляет эту абсолютизацию как воля разрушительная для всякого возможного бытия (als der für jedes mögliche Sein ruinöse Wille), только желающая существования, но не могущая исполнить его.

Если воля как опыт «я хочу того, что я хочу» есть свобода экзистенции, то воля становится злой в обращении (Umkehr) против самой себя; она не хочет себя как воления самой себя (против самой себя; она не хочет себя как воления самой себя (er will sich nicht als Sichselbstwollen). Избирая, как злая воля, она уничтожает сама себя в своей свободе; желая себя в разрушении (Ruinieren) экзистенции, она фактически сама желает уничтожить себя. Воля не избирает между добром и злом, но, избирая, она становится доброй или злой. В выборе она становится свободной, как добрая воля, и сковывает себя, как злая. В обоих этих случаях ей не предстоит выбор между двумя возможностями, но она сама в своей изначальности есть своя свобода – или противосвобода (Gegenfreiheit). Выбирая

добро, она свободна для бесконечного развития и открытости. Выбирая зло, она из самой свободы утрачивает свободу, впутывает себя в отрицание всякого бытия и самой себя. Добрая воля – это путь свободы в восхождении самобытия в чистом существовании, злая воля – это путь сковывания себя самого через смешение самобытия с существованием.

Добро и зло, таким образом, *не поддаются содержательному определению*, но все содержательные возможности присущи как тому, так и другому. Не определенные дела как таковые бывают добры или злы, но воля желает подлинного бытия в волении нечто или уничтожает его в этом волении.

Зло как желающее себя существование которое, абсолютизируя, обращается против собственной экзистенциальной возможности (Das Böse als sich wollendes Dasein, das sich verabsolutierend gegen die eigene existentielle Möglichkeit kehrt), проявляется в ненависти ко всему, что показывает нам истину из возможной экзистенции: против безусловности в историчности как благородства бытия. Оно замыкается в лишенности коммуникации (Es schließt sich ein in Kommunikationslosigkeit). Желая своего-существования в его ничтожности, оно есть *воля к ничто*. Его возможно просветлить только как противоречие: с полной ясностью желающее зла; в страстном стремлении уничтожать другое желающее уничтожить себя самого; преследующее цель, которая, едва будучи достигнута, сразу же теряется.

Злая воля непостижима; она *заведомо* (wissentlich) схватывает себя, в отчаянной своей страсти ненавидя саму себя не меньше, чем все прочее. Но в ясном знании приходит в себя именно добрая воля: если только все ясно – таково наше ожидание, – если ничто не остается сокрытым, то добрая воля как подлинное самобытие непременно найдет себя. Поэтому желание знать, коммуникация, воля к открытости уже как таковые суть пути добра. То, что «никто не может заведомо творить зло», кажется очевидным положением, но зло именно и состоит в том, что воля заведомо обращается против самой себя. Это она может делать, только если где-нибудь замаскирует себя, приглушит свое желание знать и оборвет коммуникацию. Но воля, которая делает это и в то же время знает или может знать свое делание, уже есть злая воля.

Зло налагает на самого себя оковы своего-существования и говорит им «да». Оно есть страсть, не имеющая содержания, не служит никакому богу, ни небесному, ни подземному. Оно есть энергия, противящаяся добру (dem Guten Widerpart hält) и в безусловности разрушения бытия в существовании ставящая на карту и самое себя. Оно обладает величием только в сравнении с теплохладным и нерешительным благодаря радикальности его разрушения.

2. Действительность зла. – Есть ли это зло (Gibt es dieses Böse)? Конструкция зла представляет моему взору нечто такое, чего я не узнаю ни в каком действительном существовании. Дьяволь-

ское как противобожественное (Widergöttliche) должно само быть такой величины, какая не может быть действительной в существовании. Оно знакомо нам только в мифическом облике или же оно есть проекция из того, в чем оно встречается нам бессильным, не знающим безусловной вовлеченности. *Обыкновенная форма* зла – это когда желают добра, но при условии, чтобы оно служило своему-существованию; или: поскольку свое-существование в его эмпирической инстинктивности как безусловная *воля* не безусловно, то в *недостатке безусловности* уже заключена *возможность зла*. Ибо маскировка, ненависть к добру, отчаяние, ведущее в ничто, уже недалеки всюду, где только свое-существование чувствует угрозу для себя, не будучи в надежной руке самобытия. Недостаток безусловности – еще не зол, но нерешителен. Добрая воля безусловна, злая же есть другая безусловность: безусловность против бытия. Но, если зло обретает действительность, то оно делается тогда неясным и уже более не абсолютно зло.

Это зло есть в конструктивной мысли фантом того, что налично для доброй воли как бы *у нее за спиною* (das Phantom dessen, was dem guten Willen wie *hinterrücks da* ist). Однажды приметив его, человек более не знает покоя в опасении его возможности. В то время как конструкция демонического обличья зла как действительного черта мыслит в нем также и знание о самом себе, зло, действительное в человеческом обличье, в своей неясной скованности хотя и отделено от первого целым скачком, но по сущности родственно ему. Поэтому зло в сознании как опасное иное моей самости бывает тем живее насущно, чем добрее делается воля. Я постигаю себя в воле как в своей основе злого, если воля отвращается от зла. Пребывая же в нерешительности, я запутываюсь в двусмысленностях; не различая добра и зла, я уже более не выясняю и не борюсь, но втайне ненавижу себя, участвую в разрушении и в инстинктивном отрицании добра нахожу опору своему-существованию. В неведении, и все же – с заглушенной нечистой совестью, я без конца вращаюсь в кругу ничтожного.

Никогда действительно не установимое, не уловимое для мысли, зло фактически, в своем *внезапном* существовании, оказывается *неодолимым*. Но там, где оно встречается нам, оно *не может* считаться *окончательным*. В противнике, как и во мне самом, воля к открытости есть тот путь, на который вступают с надеждой. Я так же точно терплю неудачу там, где я считаю зло побежденным, как и там, где считаю его окончательно утвердившимся. Ход временного существования ведет нас через меняющиеся облики вновь и вновь являющегося зла (Der Gang im Zeitdasein führt durch verwandelte Gestalten des immer neu erscheinenden Bösen). Победа есть каждый раз только победа на мгновение; она укрепляет его возможность на пути, но ее мнимое завершение было бы в то же время окончательным искушением от зла.

Никогда не ограничиваясь только рациональной техникой моего планомерного воления, но никогда и не без этой техники, я приближаюсь к недостижимой во времени цели, которую достигаю каждый раз только там, где выступает мне навстречу мое самобытие, и только для него все двусмысленное в историчном мгновении разрешается в однозначную решимость (Entschluß).

Поскольку зло не уничтожается и поскольку лишь в борьбе с ним обретает действительность добро, для воли во временном существовании невозможно *самодовольство* (Selbstzufriedenheit) собственной добротой (Gutsein). Еще в высшем мгновении достижения истины как акта моей доброй воли звучит тихий шепот (schwingt leise): то, что мне удалось, удалось не мне одному. То, что удалось мне как добро, станет средством ко злу, если оно как обладание обратится в покой и претензию. Поэтому хотя я и люблю себя самого в активности доброй воли, но я тут же теряю себя, как только превращаю это подлинное себялюбие в наблюдающее знание о своем бытии, которое думаю удовлетворенно познавать отраженным в зеркале моего делания. В первое же мгновение такого наблюдения (Zusehen) моя деятельность сразу же становится для меня сомнительной или, если я утверждаю ее, становится претензией, которой я в то же самое мгновение уже не кажусь сам себе бесспорно достойным (dem ich... mir schon nicht mehr sicher gewachsen scheine).

Добрая и злая воля, как и свобода, принадлежат только к *являющемуся временному существованию* возможной *экзистенции*. А здесь они привязаны друг к другу, в необозримом богатстве форм взаимно пробуждая друг друга. С какой бы ясностью и решительностью ни могло быть открыто добро как требование в историчном мгновении, в какой бы строгости, простоте, однозначности ни могло оно присутствовать в охотно желающей его душе, – все же его невозможно знать объективно, всеобщим образом и раз навсегда, как единое благо (das Gute). Если его знают как таковое, оно тут же становится возможным обличием зла.

Вновь и вновь изумляет нас пародия, состоящая в том, что зло может всего решительнее выступать перед нами в обличье морального пафоса (daß das Böse am entschiedensten in moralpathetischer Gestalt begegnen kann). Эта роль *призрачного двойника* (gespenstiger Doppelgänger) проходит неистребимой двусмысленностью через все бытие свободы в существовании. Зло в своем крахе подобно непостижимой гримасе, передразнивающей в себе истинный крах возможной экзистенции как явления в существовании; его отчаянная решительность есть словно мимикрия экзистенциальной решимости, его самодовольство в созерцании своего существования – мимикрия себялюбия требовательного к себе благородного существа подлинной самости.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Свобода

Просветление экзистенциальной свободы

1. Свобода как знание, как произвол, как закон. – 2. Свобода как идея. – 3. Свобода как выбор (решимость). – 4. Бегство от свободы. – 5. Помысленность экзистенциальной свободы.

Существование и бытие-свободным

1. Вопрос о бытии свободы. – 2. Ходы мысли, желающие доказать существование свободы. – 3. Исток сознания свободы.

Свобода и необходимость

1. Сопротивление необходимого. – 2. Фантом абсолютной свободы. – 3. Единство свободы и необходимости (свобода и долженствование).

Свобода и трансценденция

1. Свобода и вина.– 2. Зависимость и независимость.– 3. Трансценденция в свободе

То, что я *вопрошаю* о свободе, происходит не оттого, что она представляется мне как понятие, предмет которого мне бы хотелось познать; скорее, постановка вопроса о том, существует ли вообще свобода, при использовании средств предметного исследования привела бы как раз к отрицанию свободы; то самое, что я сам не становлюсь предметом, становится для меня возможностью свободы. Вопрос о том, существует ли она, имеет свой *исток* во мне самом, *желающем*, чтобы она существовала.

Во всяком вопрошании субъект в том или ином смысле составляет условие характера этого вопрошания и способа предметного ответа на него; но в вопросе о свободе подлинное самобытие в его возможности есть в одно и то же время и тот, кто спрашивает, и тот, кто отвечает. Если поэтому я спрашиваю, существует ли свобода (ob Freiheit sei), то вопрос становится в то же время моим действием (Tun): берусь ли я за себя или оставляю себя, и как именно; я не ищу по сторонам – не встретится ли мне, скажем, где-нибудь в мире свобода. Поэтому вопрос: существует ли свобода? – становится совершенно ничтожен как вопрос сознания вообще; весомость этого вопроса не остается всегда одинаковой, но только растет с ростом присутствия подлинного самобытия; я вопрошаю об этом не абстрактно, но в той мере, в какой это затрагивает меня самого.

Кто полагает, что истинный ответ на вопрос о свободе он имеет уже в некоторой чистой понятийности, тот называет свободу как таковую *основным понятием* философии. Кто, однако же, не *знает* здесь, а потому и вовсе не ожидает получить в ответе некий результат (Ergebnis), но желает уясниться сам (klar werden will), потому что желает стать самим собою на своем историчном пути, – для того свобода станет подлинным *знаком* (signum) просветления экзистенции.

Если, оглядываясь по сторонам, я мысленно устраиваю смотр всему тому, что вообще *называют* свободой, то впадаю в множественность фактических обстояний и дефиниций, из которой никакое объективное сознание смысла не позволяет мне выбрать, что – и где именно – есть свобода, а что она не есть. Только если меня направляет мой подлинный интерес к свободе, я замечаю в этом множестве то, что напоминает мне о свободе, потому что я сам в возможности уже свободен. Только из этой возможности моего собственного бытия-свободным я и могу вопрошать о свободе. Свободы, стало быть, или вовсе нет, или же она *есть* уже в вопрошании о ней. Но то, что она вопрошает как исконная *воля быть свободным*, предвосхищает это бытие-свободным в самом фактуме вопрошания (Daß sie aber als ursprünglicher *Wille zum Freisein* fragt, nimmt im Faktum des Fragens dieses Freisein vorweg). Бытие-свободным не может сперва доказать себя, а потом и желать себя, но свобода желает себя, потому что уже насущно обладает неким смыслом своей возможности.

Философствование из *возможности* бытия-свободным попадает на путь, на котором, аргументируя, желает удостовериться в свободе, – а именно в том, что свобода есть. Эти аргументы – родившиеся словно вместе с самим бытием свободы – насущно необходимы философу, чтобы, отталкиваясь от них, выйти к подлинной свободе (um sich von ihnen zur eigentlichen Freiheit abzustoßen). Поэтому просветлить свободу означает, негативно, не желать доказывать свободу как некоторое существование. Свобода доказывает себя не в моем прозрении, но в моем действии (Tat). В заботе о бытии свободы уже заключена та активность, из которой осуществляет себя свобода.

Но если свобода есть возможность, то она есть в то же время возможность моей несвободы, и страдание от несвободы есть *отрицательный импульс* свободы. Я как самобытие не выношу возможности несвободы. В этой невыносимости я осознаю себя самого: потому что я сам существую как самость, которой может быть безусловно важно нечто от него зависящее, для меня должно быть возможно быть свободным (weil ich als ich selbst da bin, dem es auf etwas, das von ihm abhängt, unbedingt ankommen kann, muß ich frei sein können). Но это – не умозаключение от факта к его условию, но выражение самого самобытия, сознающего свою возможность как

бытие, которое к тому же принимает и решение о самом себе. Требуя от себя, оно тем самым требует и себя (Es fordert sich, indem es von sich fordert). Ему должно быть возможно удовлетворять требованиям, если оно желает быть.

Свобода как первое и последнее в просветлении экзистенции говорит вообще только здесь, – не в ориентировании в мире, и не в трансценденции. В *ориентировании в мире* есть бытие как наличность, как предметное и значимое; насколько простирается здесь познание, свободы еще нет. В *трансценденции* свободы уже нет более; было бы ошибкой абсолютизировать свободу, превращая ее в трансцендентное бытие; свобода есть только как экзистенция во временном существовании. Правда, в свободе есть движение, имеющее целью сделать себя самое излишней; будучи последним в явлении временного существования экзистенции, она хочет уничтожиться в трансценденции. Свобода всегда есть еще бытие экзистенции, а не какой-либо трансценденции (einer Transzendenz); она – рычаг, с которым трансценденция приступает к экзистенции, однако она такова лишь благодаря тому, что эта экзистенция, в своей независимости, и есть она сама.

Просветление экзистенциальной свободы

1. Свобода как знание, как произвол, как закон. – То, что только наличествует или происходит, есть несвободное существование. Я оказываюсь в нем как бы скачком (Wie durch einen Sprung finde ich mich in ihm). Я есмь не только череда событий, но я знаю, что я есмь. Я делаю нечто и знаю, что я это делаю. Как и все живое, я должен умереть, но я знаю, что я должен умереть. Знание о том, что происходит пассивно и необходимо, хотя не изымает меня от необходимости, но возносит Я, которое знает, в знании о том, что всего лишь необходимо; быть самому причастным происходящему, понимать как дело то, что я должен сделать, – это момент свободы. В знании я еще не свободен, но *без знания свободы нет.*

Зная, я вижу пространство возможного для меня. Из многих возможностей, какие я знаю, я могу делать выбор. Там, где для меня возможно несколько событий, там мой произвол бывает основой того, что происходит. Правда, я могу попытаться в объективном рассмотрении постичь этот произвол как вынужденный ход событий (diese Willkür als ein zwangsläufiges Geschehen zu begreifen): ой выбор зависит от способа моего знания, сложение которого я могу проследить. Я избираю то, что я будто бы знаю, только таким, *каким* я его знаю; поскольку же мое знание, сравнительно с той действительностью существования, которой я еще *не* знаю, всегда бывает также ложно, то я узнаю опытом, что наступает не то, чего я ожидал. Мой выбор зависит, далее, от психологических побуди-

тельных сил, за которыми я могу наблюдать (решает дело психологически самый сильный мотив). Но, несмотря на обе эти зависимости, произвол все-таки остается как активность, которая не постигается никаким познанием, но предполагается; невозможно ни дедуцировать его бытия, ни доказать или предсказать в частном случае как неизбежно необходимое его фактическое решение со всей строгостью каузального разумения. Даже если я как избирающий превращаю для себя свое решение в совершенную случайность, – считая, например, на пальцах, или бросая кости, – момент произвола сохраняется, потому что таким образом я добровольно подчиняюсь пассивности некоторого объективного случая. В последнем случае со всей наглядностью обнаруживается то, что свойственно произволу вообще: Поскольку он в объективном смысле поступает спонтанно (beliebig), кажется, будто он *лишен выбора* (wahllos), т.е. спонтанен также и субъективно; но этого невозможно помыслить; скорее, во всяком произвольном решении участвует нечто совпадающее с моим бытием-Я как спонтанностью. Поскольку произвол бессодержателен, он еще не есть свобода; но *без произвола свободы нет*.

Но если я принимаю решение не волей произвола, не произвольно, но согласно известному *закону*, который признаю для себя обязательным к соблюдению, то я свободен, поскольку подчиняюсь найденному в себе самом императиву, которому я мог бы и не подчиняться. Закон не есть неизбежная природная необходимость, которой я подчинен, но необходимость норм деятельности и мотивировки, которым я могу следовать, а могу и не следовать. В признании подобных норм, ясных (offenbarer) мне как обязательные к соблюдению, и в следовании им я сознаю свою самость как свободную и реализую необходимость, которая, взятая в себе, лишь значит, а не есть (die an sich nur gilt und nicht ist). Какие нормы имеют силу – это я узнаю не от какого-либо авторитета; ибо в таком случае я произвольно подчинился бы чему-то чуждому (которому или предстою с доверием, следуя ему и не понимая, но все-таки оставаясь при этом самим собою; или же – в который я постепенно превращаюсь, отрекаясь от себя самого). Нормы я переживаю как очевидно значимые, поскольку тождественные с моей самостью. Если даже форма этих значимостей есть всеобщая форма, то содержание особенных значимостей специфицируется вплоть до предельно конкретного содержания, и в каждом случае его приходится обнаруживать в полном присутствии нашей самости. Эта самость, *трансцендентальная свобода*, в которой я через повиновение имеющим силу нормам обнаруживаю себя свободным как себя самого, есть активная свобода в сравнении с лишь пассивным знанием и опирается на необходимость, если сравним ее с относительной спонтанностью в произволе. И все же свобода знания и свобода произвола заключены в этой свободе. Так же точно, как не

могло бы быть подлинной свободы без этих двух свобод, так справедливо сказать: *нет свободы без закона* (keine Freiheit ohne Gesetz).

Если, стало быть, в трансцендентальной свободе я удостоверяюсь в самом себе через следование закону, который я из собственной очевидности (Evidenz) признаю своим законом, – то все же я не могу и остановиться на нем при истолковании свободы в ее подлинном смысле. Закон понижается в достоинстве, если становится формулируемым окончательным правилом (formulierbaren endgültigen Regel) как выразимым в словах (aussagbaren) императивом, самость понижается до частного случая осуществления закона. В этой универсализации закона и самости, переводящей ее в самость вообще, мое конкретное сознание свободы не находит себе адекватного просветления. Рационально однозначная формула с необходимостью вынуждена застыть, принести с собою прямолинейность и механизацию.

Содержание закономерности в ее конкретном определении при приближении к историчной самости в определенной временной ситуации отнюдь не описывается законом трансцендентальной свободы. Это содержание возникает в полярности напряжения между *тотальностью* ведущей *идеи* и историчной *уникальностью* (Einmaligkeit) самобытия в его *выборе*.

2. Свобода как идея. – Я становлюсь свободным, когда непрестанно расширяю свое ориентирование в мире, без границ довожу до сознания условия и возможности деятельности и когда даю слово в себе всем мотивам и даю всем им проявиться вполне. Но из этого агрегатоподобного скопления свобода возникает лишь в той мере, насколько осуществляется внутренняя соотнесенность того мира, в котором я действую, насколько все становится связано со всем не только фактически, но и для моего сознания, как ока возможной экзистенции. Такого рода соотнесенность не замыкается в закругленную и прочную форму (Gestalt); она остается в том бесконечном целом, которое не есть, но лишь становится как идея. Из нескончаемого многообразия в работе накопления ориентирований и мотивов силой живо присущей мне идеи являются структура и порядок, хотя и не становится предметной для меня иначе как только в замещениях и схемах. Движению в среде бесконечных объективных отношений предметного и в бесконечной рефлексии во мне самом, с тем чтобы живо явить в этом движении свое восцеление (Ganzwerden) как свободы, – этому движению противоположны теснота ситуации, односторонняя определенность некоторого закона, изолирующая сила частного знания. Я тем более знаю себя свободным, чем в большей мере я обретаю определение своего взора и решения, своего чувствования и действования из *тотальности*, ни о чем при этом не забывая (Ich weiß mich um so freier, je mehr ich aus der Totalität heraus, ohne irgend etwas zu vergessen, die Bestim-

mung meines Sehens und Entscheidens, meines Fühlens und Handelns gewinne).

3. Свобода как выбор (решимость). – Однако всюду, где я принимаю решение и действую, я *не есмь* эта тотальность, но есмь некое Я, со своими определенными данностями, в своей объективно-партикулярной *ситуации*. Мое действование еще не вытекает как результат из неограниченного ориентирования в мире и из расширения моего возможного самобытия в бесконечной рефлексии. Я не есмь просто арена всеобщей идеи, из которой бы развивался как необходимое последствие ход событий, составляющий мое существование во времени, но я переживаю на опыте, прежде всего, что в то время как тотальность никогда не достигает завершения, и расширение возможного самобытия нигде не приходит к своим границам, *время*, однако, уже *не ждет* (drängt doch schon die Zeit). Я бы никогда не смог начать действовать, если бы захотел дожидаться развития идеи, поочередно представляя себе во всей наглядности все предпосылки и возможности этого развития. Из этого трения между незавершенностью тотальности и необходимости жить, делать выбор, доводить дело до решения во временной определенности, теперь или никогда, возникает вначале специфическое сознание несвободы, как привязанности к известному времени и месту, суженности (Verengerung) спектра возможных идеальных проверок и гарантий. Но тогда я понимаю также опытом, что этот определенный во времени выбор есть не *только* нечто неизбежно отрицательное и несвободное, что поневоле приходится совершать при незавершенности идеи, но только в этом *выборе* я сознаю ту свободу, которая есть *исконная свобода*, потому что только в нем я впервые по-настоящему знаю себя, как себя самого. С этой точки зрения, все *другие* моменты свободы кажутся не более чем *предпосылками* для того, чтобы могла явиться на свет эта глубочайшая, экзистенциальная свобода. Эта свобода недоступна ни для какого опредмечивания, ни для какой универсализации. После того как я усвоил себе, признавая их, предшествующие моменты, передо мной только теперь открывается граница, на которой я – или, впадая в отчаяние, сознаю, что меня вовсе нет, или же осознаю в себе некое более исконное бытие. Тот, кто есть самость (Wer er selbst ist), совершает выбор в своей историчной уникальности, открывая себя в этом себе самому и другой экзистенции:

Экзистенциальный выбор не есть результат борьбы мотивов (это был бы объективный процесс), не есть лишь кажимость решения, как бы решение арифметической задачи, выясняющее известный результат, как правильный (этот результат был бы логически убедительным, и я мог бы только признать его за очевидность и сообразоваться с ним), не есть послушание объективно сформулированному императиву (подобное послушание есть или предварительная форма (Vorform) свободы, или уклонение от нее). Решаю-

щее в выборе есть, скорее, именно то, что я выбираю. Пронизывая пространство определенности и партикулярности, историчное, объективно необозримое содержание проявляется в существовании с сознанием, – отнюдь не случайности и того, что «могло бы быть и иначе», – но с сознанием изначальной необходимости нашей подлинной самости.

Этот выбор есть *решимость* быть в существовании самим собою (Diese Wahl ist ein *Entschluß*, im Dasein ich selbst zu sein). Решимость как таковая еще не есть рациональная воля, которая, несмотря ни на что, может все-таки сделать «решительно» всегда лишь нечто конечное. Она не заключается и в беззаботном осуществлении смелого в своей слепоте существования. Но решимость есть то, что дается воле еще как подарок, которым я могу по-настоящему быть, когда желаю: *из* которого я могу желать, но которого *самого* я уже не могу желать. В решимости я принимаю свободу из надежды на то, что в себе, в основе, я встречу себя самого благодаря тому, что могу желать. Решимость, однако, открывается в конкретном выборе.

Этот выбор есть всецело *опосредованный* выбор. Ввиду всех объективных обстояний в пространстве возможного и будучи испытана в бесконечной рефлексии субъекта, произносит свое слово абсолютное решение экзистенции. Но это решение не есть результат размышлений, хотя оно прошло через них и потому без них не существует. Решение как таковое действительно лишь в *скачке*. На основе размышлений я достиг бы разве что *вероятностей*. Но если бы моя деятельность определялась одной только вероятностью, то я вовсе бы не имел экзистенциальной решимости; ибо решимость – *безусловна*. Если, далее, моя деятельность определяется только успехом в расчете шансов, то решимость вообще *исчезает*; ибо в решимости успех уже не составляет последнего критерия истины, – в решимости берутся за то, что остается истиной, даже если терпит крах. И уж тем более, наконец, решимость не есть сугубая непосредственность произвола, в противоположность пониманию (Einsicht), но есть то, где *я знаю, чего я хочу* в историчной конкретности моего существования. Если я обдумал не все, если я вступаю в возможность, не взвесив ее, если я не потерялся однажды в бесконечной рефлексии, – то я не принимаю решимости, но следую слепому внушению (einer blinden Eingebung).

Несмотря на это, решимость также совершенно *непосредственна*. Однако она есть непосредственность не существования, а подлинного *самобытия*. Решимость и самобытие – это одно и то же. Нерешительность вообще есть недостаток самобытия; нерешительность в это мгновение показывает только, что я еще не нашелся (daß ich mich noch nicht gefunden habe). Но выбор и решимость, светлость и исток сливаются воедино (Wahl und Entschluß, Helligkeit und Ursprung aber schlagen in eins). Если решимость имеет внеш-

ность *произвола*, то, хотя объективно не существует критериев для их различения, но субъективно в решимости достигается как раз крайняя противоположность спонтанности (Beliebigkeit): то, что с виду похоже на произвол, есть свобода того, кто должен поступить так, потому что он есть он сам.

Выбор решимости, если смотреть на него со стороны времени, имеет ту весомость, что взятое в нем безусловно *удерживается*. Я не могу вновь отказаться от него; ибо я не стою как-либо еще раз позади того, что я есмь как самость. Если я все-таки отказываюсь от того, как что я был в этой решимости, то заодно я уничтожаю и себя самого. Принятое в исконное решимости существование есть *источник* (Quell), из которого я живу и из которого одушевляется для меня все новое. В решимости возникает *движение*, способное придать моей жизни непрерывность из самой себя в рассеянности моего существования.

Свобода этого выбора не есть свобода избрания (des Wählens), которая имеется лишь в отсутствие внешних помех для спокойного самоосуществления выбора, но она в предметных категориях *непостижима*, однако сознает себя в себе самой как свободный исток, *абсолютно* несравнимый и *подлинный смысл*. Ибо в этой свободе я делаю себя самого абсолютно ответственным за себя, в то время как извне меня делают ответственным за поступок в отношении его чистой фактичности. Выбор есть выражение сознания того, что я в своем свободном решении не только действую в мире, но в историчной непрерывности творю свою собственную сущность. Я знаю, что я не только существую, и существую таким-то, и вследствие этого действую так-то, но что в действовании и решении я есмь исток своего поступка и своей сущности одновременно. В решимости я опытом переживаю свободу, в которой я не только принимаю решение лишь о чем-то, но о самом себе, в которой невозможно разделить мой выбор и мое Я, но я *есмь сам свобода этого выбора*. Выбор сам по себе представляется мне только как выбор между объективностями; но свобода действительна как выбор моей самости (Bloße Wahl erscheint nur als eine Wahl zwischen Objektivitäten; Freiheit aber ist als die Wahl meiner Selbst). Я не могу поэтому еще раз противостать себе и выбирать между собой самим и небытием-собой-самим, как будто бы свобода – только мое орудие. Но: коль скоро я выбираю, я есмь; если я не есмь, я и не выбираю. Правда, пока еще неясно, что именно есмь я сам, еще, правда, неясно, потому что мне еще только предстоит принять решение: постольку я еще не есмь. Но это небытие как еще-не-окончательно-бытие в явлении существования насквозь просвечено экзистенциальной достоверностью моего бытия там, где я, выбирая, становлюсь истоком в своей решимости.

Эта решимость в выборе изначально *коммуникативна*. Выбор меня самого существует вместе с *выбором другого* (Wahl meiner

selbst ist mit der Wahl des Anderen). Но выбор другого совершается не так, что я, к примеру, прежде абсолютно полагал бы себя как нечто уже наличное и ставил себя вне всех людей, среди которых бы избирал затем немногих, с которыми я желаю соединиться. В подобном случае я совершал бы сравнительные оценки, как если бы я существовал уже и без другого. Подлинный выбор другого – не отбор (Auswählen), но изначальная решимость безоговорочной коммуникации с тем, с кем я нахожу себя как себя самого (der ursprüngliche Entschluß der bedingungslosen Kommunikation mit dem, mit dem ich mich als mich selbst finde). Я нахожу не потому, что ищу, оглядываясь по сторонам, но нахожу благодаря готовности к решимости безусловной историчной коммуникации. Тогда не только моя внешняя судьба, но и мое бытие сплетается с другим бытием. В истоке выбора как решимости у меня не было альтернативы и вопроса. Только из достоверности этого истока я принимаю решение об альтернативах и отвечаю на вопросы.

4. Бегство от свободы. – Человеку, который, становясь основой себя самого, вкусил изначальной свободы, знакомо теперь как подлинное бытие *только* бытие свободы. Он хотел бы, насколько это возможно, не принимать в себе ничего как только данное, хотел бы, насколько возможно, принимать всего себя как свой выбор и свою ответственность. Он обретает ту установку по отношению к данному, при которой он делает себя самого ответственным за данное, коль скоро не приемлет (hinnimmt) его в пассивной резиньяции, но, насколько вообще простирается изначальная свобода, «*принимает*» его «*на себя*» (übernimmt), как свое собственное. Он знает, что откажется от своего самобытия, как только отвергнет свою тождественность со своим существованием в его историчности. В этом отождествлении себя есть решимость, а тем самым и безусловная вовлеченность (der Einsatz, der unbedingt ist). В этой вовлеченности я оставляю в стороне возможности, чтобы обрести действительность. Из пустоты того богатого мира, который мог бы быть, я вступаю в полноту мира, сравнительно с первым бедного, но становящегося действительным в опоре на самобытие.

И все же этой вовлеченности я в то же время и *страшусь* (zurückschrecke): я не хочу становиться действительным, но хочу остаться возможным: мои размышления и проекты как таковые не вынуждают ни к какому результату как решению; не только фактически всегда недостаточное познание, но даже завершенное в идее познание не дает мне достаточного обоснования для решимости. В выборе, пока он не сделан, есть всегда нечто недостоверное и потому неспокойное. Для выбора нужна несравненная достоверность. Пока же ее нет, я в страхе все не смею принять это впоследствии уже необратимое решение, включающее и решение о существе моей самости; ибо не могу знать *как наблюдатель* (zusehend wissen) там, где под вопросом само мое бытие.

Поэтому *кризис незнания* предшествует достоверности: страх, минутное колебание, о котором я не знаю: есть ли это последняя попытка избежать неверного пути – или последняя задержка дыхания перед принятием решения. Поскольку этого страха в становлении свободы я не могу разделить с другим, без которого, однако же, я не получу действительности бытия, оказывается возможным совершенное одиночество в кризисе и глубчайшая коммуникация в принятии решения. Поскольку решение есть светло-ясный и обдуманный приступ к делу (Zugriff), в котором я обретаю свое бытие, в отсутствие исконной свободы происходит насильное впадение (gewaltsame Hineintaumeln), в котором я принимаю решение без знания и без выбора, в пустоте. Я отрекаюсь от себя самого, чтобы появиться вновь с обусловленным извне, всего лишь социальным, а не экзистенциальным самосознанием, чтобы сыграть некую роль, в которой нет больше самости.

Я бываю вынужден узнать на опыте небытие своей самости, если я не знаю, что я должен делать; если ни расчет, ни закон, ни развитие некой идеи не говорят мне во всеобщезначимом виде, что мне следует делать; если, пребывая во всем этом, я в конце концов, вместо того чтобы знать в истине: «путь таков», хотел бы увильнуть от свободы; если, вместо того чтобы решать, я позволяю случайности решать обо мне. Тогда я с самом деле стал всего лишь ареной и, видя, как собственное мое бытие исчезает в ничто, говорю двусмысленные слова: «от меня это вовсе не зависит». Здесь у глубочайшего истока распадается или завязывается коммуникация от экзистенции к экзистенции. Тот, кто подобным образом извещает о своем небытии, как бы ускользнул (Wer sein Nichtsein solcherweise kundgibt, ist gleichsam entschlüpft).

Но такова сущность явления экзистенции во временном существовании, что решение должно быть принято (es muß entschieden werden). Или решаю я (экзистируя), или же решение принимается обо мне (причем я, превратившись в материал чего-то другого, не имею экзистенции). Ничто не может остаться нерешенным. Есть только некоторая ограниченная область временных возможностей, за пределами которой решений уже нельзя более откладывать, иначе эти решения будут приниматься уже не мною самим, но обо мне.

Свобода, которая является возможностью в знании, произволе, законе и идее, еще как бы оставляла какое-то пустое пространство. Если, разбивая все объективности, мы даем ответ на вопрос о «свободе от чего», то с тем большей настоятельностью выступает перед нами вопрос о «свободе для чего». Если я не знаю, чего я хочу, то я в беспомощности стою перед нескончаемостью возможностей, чувствую, что я – ничто, и вместо страха в свободе испытываю страх перед свободой.

Множеством своих малых поступков, – в частностях незаметно, но в целом определяя саму свою сущность, – я совершаю шаги,

в которых теряю или обретаю себя. Или я сопротивляюсь принятию решения; ослепляю себя сам, потому что мне не хочется желать (mache mich blind, weil ich nicht wollen mag): свобода, из которой я обязываю себя, потому что решаю что-то раз навсегда, вызывает у меня ужас; я хотел бы свалить с себя ответственность и позволяю чему-то совершаться. Или же я в малых внутренних и внешних поступках, спокойно и без резкостей, так же неприметно иду своим путем и созреваю для того, чтобы в подлинных решениях остаться самим собою (und werde reif, in den eigentlichen Entscheidungen ich selbst zu bleiben). Принимаю ли я свободу или бегу от нее – это простирающееся во времени явление того, что я есмь.

5. Помысленность экзистенциальной свободы. – Формальная свобода была знанием и произволом, трансцендентальная свобода – самодостоверностью в повиновении некоему очевидному закону, свобода как идея – жизнью в некоем целом, экзистенциальная свобода есть самодостоверность историчного истока решения. Сознание свободы находит свое *исполнение* только в экзистенциальной свободе, которая абсолютно непостижима, т.е. не есть ни для какого понятия. Эта свобода совершается не без знания, и не без осознания некоторого произвола как возможного, углубляющегося вначале в явлении закономерного порядка до свободного избрания своего долга и до внимания идее (Hören der Idee), чтобы затем, наконец, быть перехваченным абсолютно уникальным истоком, просветляющим себя на этих предпосылках. То, что не получает таким образом отчетливой формы как истина в далях закона,– причем оно не обязательно должно, хотя и может, нарушать этот закон, тем самым отменяя его как закон, – достоверно для себя самого в близости самобытия с другим самобытием (Was so nicht mehr in der Ferne des Gesetzes als das Wahre deutlich wird – wobei es nicht gegen ein Gesetz verstoßen muß, wohl aber kann, es damit als Gesetz aufhebend -, ist in der Nähe des Selbstseins mit dem anderen Selbstsein sich gewiß). Благодаря своему истоку экзистенциальная свобода противостоит поверхностности случая, благодаря экзистенциальному «нужно» (das existentielle Müssen) – спонтанности мгновенного воления, благодаря верности и непрерывности – забвению и исчезновению.

Началом и концом просветления свободы остается, однако, то, что *свободу нельзя познать*, никоим образом невозможно объективно *помыслить*. Она достоверна *для меня* не в мышлении, а в экзистировании; не в созерцании и вопрошании о ней, но в совершении (im Vollziehen); скорее, напротив, все положения, говорящие о свободе, суть некое всегда открытое неверным пониманиям и лишь косвенно указывающее средство коммуникации.

Свобода не абсолютна, но всегда в то же время связана, она есть не обладание, но обретение (nicht Besitz, sondern Erringen). Как сама она, так и ее *помысленность* существует лишь *в движении*.

Сознание свободы не может быть высказано при помощи одного-единственного характерного выражения. Только в движении от одного выражения к другому раскрывается смысл, который не виден ни в каком отдельном выражении самом по себе. Если в суждении «*я выбираю*» сознание акта решения улавливает саму подлинную свободу, то эта свобода действительна все же не в произволе выбора, но в той необходимости, которая высказывается как «*я хочу*» в смысле «*я должен*». В обоих этих высказываниях экзистенция удостоверяется в своем исконном бытии в отличие от эмпирического существования, и в это мгновение могла бы сказать «я есмь», подразумевая в этом суждении бытие, которое есть бытие свободы. Все выражения – я есмь, я должен, я хочу, я выбираю, – как выражения свободы следует взять только *совместно*. Ибо каждое выражение само по себе, без истолкования его через другие, означало бы или эмпирическое существование, или инстинктивное понуждение, или психический произвол. В сознании свободы все его моменты настолько сплетены воедино, что здесь в истоке есть та глубина, из которой эти отдельные моменты возникают как формы явления: нет выбора без решения, нет решения без воли, нет воли без долженствования, нет долженствования без бытия (Im Freiheitsbewußtsein sind alle Momente so in eins verschlungen, daß hier im Ursprung die Tiefe ist, woraus jene einzelnen Momente als Erscheinungsformen entspringen: Wahl ist nicht ohne Entscheidung, Entscheidung nicht ohne Willen, Wille nicht ohne Müssen, Müssen nicht ohne Sein).

Каждая из формул, будучи понята *непосредственно*, описывает поэтому одно лишь существование, и только в *трансцендирующем* просветлении улавливает возможную экзистенцию. Если, взыскуя свободы, я говорю: «*я становлюсь*», то это выражение относится к несвободному, поскольку оно есть лишь мой рост как пассивное саморазвертывание во времени (das passive Sichentfalten in der Zeit), однако оно же относится к свободе, поскольку я подразумеваю в нем историчную непрерывность содержательного воления.

Слова «*я могу*» или «*я не могу*» подразумевают вначале, – в каждом частном случае верно или же неверно, – физические и психические силы эмпирического индивидуума и сферу его влияния в известной ситуации, но не экзистенцию. Отождествляя себя с эмпирическим существованием как таковым, я делаю себя самого объектом и отрекаюсь от себя как экзистенции. Смысл высказывания становится совсем иным, если «я» имеет в нем в виду себя, как экзистенцию. Тогда в смысле трансцендентальной свободы возможно положение: *я могу, ибо я обязан* (ich kann, denn ich soll); в смысле экзистенциальной свободы: *я могу, ибо я должен* (ich kann, denn ich muß). Это «могу» относится уже не к фактическому осуществлению некоторой цели (Zieles) в мире, но к внутреннему

и внешнему поступку, даже если он не удастся мне как эмпирическому Я (selbst wenn ich als empirisch darin scheitere). Именно эта безусловность способности не знает себе границ в сознании исконной свободы (Es ist die Unbedingtheit des Könnens, die in dem Bewußtsein ursprünglicher Freiheit keine Grenze kennt).

Существование и бытие-свободным

1. Вопрос о бытии свободы. – Когда я *ребенок*, моя независимость еще не вызывает у меня вопросов. В своем отношении к родителям я упразднен (aufgehoben) – единственным в своем роде образом. То, что позднее может быть в коммуникации из свободы, еще пребывает в некой бесспорной трансценденции: родители для детей – как их хранители и провозвестники (Bewahrer und Künder); предки, Бог существуют как мифический ряд бытия, в котором я чувствую свою защищенность (geborgen bin).

Еще в то самое мгновение, в котором я задаю *вопрос* о свободе, мне кажется, будто бы я искони был, в возможности, свободен, но жил в дремоте, в смутной зависимости, от которой теперь должен освободиться. Как только я сам могу вопрошать, испытывать и решать, меня осеняет – необъяснимое в своем возникновении – сознание необходимости моей собственной ответственности. Этос пробуждается в возможности утверждения на себе самом (des Aufsich-selbst-stehens). На бесспорную трансценденцию, что скрывала меня, падает тень. Первое бытие Я как деяние и сознание в их единстве есть раздор (Zerfallensein) в отношении к миру и ожидание своей самости в притязании к себе.

Вопрос о свободе двояким образом – и с равной изначальностью – *затрагивает* меня (läßt mich *betroffen* sein):

Я вижу, как я погружаюсь *в бездонность*, если принимаю раздор всерьез. Но как пробуждающаяся свобода я сам же, в свою очередь, выделяю себя из содержания историчной субстанции, в которой я наивно коренился и которой не могу и не хочу отбросить прочь, предавая ее. Свобода сама испытывает себя в своем осуществлении. Она, из содержания своего происхождения, на границе своей формальной ничтожности заботится о собственной положительности.

Затем вновь навязывает мне себя *возможность несвободы*, которую, казалось, я оставил позади. Я начинаю думать, что, может быть, никакой свободы вообще нет. Нерешительный после первого пробуждения в том, как должно мне теперь приняться за себя, еще не имея подлинного самостояния, я вновь держусь за послушание и чужое руководство, хотя бы и с негласными оговорками. Я осматриваюсь в мире, ориентируясь в нем. Может быть, я без остатка зависим, сам того не зная, – может быть, свобода была обманчивой мыслью о чем-то таком, чего вовсе нет, а собственная ответствен-

ность, без которой, однако же, я не могу уже больше быть самим собою, была фантомом. Из-за обеспокоенности по поводу возможности абсолютной несвободы я содрогаюсь до самых корней своего существа. Лишаясь достоверности свободы, я хотел бы доказать себе, что она существует; еще неспособный деятельно удостовериться в ней через собственное свое самобытие, я хочу найти объективное доказательство ее как возможности.

Этот импульс остается во мне в течение всей жизни. Если мне недостаточно осознавать свободу, не зная ее (die freiheit inne zu werden, ohne sie zu wissen), если мне кажется, что она потеряна для меня как действительность моей самости, то мне хочется *обрести ее вновь* объективным способом. Отсюда возникают мысли, которые для себя терпят крах, но в этом крахе и по контрасту тем с большей решительностью отбрасывают меня к подлинной свободе, из угрожаемой возможности которой они возникли первоначально в вопросе о ней.

2. Ходы мысли, желающие доказать существование свободы. – Я мыслю свободу как некое *начало, не имеющее причины* (Anfang ohne Ursache). Свобода есть там, где некоторый ряд начинается из ничего. Мир вообще, или нечто в мире, должно начаться, хотя этому невозможно установить или даже только выяснять (zu erfragen) причину. Однако первое начало, которое было бы границей вопрошания об основании, представляло бы объективно несостоятельную мысль. Эту мысль невозможно осуществить ни в какой эмпирической действительности, ибо там, где, положим, утверждается абсолютное начало, я все-таки неизбежно должен спрашивать «откуда?» и «почему?» Совершенно исключено, чтобы некогда был обнаружен какой-либо факт, в отношении к которому этот вопрос стал бы невозможен. Объективно цепочки причин всегда ведут в нескончаемую даль, и объективно я не могу ни сказать, что начало есть, ни сказать, что нет никакого начала.

Абсолютное начало, которое мы вопрошали бы о его причине, не имея возможности выйти за пределы самого начала, было бы causa sui[1]. Но эта мысль заключает в себе нечто невозможное, потому что она есть логический круг или самопротиворечие. Она как мысль объективно бессодержательна и возможна лишь как выразительное средство для просветлений, в которых она уже не подразумевается более как понятие о некотором объективном бытии.

Далее предпринимается попытка создать как бы пространство для свободы, хотя бы существование ее и не было доказано как наличное, указывая на *пробелы* в ткани убедительных рядов необходимости. Ищут объективные границы каузальной закономерности, остаток, уже более ей неподвластный. Но даже если бы возможно было указать на такой остаток, это было бы негодное место

[1] Причина самой себя (*лат.*).

для той свободы, которую мы сознаем в себе, экзистируя, среди каузальных необходимостей. Этим было бы доказано слишком мало для того, чтобы удовлетворить наше сознание свободы. Но о самой попытке этого доказательства нужно сказать вот что:

Предпосылка мира, до конца упорядоченного законом причинности, вполне осмыслена для нашего фактического познания; ибо всеобщезначимое познание возможно лишь в тех пределах, насколько простирается закономерный порядок. Но этот порядок именно поэтому остается все же недоказуемым как утверждение некоторого абсолютного, объективного мирового бытия в себе. Объективность означает здесь только познаваемость согласно законам. То, что не подчиняется законам, следует лишь слепо принимать как данность, а познать никоим образом нельзя, так что, если бы свободу можно было мыслить как обнаружимую вне пределов каузальности, ее во всяком случае нельзя было бы познать вне этих границ или же пришлось бы, в свою очередь, постулировать не открытый еще закон, который должен был бы вновь отменить свободу.

Теоретически вполне возможно, что на границе познания появится некий неразложенный *остаток*, в котором будет дан опыт границы подчиненного законам порядка. В этом случае, хотя предметом опыта является только то, что находится внутри этой границы; но пограничный опыт как таковой останется, и он не может познавать своего того, что «по ту сторону» границы; ибо он не может делать никаких положительных утверждений о его существовании. Подобное утверждение, как только оно оказалось бы верным, устранило бы самый остаток, поскольку вовлекло бы его в мир закономерного порядка. – Но если бы теперь этот остаток, о котором мы ничего сказать не можем, был бы доказан как граница, то возможно было бы поставить вопрос об отношении между этим остатком, объективно познаваемым как граница каузального порядка, и экзистенциальной свободой, – а именно, вопрос, может ли теперь эта мысль об остатке косвенно *доказать* свободу, – постольку, поскольку означает наличие чего-то такого, для чего – как и для свободы – не имеет силы каузальность. Но этот будто бы свободный от каузальности остаток не находится вовсе ни в каком отношении к экзистенциальной свободе. Экзистенциальная свобода, если она понимает сама себя, не будет не только утверждать, но и искать своей объективности, потому что она знает, что эта объективная возможность описывает нечто совершенно иное, нежели то, что она достоверно сознает в самой себе. Если бы, однако, мы сделали тот шаг, которым превратили бы экзистенциальную самодостоверность свободы в объективирующее утверждение «свобода есть» (objektivierende Behauptung, es gebe eine Freiheit), то отношение между этой свободой и тем остатком на границе объективной закономерности все-таки никогда не вышло бы за пределы возможности того, что *начало*, как абсолютная закономерность в объективном смысле

может быть наружным покровом для истока в экзистенциальном смысле. Но здесь не было бы вовсе никакого доступного для демонстрации частного отношения; здесь сохранялась бы несоизмеримость (Disparatheit) объективного начала и экзистенциального истока, а тем самым и перекос в том первом шаге, который желал объективировать экзистенциальную свободу.

Эти идеи приобрели актуальность благодаря методам физики, позволяющим ей понять некоторые из своих *закономерностей как статистические*, имеющие силу нерушимых законов в отношении к бесчисленному множеству отдельных атомистических процессов в материи, хотя ни один из этих отдельных процессов не может быть познан нами согласно законам как необходимый. Физический закон относится здесь к отдельным атомистическим процессам так же, как статистическое правило к отдельным действиям личностей в человеческом обществе. Движение отдельного атома так же точно остается непознанным, как и отдельное внешнее действие сугубо статистически учитываемых личностей. Так же как статистические правила не отменяют с логической необходимостью свободы отдельной личности, так же и статистические законы природы не дают познания отдельных процессов в атомах. Но в то время как я, как лицо, обладаю самодостоверностью своей активности, причастен в коммуникации свободе другого, и наконец, с психологической объективностью вижу целый мир там, где статистика только подсчитывает внешние обстоятельства, – этот процесс в атоме для меня есть совершенное ничто. Из *методической* аналогии отнюдь не следует с необходимостью какая бы то ни было сопоставимость самих вещей. Эта аналогия осталась бы без всяких последствий для мышления о свободе даже в своей объективации, переходящей к утверждению, что в этом незакономерном отдельном атомистическом процессе нечто, находящееся по ту сторону пространства и времени (aus einem Jenseits von Raum und Zeit), воздействует на мир в пространстве и времени, аналогично тому, как я сам, находясь по эту сторону пространства и времени (aus einem Diesseits von Raum und Zeit her), воздействую на мир в пространстве и времени. Отменяя осязаемую пространственную и временную вещность, мы утверждали бы вместо нее некое бытие-объектом из потоустороннего и посюстороннего, которое, однако, в действительности было бы совершенно ничтожно для познания. – Эта новейшая физика оказывается полезной для философствования о свободе тем, что она на своей собственной почве не допускает абсолютизации своего мира, превращающей его в бытие в себе, в котором без изъятия замкнуты и мы сами. Она с осязаемой наглядностью и потому эффективно делает то же, что в философской мысли, и потому не убедительно, сделал для нас *Кант*: показывает, что бытие не исчерпывается бытием как наличностью вещей, подчиненных законам.

Специфическое решение вопроса о взаимосвязи между свободой и существованием в мире, данное Кантом через различение родов бытия явления и вещи в себе, когда он сказал: то же самое, что, как объект в явлении, без остатка подчинено для меня каузальным законам (психологический индивидуум и его эмпирический характер), в себе самом свободно (как интеллигибельный характер)[1], – мы можем отменить (rückgängig machen), поскольку в этой формулировке заключена объективация на два мира; ибо есть только мир объектов (es gibt nur eine Welt der Objekte). Но, поскольку эта формулировка есть лишь неизбежно-объективирующая формулировка для бытия свободы, она остается для нас истинной. Свобода не просто «допускается» в пустотах – в остальном без изъятия закономерно упорядоченного мира. Ее объективное спасение всякий раз оказывается настолько жалким, что для нее было бы ровно столько же пользы, если бы ее вовсе никто не спасал. Но хуже то, что ее объективное спасение делает и ее саму чем-то мнимо объективным, а тем самым – чем-то инородным ей же самой.

3. Исток сознания свободы. – Свобода не существует вне пределов самобытия. В предметном мире для нее нет ни места, ни пробела.

Но если бы я знал бытие трансценденции и всех вещей в их вечности, то тем самым свобода сделалась бы ненужной, и время исполнилось бы: я стоял бы в вечной ясности там, где ничего более решать уже не нужно. Коль скоро же я есмь во временном существовании, я знаю только существование, каким оно показывает мне себя в ориентировании в мире, но не знаю бытия в его вечности.

Но я должен желать, потому что я *не* знаю (Ich aber muß wollen, weil ich *nicht* weiß). Только моему волению может раскрыться недоступное для знания бытие. Незнание – исток долженствования желать (Nichtwissen ist der Ursprung des Wollenmüssens).

Страсть экзистенции такова, что она не абсолютно страдает от незнания, потому что она желает в свободе. Я впал бы в отчаяние от незнания при мысли о неотклонимой несвободе.

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 434–436 (B566–569). В частности, Кант говорит здесь: «В субъекте чувственного мира мы должны были бы ... находить *эмпирический характер*, благодаря которому его акты как явления стоят согласно постоянным законам природы в сплошной связи с другими явлениями... и... являются членами единого ряда порядка природы. Но... мы должны были бы приписывать тому же субъекту еще *умопостигаемый характер*, который... не относится к числу явлений» (С. 434 (B567)). «...Согласно своему эмпирическому характеру этот субъект как явление был бы подчинен всем законам определения согласно причинной связи ... Но согласно своему умопостигаемому характеру... тот же самый субъект должен был бы рассматриваться в то же время как свободный от всех влияний чувственности и определения посредством явлений» (С. 435 (B568, 569). См. также: с. 406–410 (B518–525). – *Прим. пер.*

Исток свободы исключает ее из того существования, которое я изучаю: в ней имеет свою основу то бытие в существовании, которым могу быть я сам.

Свобода и необходимость

Всякий образ свободы имеет смысл в сравнении с привязкой (Bindung), которая как необходимость есть *сопротивление* ей, или ее *закон*, или ее *исток*. Сознание свободы развертывается в *противоположении* необходимости или в *единстве* с нею. Свобода, которая преодолела *всякую* противоположность, есть фантом.

1. Сопротивление необходимого. – То, что только *происходит*, не свободно. То, что я постигаю как *природу*, *определено* в своих событиях необходимостью. Оно как обусловленное изъято из области спонтанного. Определенность его существования необходимо такова, какова она есть, в силу некоторого другого.

Если все действительное я называю природой, если, стало быть, я отождествляю всякое бытие с таким способом необходимого существования, то я и сам есмь природа. Если в силу исключительности и единственности этой необходимости я утверждаю (bejahe) бытие как природу, то она как таковая хороша и я, каков я есмь, хорош. Я предоставляю себя своим инстинктам, влечениям, склонностям, настроениям, предаваясь им, и доверяю вечно возвращающемуся прекрасному мгновению. Но если я аргументирую, то оправдываю. Вместо того чтобы оправдывать себя как свободу из самого себя, изъятого из всякой природной взаимосвязи, я оправдываю из другого как данного, в котором дан и я сам. Поскольку нечто действительно, оно и хорошо (натуралистическая этика).

Однако я не могу остановиться на этом воззрении. Я утверждаю самостоятельность суждения и воления относительно природной действительности. Действительность в себе сомнительна: или я вижу в ней нечто безразличное, – ни доброе, ни злое, – или существенно понимаю ее как в корне испорченную. Для меня самое важное – не следовать ей, но осуществлять нечто, что не просто налично, потому что происходит из действительности как таковой. Что есть добро, не может быть доказано или обосновано ни из какой действительности, но доказывает себя в своем осуществлении. Судящая воля стоит на собственной основе против всякой действительности, даже если она терпит неудачу в действительности. То, что нечто естественно, не составляет для нее мерила оценки, а то, что нечто неестественно, или недействительно, или невозможно,– не есть для нее контраргумент. Она существует вопреки всему. Она избирает неестественное, если оно может быть положено как истинное из изначальной экзистенции. Этот этос нередко бывает су-

губо отрицающим, и содержание его – даже в случаях объективных осуществлений – всецело трансцендентным. Суровость и резкость, отчуждающие от мира и существования, которое способно прийти к себе только в мире же, обусловливают сознание совершенной независимости (героическая этика).

Различение естественного и неестественного становится возможно благодаря некоторой двусмысленности: естественное есть сначала чисто действительное, а затем также нормирующее. Естественно-действительное и естественно-нормирующее невозможно решительно разграничить in concreto[1]. Естественное есть в каждом случае в то же время нечто действительное, и обязывающее меня как таковое (безразлично, говорю ли я ему «да» или «нет»), и действительное как таковое в каждом случае заключает в себе требование того или иного характера. Я не есмь только звено в природном процессе, но и не противоположен природе как совершенно самостоятельный деятель. Само различение натуралистических и героических установок относится только к мыслимым крайностям: в одном случае – ту границу, на которой природная данность еще не вступила в серьезный конфликт с сознанием свободы; в другом случае – ту границу, на которой изолирующееся сознание свободы уже дошло до презрения ко всему наличному как природной данности (во мне и вне меня). Эти крайности просветляют ситуацию, переживаемую мною опытом единственно лишь *между* ними. Свобода, будучи обоснована в абсолютном, в мире относительна; ей всегда противостоит некая природная данность, означающая для нее зависимость, сопротивление, отталкивание, вещество. Но она не есть также и ничто, но существует в противополагании сугубой природе, даже если это противополагание осуществляется только в саморазличении через знание.

По отношению к природной данности воля действует из трансцендентальной свободы в сознании другой необходимости, имеющей не характер закона природы, но характер закона обязанности. Эта необходимость формулируется в положениях как велениях или запретах. Затем впоследствии эти значимости, возникшие из свободы в признании их очевидности, превращаются в обязывающее бремя закономерности (bindende Last der Gesetzlichkeit). Против них из исконной экзистенциальной свободы вырастают конфликты. Вновь возникающая свобода видит себя поставленной перед необходимостью, которая прежде сама существовала из свободы. Она должна утвердить себя вопреки застывшему требованию, чтобы создать новые формы значимого.

Поэтому экзистенциальная свобода видит себя между двух необходимостей: между закономерностью природы как неотменимым

[1] конкретно, в частности, в частном случае (*лат.*).

сопротивлением действительного и закономерностью долженствования как фиксированной формой правила. Ей грозит опасность быть раздавленной между ними обеими. Но если она хочет, вместо того чтобы двигаться в них обеих в самой тесной близости, совершенно от них обеих уклониться, она вынуждена бывает потерять самое себя в произвольных причудах (Die existentielle Freiheit sieht sich daher zwischen zwei Notwendigkeiten, der Naturgesetzlichkeit als dem unaufhebbaren Widerstand des Wirklichen und der Sollensgesetzlichkeit als fixierter Form der Regel. Sie ist in Gefahr, zwischen beiden aufgerieben zu werden. Will sie sich aber ihnen schlechthin entziehen, statt in innigster Nähe in beiden sich zu bewegen, muß sie sich selbst verlieren in Phantasterei).

Сознание свободы, которое хотело бы всецело основаться на себе самом, не смогло бы, однако, удержаться в этой радикальной самобытности (radikale Eigenständigkeit). Оно могло бы удержаться, только если бы в нем доказала себя некая абсолютная свобода, в которую было бы воспринято все бытие.

2. Фантом абсолютной свободы. – Мысль об абсолютной свободе обращена к некоторому бытию, снимающему ограничение всякой свободы, не отменяя при этом самой свободы. Но всякая свобода, которая есть свобода индивида, должна пребывать в противоположности, разворачиваться в процессе и борьбе, а потому всегда должна быть ограниченной. Абсолютная свобода была бы свободой некоторой тотальности, которая уже не имела бы ничего вне себя и заключала бы все противоположности внутри себя. Если есть абсолютная свобода, тогда то, что есть в-себе, есть свобода. Эта идея абсолютной свободы в самом совершенном виде была развита *Гегелем*:

Субъект не имеет более в том, что противостоит ему, ничего себе чуждого, а потому не имеет в нем границы и предела; но он находит в нем самого себя в объекте. Поскольку это удается, субъект в мире удовлетворен. Всякая противоположность и всякое противоречие разрешены. Свобода – это в абсолютно ином быть все же у себя самого (Freiheit ist, im schlechthin Anderen dennoch bei sich selbst zu sein). Лишь субъективная свобода была бы несвободой, ибо имела бы перед собою нечто лишь объективное как необходимость. Свобода есть примирение: она получает завершение в чистом мышлении человека, в котором дух мыслит себя самого. Это чистое мышление как абсолютная свобода есть философия, не имеющая иного предмета, кроме духа, или Бога, и являющаяся поэтому Богослужением. – Но человек не может выдержать в одном лишь чистом мышлении, но нуждается в чувственном существовании. Поэтому в этом последнем разворачивается иерархия (Stufenfolge) относительных свобод и удовлетворений, достигающих истинного примирения только в чистом мышлении философа или

в религии как его предварительной ступени (Vorstufe). Так, есть непосредственное удовлетворение через разрешение противоположности в системе чувственных потребностей (и все же это – удовлетворения конечные и ограниченные; поскольку удовлетворение не абсолютно, оно без устали переходит все к новой нужде существования). Есть, далее, духовное удовлетворение и свобода в знании и волении, в познаниях и поступках. Незнающий несвободен, ибо ему противостоит чуждый ему мир; влечение любознательности – это стремление к устранению несвободы. Действующий стремится к тому, чтобы разум воли получил действительность. Это осуществление свободы совершаются в государственной жизни. Однако и здесь, поскольку это по-прежнему поприще конечного, повсюду существует противоположность и противоречие; удовлетворение не выходит за рамки относительного. Абсолютная свобода есть только в области истины самой по себе, осуществленной в религии и философии.

Так говорит Гегель. Эта абсолютная свобода есть, очевидно, миф о бытии божества, мыслящего само себя (и здесь в качестве шифра она имеет известный смысл), или же она есть просветление некоторой осуществляющейся в познавании формы абсолютного сознания (и здесь выражает нечто истинное); в обоих случаях она понимается как действительная свобода. Однако она не есть то, чем претендует быть; ибо ни в мифе, ни в созерцательном опыте абсолютного сознания человек не может настолько овладеть бытием свободы, чтобы, как того требует по своему смыслу это содержание, суметь остаться при нем. Этот вымысел абсолютной свободы (Erdenken der absoluten Freiheit) вступает на некое поле, которое фактически не абсолютно, но имеет нечто вне своих границ, куда немедленно и отпадает мыслящий.

Абсолютная свобода, далее, не есть подлинная свобода, коль скоро экзистенция оказывается уничтожена в ней в пользу чего-то всеобщего и тотального; исчезают не только субъект и объект, но со всеми противоположностями и сама экзистенция испаряется в ничто.

Наконец, абсолютная свобода противна смыслу: свобода делается пустой там, где в ней нет противоположности; она действительна в предметном, как процесс. Она не может остаться ни в чем из ею достигнутого; собственное ее содержание действительно в исчезновении; ее место (Ort) – в явлении экзистенции в существовании, но не в трансценденции, и не в природе. Пусть даже последний смысл этой свободы в том, чтобы желать уничтожить себя самое; то, во что она обращается, уничтожаясь, не есть уже свобода, но трансценденция.

3. Единство свободы и необходимости (свобода и долженствование). – Между тем как свобода в ее объективном суще-

ствовании может являться как произвол, в экзистенциальном своем истоке она знает себя именно как необходимую. Но если тождество свободы и необходимости совершается лишь в истоке индивида, значит, и это тождество тоже не есть абсолютная свобода.

Необходимость, вложенная в мои предстоящие действия всем тем, что я сделал до сих пор, есть моя собственная необходимость, которая, в то же время, как и другая, определяет меня через меня самого. Всякий экзистенциальный выбор просветляет себя как нечто окончательное, что, будучи однажды совершено в своей уникальности, отменено быть никак не может. Свободный в выборе, я связываю себя этим выбором, совершаю поступок и несу ответ за последствия. Только светлое сознание этого решения делает мой выбор экзистенциальным выбором. Тем самым всякое решение делается новой основой в оформлении моей историчной действительности. Теперь я связан не тем исторично-действительным, которое стало таким вследствие моей деятельности, но только тем шагом, который я совершил в самом себе в мгновение выбора, как сотворение себя (Selbstschöpfung). Я стал таким, каким я пожелал себя. Даже если во времени всегда еще остается возможность, все-таки теперь мой смысл связан самим собою, и в то же время – еще свободен.

Эта необходимость, живо присутствующая в каждом новом выборе как обязывании себя своей собственной историчной основой, проявляет более глубокую необходимость, присущую нам в сознании «здесь я стою и не могу иначе», т.е. в сознании «долженствования», связанном с самым исконным решением свободы экзистенции. Здесь-то именно имеют полный смысл эти странные обороты речи: человек выбирает одно, то, что нужно (was not tue), но о «свободном» выборе речи не идет; абсолютная свобода есть абсолютная необходимость; высшая решительность в пользу правды не знает выбора. Эта необходимость никогда не бывает ни постигнута, ни выведена; природную необходимость и закономерность долженствования можно понять как предметную и значимую, однако эту экзистенциальную необходимость так понять нельзя: отсюда риск, связанный с всецелой экзистенциальной вовлеченностью на вершинах решения; отсюда – невозможность получить решение извне и при помощи разумных доводов; но отсюда также – глубина и достоверность исконного сознания экзистенции в этом акте.

Свобода и трансценденция

1. Свобода и вина. – Поскольку я знаю себя свободным, я признаю себя виновным. Я держу ответ за то, что я сделал. Поскольку я знаю, что я сделал, я принимаю это на себя.

Я нигде не могу найти того истока, в котором, как начале, *началась* моя ответственность. Я не могу ограничить свою вину таким образом, чтобы знать начало, с которого только я стал виновным.

В той вине, в которой я уже пребываю, поскольку я осознаю ее, я – насколько это зависит от меня – не хочу становиться еще виновнее, но все же готов принять опять-таки на себя неизбежную вину.

В этом, несмотря на светлость моего решения и через ее посредство, я переживаю ограничение своей свободы, которую, тем не менее, я признаю как свою собственную активность одновременно с ограничением как виной. Я *принимаю на себя* (übernehme) то, чего, однако, как говорит мне все мое знание, я не мог бы избежать. Так я принимаю исток своего существа, предшествующий всякому моему определенному действию как основа, из которой я желал и должен был желать; так я, далее, принимаю на себя в действительности то, что я должен делать, хотя в данной ситуации и не могу поступить иначе. Дело выглядит так, как если бы я довременно выбрал себя таким, как я есть, и как если бы этот никогда фактически не совершенный мной выбор я своими действиями в принятии на себя (durch mein Tun im Übernehmen) признал как свой, и как если бы те действительности, в которых я нахожу себя, я чувствовал все-таки в своем сознании вины как созданные мной самим.

Если бы я знал начало своей вины, то она была бы ограничена, и ее можно было бы избежать; моя свобода и была бы возможностью избежать ее. Мне не нужно было бы в этом случае ничего принимать на себя – ни себя самого, в смысле избрания себя в том, относительно чего я не сознаю, что я это сделал (*in dem, was getan* zu haben ich mir nicht bewußt bin), ни существования, в которое я вступаю и за которое я в действии становлюсь ответственным.

В своей свободе я сталкиваюсь с чем-то другим как с необходимостью вины, которая, кажется, отменяет свободу, но все же действительна для меня только благодаря тому, что я, в принятии на себя, сохраняю свою свободу через признание своей вины.

Внутри моей свободы моя вина есть каждый раз определенная вина, а тем самым нечто, что я пытаюсь не допустить до себя (das ich versuche, nicht auf sich kommen zu lassen). В силу моего бытия-свободным моя вина есть неопределимая и потому неизмеримая вина, которая становится основой всякой особенной вины, поскольку эта особенная вина неизбежна. В то время как я, будучи свободным, борюсь с бременем вины (gegen Verschuldung kämpfe), я виновен уже в силу самой своей свободы. Но от *этой* вины я не могу ускользнуть, не навлекая на себя вины отрицания самой своей свободы (*Dieser* Schuld aber kann ich nicht entrinnen ohne die Schuld, meine Freiheit selbst zu verleugnen).

Ибо мы экзистируем в активности, которая есть для себя своя собственная основа, или же нас вовсе нет, потому что пассивность

ничтожна. Я *должен* желать; ибо воление должно быть моим окончательным, если в конце я желаю *быть* (Ich *muß* wollen; denn Wollen muß mein letztes sein, wenn ich im Ende *sein* will). Но в способе, каким я свободно *хочу*, мне может открыться трансценденция.

2. Зависимость и независимость. – Так, как я есмь, я ответственен за себя, и все же только в бытии-свободным я обнаруживаю, кто я есмь. Если прежде казалось, что я целиком утверждаюсь на себе, то теперь я вопрошаю о своей последней зависимости и независимости.

Или: я *всецело зависим*. Некий бог бросил меня в существование (Ein Gott hat mich ins Dasein geworfen). Моя воля – это вовсе не я сам. Моя воля не могла бы ничем пособить мне, если бы ее не приводило в движение божество. Кому не выпала на долю эта – незаслуженная – благодать, тот погиб.

Или же мое самосознание тихо высказывается против подобной зависимости. В воле *я творю себя сам*, пусть и не вдруг, но в непрерывности целой жизни; пусть не спонтанно, из пустоты, но с некой историчной основой моего так-бытия, предоставляющей неопределенное множество возможностей свободной переплавки (freier Umschmelzung). Я знаю себя, в некотором центре, как независимого. Только из этого центра я соотнесен с трансценденцией, которая хотела, чтобы я свободно противостоял ей, потому что иначе я не могу быть самом собою. Я сам ответственен за то, что я желаю и что делаю, и за то, что я исконно есмь. И за свое эмпирическое существование мне предстоит держать ответ, как если бы я совершал выбор своего существа и был виновен за этот выбор. Ибо во мне есть некий исток, который всецело есть моя самость, из которого я вижу свое явление, хотя оно и обременено виной как существование, которое мне надлежит оформлять (das ich zu gestalten habe). Свобода требует превращать все, что я есмь, в *мою* свободу и вину (Freiheit verlangt, alles, was ich bin, in *meine* Freiheit und Schuld zu verwandeln).

Обе эти метафизические позиции, в абсолютизации благодати или самобытной свободы, мы признаем в их рациональной определенности и однозначной прямолинейности как по необходимости неадекватные способы выражения тайны трансцендентной основы. В сознании благодати свободу отрицают в пользу божественной воли, которая действует одна, как если бы в этой форме, *без* свободы, еще могла существовать вина; в самобытном сознании вины свободу утверждают в пользу собственной ответственности, как если бы без трансценденции *в* свободе еще могла существовать вина. Только напряжение между обеими этими мыслями служит выражением для сознания опыта бессилия воли в трансцендентной соотнесенности экзистенции, и в то же время – опыта свободы воли в неограниченной ответственности моего действия и бытия.

3. Трансценденция в свободе. – Если бы не было трансценденции, то возникал бы вопрос о том, почему в таком случае я обязан желать; тогда существовал бы один лишь произвол без вины (Wenn keine Transzendenz wäre, so wäre die Frage, warum ich dann wollen solle; es wäre nur noch Willkür ohne Schuld). В самом деле, я могу желать, только если есть трансценденция.

Но если бы не было ничего, кроме трансценденции, то моя воля исчезла бы в автоматическом *повиновении* (Wäre aber Transzendenz schlechthin, so würde mein Wille verschwinden im automatischen *Gehorsam*). Если бы, напротив, не было вовсе никакой трансценденции, то одна лишь моя воля *не* могла бы *создать ее*.

Как свобода есть уже там, где я вопрошаю о ней, так и возможность трансценденции может существовать только *в самой свободе*. Поскольку я свободен, то в свободе, но только *через* нее, я переживаю трансценденцию (Indem ich frei bin, erfahre ich in der Freiheit, aber nur *durch* sie, Transzendenz).

Свобода в своем осуществлении никогда не бывает завершена, больше того – в самом решительном осуществлении она для себя самой открывает самый бездонный недостаток: я действительно есмь, но не завершен и даже не приближаюсь к возможному завершению. В осуществлении я уже из своей неудачи, которая, как свобода, есть вина, соотнесен со своей трансценденцией.

Как свободный я противостою ей (bin ich ihr gegenüber), но все-таки не оторван от нее. Ибо, так как я, сравнительно с нею, не могу указать на себя как на некоторое, пусть даже лишь преходящее, совершенство, я действителен для себя в своей свободе как незавершимости, я свободен в долженствовании (Müssen), осознаваемом как вина; но сама эта действительность (Wirklichsein) уже существует в своей трансценденции. Трансценденция не есть моя свобода, и все же она присуща в ней (Transzendenz ist nicht meine Freiheit, doch gegenwärtig in ihr).

Эта объемлющая свобода с сознанием необходимости, которая есмь я сам, поскольку я творю ее, остается для меня экзистенциальным *истоком*, вне которого *нет никакой свободы*.

Именно в истоке своего самобытия, в котором я думаю, что объемлю необходимости закона природы и закона обязанности, я сознаю в себе, что я себя *не* сотворил. Если я возвращаюсь к себе как подлинной самости, в подлежащую лишь просветлению и никогда вполне не просветляемую темноту моего исконного воления, то мне может открыться, – что *там, где я вполне есмь я сам, я уже есмь не только я сам* (wo ich ganz ich selbst bin, bin ich nicht mehr nur ich selbst). Ибо хотя мне и кажется, будто этим подлинным «я сам», в котором я, в исполненном историчном настоящем, говорю «я», я бываю только через себя самого; но все же оно удивляет и меня самого; к примеру, я знаю, совершив некоторое действие:

я один этого не смог бы, я не смог бы сделать так еще раз. Там, где в волении я подлинно был самим собою, там в то же время я был и дан себе самому в своей свободе.

Я есмь таков, каким я становлюсь, через другое, но в форме моего бытия-свободным. Антиномия: я не могу быть тем, что я есмь *из* себя, *лишь* через себя; поскольку я есмь это из себя, я виновен; поскольку я есмь это не только через себя, то я есмь то, чего я хотел как выпавшего мне на долю (ich kann nicht, was ich *aus* mir bin, *nur* durch mich sein; da ich es aus mir bin, bin ich schuldig; da ich es nicht nur durch mich bin, bin ich, was ich wollte, als mir zuteil geworden), – эта антиномия служит выражением слияния (Einswerden) сознания необходимости и сознания свободы в трансценденции. Овладевая собою из свободы, я овладел в этом своей трансценденцией, которой исчезающее явление я и есмь *в самой своей свободе*.

В существовании я могу *потерять* свободу, когда теряю себя самого. Но только в трансценденции свобода может быть *снята* (aufgehoben werden). Благодаря трансценденции я есмь как возможная экзистенция, т.е. как свобода во временном существовании. Решение за свободу и независимость против всех формаций этого мира, против всякого авторитета, не означает решения против трансценденции. Тот, кто вполне утвердился на себе самом, перед лицом трансценденции решительнее всего переживает опытом ту необходимость, которая вполне влагает его в руку его Бога. Ибо только теперь он осознает свою свободу как явление во времени, жаждущее отменить себя. У свободы свое особое время. Оно есть еще нечто низшее, желающее уничтожить себя самого. Однако эта мысль имеет смысл не в мире, но только для трансцендентного представления о конце всех времен (eines Endes aller Tage).

ТРЕТЬЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Экзистенция как безусловность в ситуации, сознании и поступке

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Пограничные ситуации

1. Ситуация. – 2. Ситуация и пограничная ситуация. – 3. Пограничная ситуация и экзистенция. – 4. Ступени скачка становящейся в пограничных ситуациях экзистенции. – 5. Двойственность мирового бытия. – 6. Систематика пограничных ситуаций.

I. Пограничная ситуация историчной определенности экзистенции

1. Определенность. – 2. Определенность как теснота. – 3. Определенность как глубина экзистирования. – 4. Определенное как пограничная ситуация начала. – 5. Определенное как пограничная ситуация случайности. – 6. Мифологизирующее просветление в пограничной ситуации историчной определенности.

II. Отдельные пограничные ситуации

Смерть

1. Знание о смерти и пограничная ситуация. – 2. Смерть ближайшего. – 3. Моя смерть. – 4. Двоякий страх. – 5. Двоякая смерть. – 6. Защищенность в смерти. – 7. Перемена в смерти с экзистенцией.

Страдание

1. Фактическое страдание. – 2. Отношение существования к страданию. – 3. Пробуждение экзистенции через страдание. – 4. Усвоение страдания.

Борьба

1. Обзор форм борьбы. – 2. Борьба насилием за существование. – 3. Борьба за экзистенцию в любви.

Вина

III. Пограничная ситуация сомнительности всякого существования и историчности действительного вообще

1. Антиномическая структура существования. – 2. Отношение антиномической структуре. – 3. Историчность существования вообще

1. Ситуация. – Образное представление показывает моему взору ситуацию как положение вещей относительно друг друга в их расположении в топографии пространства. Руководствуясь путеводной нитью этого пространственно-перспективного представления, возникает мысль о ситуации как некоторой *действительности для заинтересованного в ней, как существование, субъекта*, для которого она обозначает ограничение или пространство действия; в ней проявляют себя другие субъекты и их интересы, социологические властные соотношения, комбинации или случаи, представляемые данной минутой. Ситуацией называется некоторая, не сугубо природно-закономерная, а скорее *соотнесенная со смыслом действительность*, которая не есть ни психическая, ни физическая действительность, но то и другое вместе как конкретная действительность, означающая выгоду или вред, шанс или предел для моего существования. Эта действительность составляет предмет не одной, но многих частных наук. Так, биология методически изучает ситуации в понятии окружающей среды животных, например для изучения приспособления; наука о народном хозяйстве – в ситуативных закономерностях предложения и спроса или в вопросах антропогеографического порядка; историческая наука – в уникальных, исполненных значения картинах (Gestaltungen) ситуаций. Ситуации в существовании действительны, таким образом, как *всеобщие, типические* или же как *исторически-определенные уникальные* ситуации. В то время как типическое представляет собою универсализацию всегда особенной определенности нашего существования, абсолютно-уникальное становится видно только в ретроспективе, если решающим для рассмотрения становится наш интерес, например, к этому неповторимому положению мира, к этой никогда более не повторяющейся возможности.

Если в существовании я постоянно нахожусь в ситуациях, в которых я действую или пассивно влекусь по течению, то все-таки я весьма далек от того, чтобы *знать* те ситуации, в которых я фактически есмь. Я знаю их, может быть, только скрытыми в схеме как типически всеобщие ситуации, или знаю лишь немногие стороны ситуации, исходя из знания которых я и действую, в то время как более дальновидный наблюдатель – и даже сам я задним числом, – может более широко обозревать эту ситуацию, хотя и не может никогда обозреть ее как целое, со всеми ее возможностями, и из этого видения постигнуть часто неожиданные последствия моей деятельности.

Ситуации наличны, при этом *изменяясь*; наступает мгновение, когда их уже более нет. Хотя я и должен терпеть ситуации как данность, и все же не безусловно; в них остается возможность преобразования также и в том смысле, что я могу, рассчитывая, *создавать* ситуации, чтобы затем действовать в них, как в данных теперь ситуациях. Таков характер целенаправленных мер; мы *творим си-*

туации – в технической, в юридической, в политической деятельности. Мы не напрямик устремляемся к некоторой цели, но создаем ситуацию, из которой возникает с необходимостью эта цель (Wir gehen auf ein Ziel nicht geradezu los, sondern führen die Situation herbei, aus der er sich ergibt).

Ситуации связаны друг с другом, если одна возникает из другой. Я подчинен взаимосвязям ситуаций, правила которых только научное исследование может довести до сознания; эти правила никогда не осознаются вполне, потому что их *сознание*, вступая как *новый фактор* в оформление ситуации, в свою очередь, изменяет ситуацию, а с нею и сами эти правила. Если, например, я сам по себе знаю определенную сторону некоторой ситуации, которой все другие не знают, то я могу рассчитывать и действовать с некоторой уверенностью; если ситуация известна всем, то деятельность всех изменяется, и ситуация уже не остается прежней; то, что думает другой, другие, большинство или все, принадлежит к ситуации как решающий фактор.

Поскольку существование есть бытие в ситуациях, я никогда не могу выйти за пределы некоторой ситуации, не *вступая в другую ситуацию.* Всякое постижение ситуации в мысли означает не то, чтобы я мог отменить бытие-в-ситуации вообще, а означает только, что я создаю себе подходы к преобразованию ситуаций. Моя деятельность вновь выступает передо мною в своих последствиях как *созданная также и мною* ситуация, которая отныне есть данность.

2. Ситуация и пограничная ситуация. – Ситуации, подобные той, что я всегда нахожусь в ситуациях, что я не могу жить без борьбы и без страдания, что я неизбежно принимаю на себя вину, что я должен умереть, – я называю пограничными ситуациями. Они *не изменяются*, разве только в своем явлении; они, в отношении к нашему существованию, окончательны. Они *не допускают стороннего обозрения* (nicht überschaubar); в нашем существовании мы не видим за ними более ничего иного. Они – как стена, на которую мы наталкиваемся, у которой мы терпим крах. Мы не можем изменить их, но можем только привести их к ясности, хотя и не умеем объяснить и логически вывести их из чего-то другого. Они даны вместе с самим существованием (Sie sind mit dem Dasein selbst).

Слово «граница» выражает, что есть нечто другое, но в то же время выражает и то, что это другое не дано для сознания в существовании. Пограничная ситуация не есть уже ситуация для сознания вообще, потому что сознание, как знающее и целесообразно действующее сознание, понимает ее лишь объективно, или же только избегает, игнорирует и забывает ее; оно остается внутри своих границ и неспособно хотя бы только в вопрошании приблизиться к своему истоку. Ибо существование как сознание не постигает различия; пограничные ситуации или не затрагивают его, или же удручают его как существование, не просветляя, и повергают от

беспомощности в тупые думы (Brüten). Пограничная ситуация принадлежит к составу экзистенции, как ситуации вообще принадлежат остающемуся имманентным сознанию (Denn das Dasein als Bewußtsein begreift nicht den Unterschied; es wird von den Grenzsituationen entweder nicht betroffen oder als Dasein ohne Erhellung zu dumpfem Brüten in der Hilflosigkeit niedergeschlagen. Die Grenzsituation gehört zur Existenz, wie die Situationen zum immanent blebenden Bewußtsein).

3. Пограничная ситуация и экзистенция. – Мы как существование можем только уклоняться от пограничных ситуаций, закрывая глаза на них. Мы желаем сохранить свое существование в мире, расширяя его; мы относимся к нему, не задавая вопросов, овладевая и наслаждаясь им или страдая от него и падая его жертвами; но в конце концов нам не остается ничего иного, как сдаться (uns zu ergeben). Поэтому мы осмысленно реагируем на пограничные ситуации не планами и расчетами, имеющими целью преодолеть их, но совершенно иного рода активностью: *становлением возможной в нас экзистенции*; мы становимся самими собой, когда с открытыми глазами вступаем в пограничные ситуации. Будучи доступны для знания только внешним образом, они делаются ощутимы как действительности только для экзистенции. Переживать пограничные ситуации и экзистировать – это одно и то же. В беспомощности существования это есть восхождение бытия во мне. Между тем как вопрос о бытии бывает чужд для существования в пограничных ситуациях, самобытие бытия может быть осознано в них через скачок: сознание, которое вообще только лишь знает о пограничных ситуациях, исполняется в них – уникальным, историчным и незаместимым образом. Граница вступает в свою истинную функцию – быть еще имманентной и, однако, указывать уже на трансценденцию (Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendenz zu weisen).

4. Ступени скачка становящейся в пограничных ситуациях экзистенции. – Хотя я есмь в мире, я способен *противопоставлять* себя *всему*: Не имея охоты принимать участия в суете (an dem Treiben teilzunehmen), я все-таки располагаю возможностью быть в мире и в то же время – вне мира, если я, правда, не как существование, а в мыслящем рассмотрении, проникну к той архимедовой точке, с которой я вижу и знаю, что есть. В некоторой поразительной, хотя и пустой, независимости я противополагаю себя самого даже *своему собственному существованию как чуждому для меня*. Я как самость пребываю как бы вне своей существующей жизни (wie außerhalb meines daseienden Lebens) и отсюда вступаю в мир, чтобы ориентироваться в нем, уже не только как живущий для своих партикулярных целей в своих ситуациях, но как самость (als ich selbst) для моего знания обо всем и о целом, которое, как знание, довлеет себе.

Так я завоевываю свое собственное бытие в абсолютном одиночестве, где при сомнительности того, что встречается в мире, в гибели всего, и даже моего собственного существования, я все-таки еще предстою сам себе вне мира так, как если бы я был надежным островом в океане, с которого я без цели смотрю в мир, как на волнующуюся атмосферу, теряющуюся в безграничности. Ничто по-настоящему не касается меня, но все я вижу в сознании своего *знания*, которое есть моя *надежная опора* (der sichere Halt). В этой замкнутости своего самобытия я есмь *универсальность воли к знанию*. Неколебимо взираю я на положительное, которое познаю как значимое, будучи в этом знании удостоверен в своем бытии. Субстанциальное одиночество универсально знающего вне всякой ситуации подобно простому *оку*, смотрящему на все, но не в себя самого, и не встречающему другого ока. Оно как у себя дома в одиночестве своего самобытия, но остается исчезающим в точку бытием, не имеющим иного содержания, кроме покоя своего смотрения. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae[1].

Это одиночество не окончательно; оно таит в себе другую возможность. Оно есть око *существования*, пробивающегося в нем за свои пределы в своем первом скачке. Оно не стоит действительно на некоторой внеположной точке, а только ищет пути к ней, и в мышлении о завершении этого пути оно, скорее, готовит к тому, чтобы снова вступить в мир. Ибо после этого первого скачка из мира я все же остался бы существованием, стоящим в ситуациях как возможная экзистенция, которой касается то, что действительно есть. Одинокое самобытие становится знанием, делающим меня подлинно открытым в существовании для пограничных ситуаций; лишь в преходящие мгновения оно может быть только оком. Как возможная экзистенция, таящая себя в этой одинокой точечности выступления-вовне (Außerhalbgetretensein), как бы в зародыше, существование делает *второй* скачок к просветлению. Оно философски проясняет для себя *пограничные ситуации*, которые в своем неколебимом знании оно повергало как чуждые для себя, *как возможности*, затрагивающие его самое в существе его бытия. Мир есть для меня не только предмет знания, которое я вправе оставить безразличным для себя, но в мире есть присущее мне бытие, в котором ситуация потрясает меня. Безбоязненность в преодолении слепой беспомощности существования становится истоком боязни за то, что в существовании важнее всего прочего и что поставлено под сомнение в пограничных ситуациях.

Таким образом, после попытки достичь бессituационного знания я снова делаю для себя предметом свою ситуацию, чтобы уз-

[1] Он, если б небо со треском разрушилось, И под обломками не испугается (*Гораций*. Оды (III, 3). См.: Оды Квинта Горация Флакка: Пер. с лат. А. Фет. СПб.: Королев и К°., 1856. С. 69. – *Прим. пер.*

нать на опыте, что есть такие ситуации, *выйти* из которых я в самом деле *не могу* и которых в их целом я *не могу проникнуть мыслью*. Только там, где ситуации без остатка прозрачны для меня, я в своем знании вышел за их границу. Там, где я в знании не получаю власти над ними (wo ich wissend ihrer nicht Herr werde), там могу овладеть ими лишь экзистенциально. Теперь мировое бытие, которое в знании я могу покинуть как некоторое лишь специфическое измерение бытия, отделяется для меня от экзистенции, из которой я не могу выйти, созерцая ее, но которой я могу только быть или не быть. Подобно тому, как в ориентировании в мире мир не замыкается в целое, то историчное, из которого я пришел, не становится целым, царство экзистенций не удается мыслить образно и конструктивно, множественность истин невозможно знать как множественность, но она может сделаться ощутимой лишь самобытию того, кто сам истинен, – так и бытие-в-ситуациях необозримо как целое. Скачок, выходящий из одиночества знающего самобытия в сознание своей возможной экзистенции, ведет не к значимому знанию, но к просветлению непрозрачных для знания пограничных ситуаций.

Однако мыслящее просветление пограничных ситуаций как *просветляющее рассмотрение* не есть еще *экзистенциальное осуществление*. Если мы обсуждаем пограничные ситуации, то делаем это не как экзистенция – которая живет лишь в самой их историчной действительности, и не размышляет более с отстраненным Gelassenheit, – но как возможная экзистенция, лишь в готовности к скачку, а не в скачке. Рассмотрению недостает ситуации, в одно и то же время конечной и действительной, как плоти явления экзистенции. Рассмотрение приостановило действительность рассматривающего, и оно есть лишь возможность. Оно имеет характер важности (Relevanz) для экзистенции, не будучи уже само экзистенцией, потому что эта последняя есть нечто большее, чем только объективное осознавание (Vergegenwärtigung) ситуаций. Ибо то, что я знаю, подготавливает то, чем я могу быть, а знаю я только в обретении точечной экзистенции, но я еще не есмь то, что я знаю, философствуя.

Если пограничные ситуации объективно также постигаются как наличные для человека ситуации, то все-таки они по-настоящему становятся пограничными ситуациями только благодаря *неповторимому воплощающему акту в нашем собственном существовании*, посредством которого экзистенция удостоверяется в самой себе и запечатлевается в своем явлении. По сравнению с осуществлением в конечной ситуации, которое всегда партикулярно, прозрачно и есть частный случай всеобщего, осуществление в пограничной ситуации обращено на целое экзистенции, непостижимое и незаменимое. Я уже не остаюсь лишь конечно заинтересованным в особенных ситуациях как отдельное живое существо, но в бесконечной заинтересованности постигаю пограничные ситуации суще-

ствования как экзистенция. Это третий и подлинный *скачок, в котором возможная экзистенция становится действительной.*

Каждая форма скачка ведет в пограничных ситуациях из существования к экзистенции – к *зачаточно замкнутой* экзистенции, к *просветляющей* себя самое *как возможность* экзистенции, к *действительной* экзистенции. После скачка моя жизнь для меня становится чем-то иным, нежели мое бытие, поскольку я лишь существую. Я в некотором новом смысле говорю «я сам». Скачок к экзистенции – не то же, что рост жизни, рефлекторно, по исследимым законам, совершающей каждый раз в свое время подобающие шаги. Это – сознательное внутреннее делание, посредством которого я вступаю из некоторого «прежде» в некоторое «после», так что хотя *исток* и есмь я сам как мое начало, но так, что я уже в начале знаю себя как прежде бывшего (daß ich im Anfang schon mich als gewesen weiß); из возможности самобытия, в качестве которой я не сотворил себя, я скачком перешел к действительности, в которой я осознаю себя как рожденного мною для меня же самого (zur Wirklichkeit, in der ich mir meiner als mir selber durch mich geboren bewußt werde).

Три скачка шли от мирового существования перед лицом сомнительности всего – *к субстанциальному одиночеству универсально знающего*, от рассмотрения вещей перед лицом моего необходимого участия в мире краха – *к актам просветления возможной экзистенции*, от существования как возможной экзистенции – *к действительной экзистенции в пограничных ситуациях*. Первый скачок ведет к философствованию в картинах мира, второй – к философствованию как просветлению экзистенции, третий – к философской жизни экзистенции.

Связанные один с другим, эти скачки, однако же, не составляют восходящего ряда в одном лишь направлении, но они взаимно вызывают друг друга (treiben sich wechselweise hervor). *Одиночество точечного самобытия в знании* есть не только refugium[1], для того чтобы сохранить себя как возможность в случае неуспеха (um im Versagen sich als Möglichkeit zu bewahren), но положительно и само. Если, взирая на действительность экзистенции, самобытие страстно стремится вырваться из этого одиночества, то оно все-таки дорого самому себе, иначе же оно и не могло бы удержаться, как готовность. Если для экзистенции оно и преходяще, оно есть все же условие экзистенции (Wenn sie an Existenz vergeht, ist sie doch deren Bedingung). Только тот, кто был абсолютно одинок, может стать экзистенцией. Исчезновение же ее подобно жертве независимого невовлечения в мир (Opfer der unabhängigen Nichtverflechtung in die Welt), которое, если от него отказываются как от бытия, остается как возможность.

[1] Убежище (*лат.*).

Просветление экзистенции как философствующее мышление создает пространство, в котором экзистенция способна артикулировать свою решительность. Без него экзистенция остается темной и недостоверной. Из него она черпает свою сознательность в самодостоверном бытии. В этом просветлении есть жизнь возможности, создающей в нас чуткость, приготовление даже и к тому, что никогда не станет действительным, и широта человечности, так же, как в точечном одиночестве есть вся широта знания.

Действительная экзистенция есть историчная действительность, перестающая говорить. Ее молчание выходит за предел мирового знания и философствования о возможном. Неся в себе и оставляя позади себя и то и другое, она стоит там, где у всякого знания оказывается незащищенный фланг. Без этой действительности экзистенции нет и ее возможности, которая в знающем и философствующем есть обратившийся в точку минимум ее действительности.

Всякая форма скачка становится *уклонением*, если формы *утрачивают свое отношение друг к другу*. Знающее самобытие может стать жесткой эгоцентричностью непричастного (harte Egozentrizität des Unbeteiligten), безразличием знания «так оно есть», которое бессердечно остается одним только знанием без бытия. Философствование, просветляющее пограничные ситуации, может как роскошество в возможном (Schwelgen im Möglichen) замкнуться от всякой действительности и сделаться бесстыдным, как простое выдумывание экзистенциального без малейшей готовности к экзистенции. Непосредственная действительность экзистенции может в путающей страсти опуститься до радикальной потрясенности, не имеющей в себе ясности трансценденции.

5. Двойственность мирового бытия. – Как существование я нахожусь в ситуациях, как возможная экзистенция в существовании – в пограничных ситуациях. После скачка остается неразложимая двойственность: я есмь *отныне не только в мире* – и все-таки я экзистирую, лишь поскольку являюсь себе *в мире*. От этой двойственности я могу мнимо отречься в пользу одной из сторон, и тем самым – утратить для себя пограничную ситуацию: я совершенно выхожу из мира в некоммуникабельной и безмирной мистике, или я совершенно утопаю в нем в фактическом позитивизме.

Но *мистик* фактически продолжает жить в этом мире. Его мистическое бытие-вне-мира и его повседневная жизнь или протекают друг подле друга без всякого взаимного отношения; мистическое становится для него переживанием, как упоение или экстаз, или же он во всем прочем опускается в состояние сугубого бытия-в-мире (des bloßen In-der-Welt-seins); тогда маскировка пограничной ситуации становится основой неосознанного противоречия. Или же его повседневная жизнь состоит в глубинном отношении к его мистическому опыту как явлению этого бытия-вне-мира, и тогда она оказы-

вается в той двойственности, которая в пограничной ситуации составляет для экзистенции сущность мирового существования.

Наоборот, и *позитивист* также неспособен найти покой в мире, как *только* мире. В постоянном бегстве от угрожающей пограничной ситуации он гонится за новостями, пока не остановится и не окажется в кризисе, из которого он возникает как возможная экзистенция и видит теперь мир, как границу.

Существование как возможная экзистенция проходит через мгновения мистики и позитивизма, отталкиваясь от которых оно *возвращается в двойственность*. Эта двойственность может быть высказана в явлениях лишь косвенно, поскольку в них заключается имманентная непостижимость. Благодаря ей *мнимо противоречащее существует одновременно*; сила этого противоречия, если она не ослабляет ни одну из его сторон, есть истина экзистенции: Все в мире совершенно безразлично, и все в мире может сделаться решающе важным; экзистенциально я сверхвременен (überzeitlich), благодаря тому что в явлении я остаюсь абсолютно овремененным (zeitlich); несущественность (Wesenlosigkeit) времени есть в явлении экзистенции его абсолютная, в силу решения, весомость; страстность в деятельности соединяется с сознанием «все ничтожно», однако так, что серьезность действий от этого углубляется, а не ослабляется.

6. Систематика пограничных ситуаций. – Первая пограничная ситуация заключается в том, что я *как существование всегда* есмь *в определенной ситуации*, а не вообще как целокупность всех возможностей. Я существую в этом историческом времени в этом социологическом положении, я есмь мужчина или женщина, молод или стар, мной руководят поводы и шансы. Пограничная ситуация моей привязанности к неповторимому положению в тесноте моих данностей получает всю свою остроту от контрастирующей с нею мысли о человеке вообще и о том, что присуще ему во всех его совершенствах. Теснота оставляет в то же время, однако, довольно простора для того, чтобы во всякой ситуации оставалась также возможность, как неопределенное будущее. В этой пограничной ситуации есть беспокойство, для которого еще предстоит то, что решаю я сам; в ней есть свобода принимать на себя данное, делая его своим собственным достоянием, как если бы я его и желал (als ob es gewollt sei).

В то время как первая пограничная ситуация доводит до сознания историчное во всяком существовании экзистенции, *отдельные пограничные ситуации* затрагивают каждого как всеобщие ситуации в рамках его, всякий раз специфической, историчности: смерть, страдание, борьба, вина.

Эти пограничные ситуации, в-третьих, дают перспективу видения *существования* (eine Perspektive in das Dasein), где этому существованию как *целому* задают вопросы и мыслят его как возмож-

ное, или невозможное, или возможное иначе. Существование вообще понимается как граница, и это бытие переживается опытом в пограничной ситуации, которая раскрывает для меня *сомнительность бытия мира и моего бытия в нем* (die *Fragwürdigkeit des Seins der Welt und meines Seins in ihr* offenbar macht). Всеобщее, какого бы то ни было рода, вплавляется в сознание экзистенции, видящее всякое существование как ставшее, становящееся и будущное (geworden, werdend und zukünftig) в абсолютной историчности. Сознание бытия углубляется в этой пограничной ситуации из историчной экзистенции индивида до сознания бытия вообще как исторично являющегося бытия.

Путь нашего представления (Vergegenwärtigung) пограничных ситуаций должен, следовательно, от определенно и конечно историчного в экзистенции восходить, через отдельные пограничные ситуации, к неопределенно и абсолютно историчному, как оно дает нам ощутить себя в универсальной пограничной ситуации всякого существования.

I.
Пограничная ситуация историчной определенности экзистенции

То, что я не только нахожу себя в неком мире вообще, но и стою, относительно этого мира, во всякий раз определенной ситуации как отдельное существование – об этом забывают в притязаниях, из которых некто требует для себя всего, как если бы он мог притязать на то, чтобы действительно быть существованием как таковым, во всем множестве его возможностей. Сравнивая себя с другими в смысле объективных шансов, мы хотели бы, по крайней мере, как равные со всеми, быть тем же и желать того же, что и они. Напротив, из историчного сознания несравнимой изначальности я могу активно в светлой сознательности приняться за определенную ситуацию как мою ситуацию, если теснота определенного как пограничная ситуация пробудила возможную экзистенцию в явлении ее существования.

1. Определенность. – Ситуация есть определенная ситуация, в отличие от мыслимой всеобщей ситуации в некотором мире вообще, который как полнота существования (vollständiges Dasein) оставался бы, правда, совокупностью всех определенностей, но сам при этом остался бы неопределенным. Однако ситуацию как определенную невозможно логически вывести так, чтобы она была без остатка постигнута как частный случай всеобщих моментов в их взаимной комбинации. В этой определенной ситуации я в такой степени есмь в то же время через нее, что я, скорее, из нее обре-

таю в перспективах различных картин мира некую всеобщую картину мира, нежели я мог бы в достаточном для моего историчного сознания виде вывести свою ситуацию из всеобщей картины мира. Существование в определенной ситуации – это ограничение некоторого лишь воображаемого всеобщего; выведение из всеобщего, насколько оно удается, есть только путь постижения мыслью, на котором я ставлю себя в ситуации над своей ситуацией, как если бы я не был в ней. Ибо, когда я постигаю ее не как положительность в возможности моего собственного основания, а как возможность, которая могла бы быть и иной, я есмь как бы вне ее. Этот путь, на котором я посредством ограничения мыслю определенное как частный случай всеобщего, не ведет к бытию, но есть способ ориентирования. Объемлющим остается при этом исполненная действительность, которая лишь с точки зрения всеобщего (aus dem Gesichtspunkt des Allgemeinen) называется определенным, однако фактически полагает границы моему выходу из ситуации во всеобщее. Только этот неразложимый из всеобщего остаток как бесконечная бездна действительного есть полнота присутствия бытия (die volle Gegenwart des Seins). То, что это присутствие имеет для нашей мысли форму конкретной определенности как тесноты, есть для экзистенции пограничная ситуация. Рассудок, постигающий только всеобщее и предполагающий, что может в бесконечном прогрессе постичь существование, подводя под всеобщности, неспособен видеть эту пограничную ситуацию, а может только скрывать ее (verdecken).

То, что для рассмотрения по мерке всеобщего есть определенное, как особенное, то для возможной экзистенции в существовании становится *определением* (Bestimmung). Если, однако, это определение хочет в свою очередь вывести себя из всеобщности некоторого целого, в силу которого оно имеет свое бытие на своем месте, то пограничная ситуация, релятивируя всякое целое, отбрасывает экзистенцию к ее темному истоку. Ибо и исторично определенное как существование экзистенции, и то целое, в котором бы она имела свою сущность, как бытие непознаваемы. Вместо того чтобы сметь действовать только по объективным правилам, возникающим из целого, экзистенция в пограничной ситуации своей определенности призывается к решению о своем определении. Вместо того чтобы успокаиваться уже в объективности некоторого целого, ее сознание бытия может найти себе покой, через формы всех объективностей, только в глубине ее собственной основы.

2. Определенность как теснота. – Во всякое мгновение я существую через данности и имею перед собою данности, относительно которых я желаю и действую; так я существую как эмпирическое существование для себя самого, и так мой доступный для меня мир существует для меня в своей определенности как подлежащая оформлению данность (die zu formende Gegebenheit). Ввиду

ее сопротивления действительная ситуация есть теснота; она ограничивает свободу, привязывает к определенным возможностям.

Сопротивления, к которым мы активно обращаемся в их конкретной определенности, существуют, в общем виде, в следующих формах:

Передо-мной (das Gegenüber) есть, во-первых, *материал, который используют* (Material, das verwendet wird), – используют правильно для нужного мне применения и, может быть, неадекватно для него самого, которое есть само по себе нечто иное, нежели только этот материал. Живое поглощается как продукт питания; люди как материал становятся функциями машин. – Передо-мной есть, во-вторых, *жизнь, за которой ухаживают* (Leben, das gepflegt wird). Для желательной жизни создают условия и дают ей расти. Забота есть насилие, имеющее целью бытие того, о ком заботятся (Die Pflege ist Gewalt, welche das Sein des Gepflegten zum Zweck hat). Но хотя она имеет в виду опекаемое само по себе, а не как материал для другого, это опекаемое все же находится в зависимости, не имея иной самобытности, кроме той, для которой оставляет или же создает пространство заботящийся. Отношение остается лишенным коммуникации. – Передо-мной есть, в-третьих, *душа, которую воспитывают* (Seele, die erzogen wird). На пути некоторой коммуникации в отношении авторитета и повиновения остается некий аналог заботы в зависимости воспитанника (Erzogene), которого в его свободе воспитатель признает лишь по видимости, не безгранично, но условно. В зависимости упражнение, привыкание и обучение (Übung, Gewöhnung und Lehre) полагают основу, имея в виду возможность будущего бытия-свободным. – Как это бытие-свободным, передо-мной становится, в-четвертых, *духом, с которым осуществляют коммуникацию* (*Geist, mit dem Kommunikation vollzogen* wird). При безоговорочном признании самостоятельности самобытия в отношениях взаимности мы ищем собственного бытия в другом, не полагая ему границы своей умалчиваемой, односторонне знаемой целью. Решающим является не уговор (Überredung), не внушение (Suggestion) и не авторитет, но убеждение (Überzeugung), обретенное нами самими понимание и согласие. Разумное (das Vernünftige) получают в неограниченном процессе мыслящей диалектики.

Каждое из этих передо-мной в его конкретной определенности образует *своим сопротивлением* ситуацию. Материал противится воздействию, жизнь растет иначе, чем мы ожидали, душа противопоставляет нам собственный исток, дух, вместо того чтобы быть только всеобщим, как разумным, получает опору в самобытии экзистенции. Если *свободой* называется преодоление сопротивления, снятие тесноты в широте существования, *не знающего сопротивления*, то мыслимы два *предельных случая* этой свободы. Свобода как полное *господство над предметом* посредством знания укро-

щает передо-мной как нечто чуждое; сопротивление, которое как непрозрачная природа состояло в своеволии и случайности, подчиняется (fügt sich) моему мышлению, образованию, действию. Свобода, как совершенное *предметное согласие духов* совершается в светлости сознания между абсолютно независимыми, которые уже не противятся друг другу, потому что стали едины и солидарны во взаимном признании; в них взаимно уничтожилось воление собственных целей с его сопротивляющейся природой. В первом случае остается насилие по отношению к покоренному материалу; это – внешнее тождество меня с другим в моей свободе как господстве. Во втором случае есть общность взаимопроникающих; это – внутреннее единобытие (Einssein) в свободе как согласии. И то и другое – идеальный предельный случай.

Однако *дух* действителен только в связанной *природою* форме (Wirklich ist *Geist* jedoch nur in *natürlich* gebundener Gestalt). В нем как действительном духе остается сопротивление непонятного и непонимающего во мне и в другом. Если не считать отдельных анклавов полного понимания в согласии, наша деятельность вынуждена считаться с этим сопротивлением и относится к нему. На это сопротивление, как на то, чего мы не можем привести к единогласию изнутри на пути понимающей коммуникации, можно оказать некоторое влияние, только если мы соотнесем друг с другом и взаимно приложим друг к другу те силы, которое оно таит в себе, устроив их как известное целое. То, что в самом себе есть дух, с тем как сопротивлением мы в нашей заботе и воспитании обращаемся как с природой.

Над самой природой как абсолютно иным мы со своей стороны можем господствовать в свободе только в некотором идеальном предельном случае. Только замкнутые системы конечной действительности вполне обозримы и потому предсказуемы для нас. Поскольку, однако, в действительности все связано со всем, всегда есть возможность нарушения в подвластной нам сейчас конечной системе. Безграничная случайность всякого ряда событий осталась бы сопротивлением даже и в том случае, если бы элементы были полностью известны и всецело подвластны нам. Действительное остается бесконечным; неповторимое существование остается как непроницаемо иное, в которое мы вовлечены, поскольку существуем.

Моя неизбежная зависимость от природных данностей и от волевых позиций других людей – это лик пограничной ситуации, поскольку она стесняет (einengt) меня. С этой точки зрения границы свободы – это только торможение и сопротивление. Но только в возникающей вследствие этого определенности всякой ситуации становится заметно, что эти понятия свободы как властвующего насилия и как совершенного согласия в идеальной абстрактной свободе уничтожают экзистенцию. Они видят всякую определенность только как границу и ограничение.

3. Определенность как глубина экзистирования. – Будучи понята как пограничная ситуация, определенность, казавшаяся только сопротивлением и теснотой, становится непроницаемой глубиной явления самого экзистирования.

Эта глубина существования экзистенции *не просто дана* в историчной определенности ситуаций и вместе с историчным сознанием как таковым. Она осуществляется только через экзистенциальное просветление ситуации как пограничной ситуации. Это просветление не может быть перенесено от другого, но в своем незаместимом истоке *каждый обязан тем, что он есть, самому себе* (Diese Erhellung kann nicht übertragen werden, sondern in seinem unvertretbaren Ursprung *ist jeder, was er ist, sich selber schuldig*).

Поскольку я действую не в неком мире вообще, и однако, этот мир остается ориентировкой для всеобщего в моей ситуации, мое существование всякий раз в определенной ситуации означает для моей деятельности, что я экзистирую тем решительнее, чем более я действую *в уникальной ситуации как таковой*. Я не свободен в этой деятельности ни в том смысле, в котором совершенное господство над материалом отменяет сопротивление этого материала, ни в том смысле, в котором непонимание отменяется в совершенной духовной коммуникации и возникающем из нее согласии: однако я *свободен* в трансцендирующем смысле изначальной историчности моей экзистенции в существовании: я как самобытие пребываю в *беспокойстве способности избрания* (Unruhe des Wählenkönnens) для возможной достоверности некоторой истины, заключенной, по ту сторону всякой светлости и обоснования, только в этой моей ситуации.

Определенная деятельность, поддающаяся обоснованию, а потому может оправдать себя, высказывающая то, что она делает, и выводящая из этого высказывания *целесообразные* требования для других, – принуждена обходиться постижимыми частными моментами в мире, которые можно мыслить как подчиняющиеся всеобщим правилам. Мы имеем дело с партикулярным; мы зависим от вещей, на которые мы каким-либо образом можем рассчитывать,– пусть даже только как на нечто нам неподвластное.

Если подобная целерациональная деятельность отчасти преодолевает сопротивление, то непреодолимая основа сопротивления раскрывает нам, – если мы всеми силами избираем эту возможность деятельности, и только тогда, – пограничную ситуацию. Проходя через идеи свободы как отсутствия сопротивления и как совершенного согласия, не отказываясь от этих идей, но понижая их и обращая их в путь, возможная экзистенция возвышается в то мгновение, когда мы свободно *принимаем на себя* это определенное, случайное, могущее-быть-также-иным, как принадлежащее к составу Я, или где мы *отвергаем* возможность принять на себя эту действительность ввиду опасности вечного оскорбления нашей

собственной сущности в этой вине. Из безличной коммуникации в духе, в которой историчное сознание принимается только как возможность, возвышается, используя эту коммуникацию как среду для себя, более глубокая коммуникация личных экзистенций в сознании ситуации. Непонятное становится откровением историчности в ситуации моего существования. Свобода экзистенции, как *объемлющая* свобода остается – никакой правильностью и никакой идеей в достаточной мере не обосновываемым – *выбором*, в котором я *принимаю* или *отвергаю* определенность своего существования как совю собственную определенность.

Поскольку я как частный случай чего-то всеобщего целесообразно сделал то, что не более чем *правильно*, душа моя в конце концов пуста и удивляется своему недовольству, которое заставляет ее в жажде перемен «коротать» время. Только из *исторично* определенного *истока* в пограничной ситуации возможно удовлетворение как исполнение, время как являющееся осуществление, в котором душа удивляется своему глубокому созвучию (Einklang) с самой собою. Поскольку я действую и мыслю согласно всеобщему, мною владеет неудержимое влечение *сравнивать* себя и мериться с другими. Поскольку я экзистирую исторично, я чувствую себя самого в тишине бытия, где сравнения прекращаются (Sofern ich nach dem Allgemeinen handle und denke, beherrscht mich die Sucht, sich zu *vergleichen* und zu messen. Sofern ich geschichtlich existiere, fühle ich mich selbst in der Stille des Seins, wo der Vergleich aufhört).

4. Определенное как пограничная ситуация начала. – Я не могу мыслить себя как абсолютное начало; я не сотворил себя самого; хотя я и овладеваю собой как истоком, если бываю собою самим (ergreife ich mich als Ursprung, wenn ich ich selbst bin), но я определенен в своем *происхождении*. Происхождение имеет свои возможности, но оно не заключает в себе всех возможностей.

Если я *объективирую* свое происхождение как свое начало, то я знаю, что мое существование обусловлено встречей моих родителей, определено наследственностью и воспитанием, социологическим и экономическим положением. Мое начало не есть начало вообще (Mein Anfang ist nicht der Anfang). Я смотрю дальше своего начала и вижу это начало как ставшее; проникая за мое рождение, взгляд уводит меня в безграничный процесс этого становления, в котором я не достигаю такой основы, которая была бы первым началом.

В этой объективации мое происхождение не остается для меня тем, что оно подлинно есть. То, что как историчная основа погружается в необозримую даль, то как пограничная ситуация меня одновременно *ограничивает* и *исполняет*. Я *деятельно отношусь* (verhalte mich) к своему происхождению, если, уже однажды став благодаря ему, я осознаю его. В нем есть нечто необъективируемо

неизменное, в чем силою верности я есмь я сам или же, отрицая, теряю себя самого (in dem ich durch Treue ich selbst bin oder verleugnend mich selbst verliere): «Природа, что пренебрегает корнем, / Сама себя в границах уж не сдержит»[1].

Не сам я определил себе, выбирая, своих *родителей*. Они – *мои родители в некотором абсолютном смысле слова*. Я не могу игнорировать их, если бы даже мне того и хотелось, их сущность, даже если она и кажется чужой, состоит в самой тесной общности с моей сущностью. Объективно-пустое понятие «родителей вообще» определенно наполняется только в моих родителях, которые принадлежат мне неким незаменимым образом. Поэтому здесь мое сознание экзистенции прорастает в неисследимой солидарной ответственности за их бытие – или в неисцелимом надломе моей экзистенции в самом ее корне. Однако родители – это не какой-то *объективно устойчивый состав их так-бытия во взаимном отношении поколений*, но они сами, экзистируя, существуют для меня как возможной экзистенции; от них ко мне и от меня к ним совершается процесс взаимной принадлежности (Zugehörigkeit) в действительной или остающейся возможною коммуникации. Историчная определенность этой взаимопринадлежности разворачивается не как одно лишь существование и рост, но углубляется в напряжениях и кризисах. Она достигает совершенства в любви, которая есть безусловная, не позволяющая сомнений в себе, основа этого процесса, *как экзистенциальное исполнение в пограничной ситуации* моего, не избранного мною, происхождения, в том изначальном выборе, которым я принимаю на себя это происхождение как свое.

Бесконечно-неопределенное, экзистенциально принятое нами на себя в определенном образе наших собственных родителей, если мы испытаем его опытом в пограничной ситуации, до всякой коммуникации создает некую прочную связь (Verbundenheit). Что бы ни случилось, любовь к ним остается даже там, где ситуации вынуждают нас отказаться от коммуникации. *Почтительность* (Pietät) к родителям будет поэтому понята лишь недостаточно, если понять ее как коммуникацию; хотя в ней мы и стремимся неповторимым образом к коммуникации, почтительность как ее основа есть в то же время нечто большее, чем коммуникация. Родителям я обязан собой, если я радуюсь своей жизни; я еще люблю их, если отчаиваюсь в жизни; ибо в конце концов каждый человек когда-то жил с охотой, даже если он и лишил себя жизни.

5. Определенное как пограничная ситуация случайности. – Определенные условия моей ситуации с течением времени приступают ко мне как случайности. То, чем я стану, за какие зада-

[1] *Шекспир В.* Король Лир. Действие 4, сцена 2 (пер. М. Кузмина). – *Прим. пер.*

чи я примусь в жизни, – зависит от удобных случаев, ход известного развития – от случайно сложившейся исходной социологической и экономической ситуации, любовь к спутнику жизни – от нашей случайной встречи в существовании.

Если я противопоставлю самого себя случайности, как если бы она была тем, с чем я ничего не могу поделать, то мне станет с отчетливостью ясно, что мимо меня проходит неизмеримое множество случайностей, и что это именно я вижу их – или не замечаю их, избираю их – или упускаю их; мой путь в действительности кажется мне существенно зависящим от меня. Но то, что становится, зависит ведь отнюдь не от меня одного; более того, я могу ощущать себя игрушкой (Spielball) этих случайностей. Этой почти невыносимой пограничной ситуации я избегаю, утешаясь тем, что слепая случайность уничтожается в покое необходимости, которая имеет полноту власти над каждым отдельным событием. Тогда я усердно, вплоть до астрологических средств удостовериться в ней, ищу необходимости – пусть даже не возвышенной идеи метафизически мыслимой необходимости, но той необходимости, *которая определяет* собою важное для меня особенное. Если, однако, я знаю, какая *именно необходимость имеется налицо* (vorliege) для меня, то сразу же является задняя мысль: не могу ли я по собственному выбору *принять* или перехитрить эту необходимость, – а значит, и отменить эту необходимость? Если необходимость становится абсолютной, то она невыносима, как и случайность. Человек по очереди пытается освободиться от одной при помощи другой, избавиться от произвольной случайности мыслью о необходимости, от безжалостной необходимости – мыслью о возможности и шансах случайности.

Только в открытости (Offenbarkeit) пограничной ситуации возможная экзистенция способна вступить из этих кругов конечной заботы о своем существовании в некое иное сознание: историчная определенность в пограничной ситуации, *вместо того* чтобы быть *только случайностью*, становится *явлением* этого бытия, непостижимого для моего рассудка, между тем как оно может сделаться достоверным для меня, как *вечность во времени*. Любящий говорит своей любимой: «Ах, была во времени далеком // Ты моей сестрою иль женой»[1]. Как деятель (Handelnder) я не остаюсь для себя просто другим *перед* ситуациями, в которые вступаю лишь внешним образом; то, чем я был бы без этих ситуаций, становится пустым представлением; я *есмь* я сам в них как в являющейся плоти того, чем я могу быть. Трансцендируя всякую постижимую мысль, я переживаю себя потрясенным в пограничной ситуации, а тогда *знаю себя в единстве с той случайностью*, которую я избрал как *свою* случайность.

---

[1] *Гёте И.В.* К Шарлотте фон Штайн // *Гёте И.В.* Собр. соч.: в 13 т. Т. 1: Лирика. М.; Л.: ГИХЛ, 1932. С. 129 (пер. С.М. Соловьёва). – *Прим. пер.*

6. Мифологизирующее просветление в пограничной ситуации историчной определенности. – Сознание живо представляемой пограничной ситуации высказывает себя в мифологической форме. Эта форма остается существенной для самопросветления. Кант говорит, правда: «Есть также узурпированные понятия, такие как, например, счастье, судьба, которые хотя и используются в обиходе при общем снисхождении, но все же... не могут привести в свою пользу ни из опыта, ни из разума никакого отчетливого правооснования»[1]; и в самом деле, эти понятия не могут устоять ни перед каким объективным познанием, методически сознающим само себя (und in der Tat bestehen diese Begriffe für keine ihrer selbst methodisch bewußte objektive Einsicht). Но эти понятия служат функциями метафизического просветления экзистенции в пограничных ситуациях. Как таковые их невозможно доказать путем обоснования, а можно только усвоить себе или отвергнуть.

а) *Счастье.* – Случайность считают счастьем или несчастьем. Противопоставляя себя внешним обстоятельствам, я удерживаю *раздвоение, существующее между ними и мною самим.* Связь этих обстоятельств между собою мифологически поручают руководству *фортуны* (Fortuna) как направляющей силы. В этом раздвоении есть три возможности:

Счастье – это благоприятная случайность, хороший исход, с непрерывностью сопровождающий того человека, которому «*выпало счастье*» (der «*Glück hat*»). Он – fortunatus[2], которому счастье как бы принадлежит. Случайность становится элементом некоего целого, которому следует доверять. Фортуна – на его стороне. Он живет под счастливой звездой и называет сам себя felix[3].

Счастье – это двусмысленное, оно слепо и, по видимости, без всякого выбора обращается то на одну, то на другую сторону. Ему ни в чем нельзя доверять. Уклониться от него невозможно никак, разве что только хладнокровием (Gelassenheit), которая выходит прочь из мира, внутренне устраняется от суеты и в нерушимом покое обеспечивает себе экзистенцию по ту сторону всякого счастья и несчастья.

Счастье не есть ни что-то решенное, ни чуждая сила. Счастье нужно *схватить* (Glück ist *zu ergreifen*). В активности умения и риска счастье становится чем-то таким, что не достается на долю пассивно ждущему, но должно быть завоевано. Счастье – это женщина, говорит Маккиавелли; кто овладеет им и покорит его, того оно любит и служит ему[4].

---

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. С.126 (B117). – *Прим. пер.*

[2] Счастливчик (*лат.*).

[3] Счастливым (*лат.*).

[4] Цитата Ясперса неточна. В «Государе» Маккиавелли (гл. 25) сказано дословно следующее: «Я полагаю, что натиск лучше, чем осторожность,

б) *Amor fati*[1]. Три представления о счастье сохраняли в пограничной ситуации свою ограниченность конечными целями существования в *раздвоении* на Я и обстоятельства. Сравнительно с конечностью и внешностью ситуаций счастья пограничная ситуация впервые высветляется для нас по-настоящему там, где мы внутренне усваиваем себе случайности с тенденцией *уничтожить это раздвоение*. Я и обстоятельства внутренне связаны между собой. Историчное сознание знает себя в такой степени тождественным с особенностью своего существования, что счастье и несчастье понимаются им уже не как нечто только чуждое, привходящее, но как нечто принадлежащее к составу моей самости в более глубокой идее *судьбы*.

Я погружаюсь в свою историчную определенность, в которой я говорю «да» своему существованию таким, как оно есть, – говорю ему «да», пусть не как сугубо эмпирической объективности, но как экзистенциально пронизанной объективности. Для меня теряет всякий смысл произвольное желание быть кем-то другим в некотором другом мире; но в историчной определенности и я, и сама определенность существуем не как окончательные, но в той форме, что я становлюсь во времени тем, кто я есмь вечно (in der geschichtlichen Bestimmtheit bin ich und ist diese nicht endgültig, sondern in der Gestalt, daß ich zeitlich werde, der ich ewig bin). В этом погружении я избираю судьбу, не как лишь внешнюю судьбу, но как свою судьбу, в amor fati. Я люблю ее, как я люблю самого себя, потому что только в ней я экзистенциально удостоверяюсь в самом себе. По сравнению с пустой надутостью (Verblasenheit) того, что есть лишь всеобщее и целое, в том, что объективно есть ограничение, экзистенциально я переживаю бытие. Историчное сознание как сознание судьбы есть принятие всерьез конкретного существования (Ge-

---

ибо фортуна – женщина, и кто хочет с ней сладить, должен колотить ее и пинать – таким она поддается скорее, чем тем, кто холодно берется за дело. Поэтому она, как женщина, – подруга молодых, ибо они не так осмотрительны, более отважны и с большей дерзостью ее укрощают» (*Макиавелли Н.* Князь // *Макиавелли Н.* Избранные произведения. М.: Худ. лит., 1982. С. 375). – *Прим. пер.*

[1] Любовь к судьбе (*лат.*). Выражение означает душевную установку, при которой все совершающееся в жизни принимается как благо. Его связывают с сочинениями римского императора-стоика Марка Аврелия, у которого это словосочетание, однако, не встречается. Зато оно не раз встречается в сочинениях Ницше. «Amor fati: пусть это будет отныне моей любовью!» (*Ницше Ф.* Веселая наука // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 624). «Моя формула величия человека – amor fati: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее – всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, – *любить* ее» (*Ницше Ф.* Ecce Homo // *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 721). – *Прим. пер.*

schichtliches Bewußtsein als Schicksalsbewußtsein ist das Ernstnehmen des konkreten Daseins).

Мнимые рефлексии искажают вид этого сознания судьбы в его собственных глазах:

Всеобщее делает особенное как частный случай, чем-то сугубо индивидуальным и приватным, которое должно сообразоваться со всеобщим, а само по себе не имеет важности. Но ведь всеобщности и целости становятся действительными, только переплавляясь в существование в абсолютно-особенном как экзистенцию; индивид как экзистенция может поэтому получить собственный пафос против всеобщего, которое остается лишь средой и путем. Но если затем дает о себе знать тенденция много воображать о себе (sich wichtig zu nehmen) в смысле абсолютизации особенностей как таковых в их историчном многообразии, то сознание экзистенции обращается против такой тенденции. Экзистенциально значительна не особенность как таковая, пусть даже абсолютно важно может быть лишь то, что проявляется в особенном (Nicht die Besonderheit als solche ist existentiell relevant, wen auch nur das im Besonderen zur Erscheinung Kommende absolut wichtig sein kann). Серьезность, одолевшая надутость во всеобщем и отвлеченную жажду многообразия особенного, – это истина *неразделимого единства особенности и экзистенции*, просветляющая себя в историчном сознании amor fati.

Правда, принятие жизни всерьез (Ernstfinden des Lebens) в теоретическом рассмотрении размышляющего философствования само по себе еще не является экзистенциальным, – экзистенциально только осуществление в его неповторимой определенности, не нуждающейся более ни в каких оправданиях перед лицом всеобщностей. Вопреки представлению о том, что важно только завершенное (это представление есть мерило, вполне осмысленное для ограниченных произведений и целей приложения сил), что существование должно повиноваться некой всеобщей правильности как объективно значимой истине, – экзистенция в своем историчном сознании amor fati совершает усвоение особенного как претворение определенного в глубину самой экзистенции (vollzieht Existenz im geschichtlichen Bewußtsein des amor fati die Aneignung des Besonderen als die Verwandlung des Bestimmten in die Tiefe ihrer selbst).

Amor fati имеет в себе как преодоленный момент и как своего всегдашнего противника, не дающего появиться в нем гармоническому покою жизни, – твердое «нет» отдельным условиям моего существования, а наконец, и всей моей судьбе, возможность самоубийства, а кроме того, вражды и упрямства.

II.

Отдельные пограничные ситуации

Смерть

1. Знание о смерти и пограничная ситуация. – Смерть как объективный фактум существования не есть еще пограничная ситуация. Для животного, ничего не знающего о смерти, пограничная ситуация невозможна. Человек, знающий, что он умрет, имеет это знание как ожидание, относящееся к неопределенному моменту времени; но до тех пор пока смерть не играет для него никакой иной роли, кроме той, которую дает забота о ее избежании, до тех пор смерть не является пограничной ситуацией и для человека.

Как *только-живущий* я преследую цели, стремлюсь добиться длительности и устойчивости всего, что для меня ценно. Я страдаю от уничтожения реализованного мною блага, от гибели любимых мною существ; мне приходится пережить опыт конца; но я живу, забывая о его неизбежности и о конце всего.

Если, напротив, я, *экзистируя*, уверяюсь в историчном сознании в своем существовании как явлении во времени: в том, что это существование есть явление, но явление возможной в нем экзистенции, – то опыт конца всех вещей обращен к этой являющейся стороне экзистенции. Страдание от конца становится удостоверением экзистенции.

В объективном рассмотрении я не могу с убедительностью постичь мыслью необходимости смерти и бренности (Vergänglichkeit). Но для экзистенции это исчезновение в явлении составляет часть ее самой. Не будь этого исчезновения, я как бытие был бы нескончаемой длительностью и не экзистировал бы. Правда, я как экзистирующий в явлении должен признавать осуществление и решение во времени чем-то абсолютно важным, но я не вправе ни пассивно наблюдать, ни преднамеренно вызывать это исчезновение в явлении, но должен овладевать им во внутреннем усвоении. Не жажда смерти и не страх перед смертью, но исчезновение явления как присутствие экзистенции становится истиной (Weder Verlangen nach dem Tode noch Angst vor dem Tode, sondern Verschwinden der Erscheinung als Gegenwart der Existenz wird zur Wahrheit). Я теряю экзистенцию, если принимаю существование за абсолютное, как если бы оно было бытием в себе, и так запутываюсь в нем, что я сам есмь только существование в чередовании забывчивости и страха. Я впадаю в противоположное уклонение (Ich gleite umgekehrt ab), если нахожу явление существования настолько безразличным, что презираю его и что мне в исчезновении ни до чего нет никакого дела. Я действителен как возможная экзистенция, только

если я являюсь как существующий, будучи, однако, в явлении чем-то большим, чем явление (Als mögliche Existenz bin ich wirklich nur, wenn ich daseiend erscheine, in der Erscheinung aber mehr als Erscheinung). Если поэтому я хотя и не могу уничтожить страдания от своего конца как существование, но могу в то же время преодолеть его в достоверности своей экзистенции, т.е. сохранить свою власть над ним. Смерть есть для экзистенции необходимость ее существования в силу исчезновения ее – всегда в то же время неистинного – явления.

Сказанное таким образом не следует понимать как нечто всеобщее; оно не таково; смерть не есть нечто всеобщее в пограничной ситуации; она бывает всеобщей только как объективный фактум. В пограничной ситуации смерть становится историчной смертью; она есть или определенная *смерть ближайшего*, или *моя смерть*. Преодолевается она не при помощи всеобщего познания (Einsicht), не в объективном утешении, оберегающем мою забывчивость мнимо действительными доводами, но только в открытости (Offenbarkeit) удостоверяющегося в самом себе экзистирования.

2. Смерть ближайшего. – Смерть ближайшего, самого любимого мною человека, с которым я нахожусь в коммуникации, есть самая глубокая цезура в являющейся жизни. Я остался один, когда, в последнее мгновение оставив умирающего одного, я не смог последовать за ним. Ничего нельзя возвратить; это конец для всякого времени. К умирающему уже нельзя обратиться с речью; умирает каждый в одиночку; одиночество перед лицом смерти кажется полным – и для умирающего, и для остающегося. Явление совместного бытия (Zusammensein), остающееся, пока еще есть сознание, эта боль разлучения, есть последнее беспомощное выражение коммуникации.

Но эта коммуникация может корениться так глубоко, что само завершение в умирании становится ее явлением, и коммуникация сохраняет бытие как вечная действительность. Тогда экзистенция преображается в своем явлении; ее существо необратимо и *скачком* продвигается вперед. Одно лишь существование может забыть, может утешать себя, но этот скачок подобен рождению новой жизни; смерть восприемлется в жизнь. Жизнь доказывает истину коммуникации, переживающей самую смерть, когда жизнь осуществляет себя такой, какой она стала благодаря коммуникации и какой она должна быть отныне. Наша собственная смерть перестала быть только пустой бездной. В ней, уже не покинутый в одиночестве, я как бы соединяюсь с той экзистенцией, с которой состоял в самой тесной коммуникации.

Абсолютное одиночество в *лишенности коммуникации* (Kommunikationslosigkeit) в корне отлично от того одиночества, которое происходит от *смерти ближайшего*. Первое – немая недостача, как сознание, в котором я не знаю себя самого. Напротив, та коммуни-

кация, которая однажды осуществилась, раз навсегда уничтожила абсолютное одиночество; подлинно любимый остается экзистенциально присущ (der wahrhaft Geliebte bleibt existentielle Gegenwart). Уничтожающая тоска того, кто остается жить в одиночестве, олицетворенная невыносимость разлуки все же сопряжена в явлении с некоторой защищенностью, в то время как отчаяние изначально одинокого человека хотя и не умеет жаловаться на потерю, однако всегда бывает незащищенным в томлении по неведомому бытию. Действительная потеря того, что было, пусть и не знает утешения для меня как чувственно существующего человека, благодаря возможной для меня верности становится действительностью бытия (Der wirkliche Verlust dessen, was war, zwar ohne Trost für mich als sinnlich daseienden Menschen, wird durch die mir mögliche Treue Wirklichkeit des Seins).

Если *смерть другого есть экзистенциальное потрясение*, а не просто объективный процесс, сопровождающийся партикулярными душевными движениями и интересами, то через эту смерть экзистенция освоилась в трансценденции: то, что разрушается смертью, есть явление, а не само бытие.

Возможна более глубокая радость, покоящаяся на основании неизгладимой боли.

3. Моя смерть. – Смерть ближайшего имеет тотальный характер и становится тем самым пограничной ситуацией, если этот ближайший для меня – один и единственный. Даже тогда решающей пограничной ситуацией остается все же моя смерть как моя, как эта единственная, вовсе не объективная смерть, не знаемая мною в общих понятиях.

Смерть как процесс существует только как смерть другого. Моя смерть для меня *непереживаема* (unerfahrbar), я могу переживать только в отношении к ней. Физические боли, страх смерти, ситуацию, на первый взгляд, неизбежной смерти я могу пережить и выдержать эту опасность: непереживаемость смерти, однако, неустранима; умирая, я претерпеваю смерть, но никогда не переживаю ее опытом. Я или приближаюсь к смерти в своих отношениях к ней как живого существа, или же претерпеваю предварительные ступени известного процесса, который может или должен привести к смерти. Я могу и умирать, не испытав всех этих переживаний. Они как таковые еще не служат выражением пограничной ситуации.

В существовании, глубоко поражаясь ограниченностью, теснотой и разрушением, я все-таки опытом узнаю возможность снова выбраться к себе из пропасти; потерпев неудачу, я могу быть дарован себе самому как вновь рождающаяся достоверность и не знаю, как это случается. Однако, *умирая*, я претерпеваю свое *абсолютное незнание*, где отпадает возможность всякого возвращения; поскольку я уже не могу удержать себя из ничто в бытийном удовлетворении живущего образа себя самого, я бессильно стою перед

ним, как повергающей меня в оцепенение точкой моего существования. «Потом – молчанье»[1]. Но это молчание в незнании существует еще как *нежелание* знать то, чего я знать *не в состоянии*, как *вопрос*, на который вместо ответа, из которого бы я в смерти и в жизни знал, кто я такой, обращается ко мне, скорее, *требование* (Anspruch): жить и испытывать свою жизнь перед лицом смерти.

Так живое присутствие пограничной ситуации смерти для экзистенции поневоле рождает двойственность всякого опыта существования в деятельности: что остается *существенным перед лицом смерти*, то мы сделали экзистируя; что же *слабеет и ветшает* перед лицом ее,– не более чем существование (Was *angesichts des Todes wesentlich* bleibt, ist existierend getan; was *hinfällig* wird, ist bloß Dasein). Если перед лицом смерти я ничего уже не могу признавать важным, но просто нигилистически впадаю в отчаяние, – это подобно потерпевшей крушение экзистенции; смерть не есть больше пограничная ситуация, если она есть для меня объективное уничтожение, как превосходящее силой несчастье. Экзистенция как бы спит перед лицом смерти, потому что смерть служит ей не для пробуждения ее возможной глубины, но для того, чтобы все обессмысливать.

Я теряю себя ради простого явления, если я держусь за особенное, как нескончаемо наличное, так, как будто бы оно было абсолютно, за длительность как таковую; если мною владеют страх и забота относительно конечных целей, вместо того чтобы эти цели были для меня только необходимой средой существования, в которой я совершаю свое восхождение; если я позволяю жажде жизни, ревности, воле к авторитету, гордости захватить меня в плен в существовании, при этом не находя в них, которыми я побеждаюсь на мгновения как чувственное существо, пути обратно к себе самому. Правда, все, что мы делаем, мы делаем в мире как существовании, и все это в конечности своего исчезновения неважно. Если, однако, некоторые действия становятся существенными как явление экзистенции, то эту весомость и существенность может получить даже объективно самое безобидное. Тогда смерть становится зеркалом экзистенции, потому что всякое явление необходимо становится исчезающим, если содержание существования – это экзистенция. А потому смерть воспринимается в экзистенцию, однако не как философская спекуляция о ней и сообщаемое в языке знание о ней, но как подтверждение ее самой и как релятивизация простого существования.

Для экзистирующего в пограничной ситуации смерть не есть ни близкий, ни чужой, не враг и не друг. Она есть и то, и другое, в дви-

[1] Последние слова Гамлета у Шекспира: *Шекспир В.* Гамлет. Действие 5, сцена 2 (пер. А. Радловой) // *Шекспир В.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М.: «Интербук», 1997. С. 648). – *Прим. пер.*

жении через противоречащие друг другу обличья. Смерть не останется подтверждением экзистенции, если экзистенция не обретет прямолинейной позиции по отношению к ней: не в жесткой атараксии, уклоняющейся от пограничной ситуации в неподвижности ничем уже не трогающегося точечного самобытия; и не в мироотрицании, обманывающем себя и утешающем себя фантастическими картинами (Phantasmen) иной, потусторонней жизни.

Для *неограниченной воли к жизни*, которая видит мир и саму себя позитивистски, принимает длительность как абсолютный масштаб бытия, неизбежность смерти служит причиной к растерянности и отчаянию. *Забывчивость* в сознании неопределенности времени ее наступления позволяет ей скользить все далее, не обращая на это внимания.

Если не знающая оговорок воля к жизни не может избежать пограничной ситуации одним забвением, то она *переменяет для себя смысл смерти как границы*. Ей хотелось бы внушить себе, к примеру, что страх смерти коренится в простой ошибке мысли, которую можно устранить правильным мышлением. Этот страх, говорят, основан на представлениях о мучительном бытии после смерти, которого вовсе нет, или на страхе перед самим процессом смерти, который как таковой совершенно незаметен для нас, поскольку всякая боль присуща только живому, и нет такой боли, из которой невозможно бы было возвратиться к жизни. Все дело только в том, чтобы прояснить для себя, что, когда я есть, то моей смерти нет, а когда настает моя смерть, то меня нет; а потому моя смерть вовсе меня не касается. Каждая из этих мыслей сама по себе правильна и в самом деле побеждает необоснованные представления, усиливающие наш витальный страх; но ни одна из них не в силах уничтожить в нас содрогание ужаса даже перед одной мыслью о небытии. Хотя и кажется, что эти мысли прямо смотрят в лицо самой смерти, но они рождают в нас лишь тем более глубокую забывчивость в самом существенном. При этом отставляют в сторону то, что мне еще надлежит довести до конца, что я еще не готов, что мне еще нужно исправить ошибки (wiedergutzumachen habe), – но прежде всего – то, что мне вновь и вновь навязывает себя сознание бытия как простого существования, лишающееся всякого смысла при представлении об абсолютном конце, и что, следовательно, все как простая бренность безразлично для меня. А если мне навязало себя такое сознание, то при смещении смыслов становится снова возможным забвение – в представлении о *чувственном, временном бессмертии*: я обретаю другую форму существования, в которой я продолжаю однажды начатое, моя душа странствует через эти формы существования, только одна из которых есть моя теперешняя форма. Я прошу доказательств бессмертия и совершенно довольствуюсь их вероятностью. Однако не только все доказательства бессмертия души содержат ошибки и теоретически безнадежны, а вероятность

в этом абсолютно важном деле есть нечто противоестественное, – но более того: доказать можно именно ее смертность. Жизнь нашей души эмпирически привязана к телесным органам; опыт сна без сновидений показывает нам, в отрицательном ретроспективном опыте, несуществование; опыт зависимости памяти от мозга при заболеваниях показывает даже возможность телесной жизни при умирании души. То, чем является для нас существование, обусловлено чувственным миром, памятью, определяется волением и сознанием. Если, несмотря на то, мыслящий человек, столь часто ловивший себя самого на ошибках мысли там, где прежде он мнил, что знает нечто с несомненностью, не отказывается от скепсиса в отношении к самому себе даже в случае подобной достоверности собственной смертности, то он с критической смелостью говорит: существование бессмертия весьма маловероятно (es ist sehr unwahrscheinlich, daß es eine Unsterblichkeit gibt), причем под бессмертием он подразумевает продолжение существования во времени в какой-либо чувственной форме существования при непрерывности воспоминаний с нашей теперешней жизнью.

Смелость в пограничной ситуации есть отношение к смерти как к неопределенной возможности самобытия. Смелость ввиду возможного риска посчитать неистинными представления об аде и чистилище и о силе церковных средств благодати (Gnadenmittel) нужна бывает, правда, только там, где человек с ранних лет воспринял эти представления как действительность в самую субстанцию собственной жизни, тогда как в иных случаях они могли бы вновь обрести силу только в состоянии совершенной несостоятельности, если человек опустится до того уровня, на котором по отношению к трансценденции могут пугливо поступать по максиме «[сделаем] на всякий случай». – Смелость перед лицом смерти как конца всего, что действительно для меня как зримое и припоминаемое, сводят к некоторому минимуму, если при помощи чувственных представлений о потустороннем отменяют смерть как границу и делают ее простым переходом от одной формы существования к другой. Смерть теряет тогда ужас небытия. Истинное умирание прекращается. Сладость существования, вид исчезновения которой столь пугает естественную волю к жизни, мы снова усматриваем в ином облике, и надежда, благодаря имеющим характер авторитета гарантиям, становится почти что знанием. И вот смерть преодолена, ценой утраты пограничной ситуации. В противоположность этому смелость значит – подлинно умирать, не предаваясь самообманам.

4. Двоякий страх. – Страх в содрогании ужаса перед небытием неустраним для воли к существованию, и он остается последним для нее, если существование вообще есть для нас все, а не принимается только в определенном смысле являющейся действительности как жизни в мире с воспоминанием и сознанием. Вопреки по-

пытке скрыть от себя этот страх представлениями о чувственном бессмертии следует радикально постичь ничто, остающееся в смерти, поскольку мы мыслим о чувственном существовании. Только из этого ничто может явиться для меня достоверность истинной экзистенции, которая является во времени, но сама не временна. Этой экзистенции знакомо иное отчаяние от небытия, которое может настигнуть ее, несмотря на ее витальное существование по контрасту с его одновременной свежестью и полнотой. *Страх экзистенциального небытия* настолько отличается качеством от *страха перед витальным несуществованием*, что, несмотря на одинаковость слов «небытие» и «смерть», в нас может подлинно господствовать лишь один страх. Только исполняющая экзистенциальный страх достоверность может релятивировать страх за существование. Из присущей экзистенции достоверности бытия возможно совладать с жаждой жизни и найти покой перед смертью как невозмутимость в знании о конце. Но экзистенциальная смерть, если в нас не осуществится, через коммуникацию в историчном сознании, вера в достоверность бытия, превращает для нас перспективу биологической смерти в совершенное отчаяние: тогда кажется, что возможна только жизнь в забывчивости и сокрытиях и пустое незнание. Если таким образом эмпирическое существование становится абсолютным, а экзистенциальный страх оттесняется в сторону, то приходится действовать против возможной совести экзистенции, чтобы только жить любой ценой. Жажда жизни релятивирует экзистенциальный страх, уничтожает экзистенцию и порождает растерянный страх смерти (ratlose Angst vor dem Tode).

Экзистенциальная достоверность бытия, даже в парении исполненного незнания, не может стать утешением для воли к жизни, которая, пока еще есть существование, держится за это существование. Этот страх не может быть уничтожен каким-либо знанием, но может быть устранен только *в мгновенном присутствии экзистенциальной действительности*: в мужестве умирать, присущем героическому человеку, который прилагает усилия – из свободы; рискуя жизнью там, где человеку дано бывает в светлости сознания знать и желать так, чтобы отождествлять себя самого со своим делом, и чтобы он, будучи в себе уверен в собственном бытии, мог сказать себе: здесь я стою и гибну (hier stehe ich und falle); всюду, где экзистенциальная действительность взирает навстречу смерти в сознании такого бытия, которое является себе во времени и может знать о себе только во времени как явление, но в нем достоверно имеет некоторый исток, которого не знает (überall wo die existentielle Wirklichkeit dem Tode entgegenblickt in dem Bewußtsein eines Seins, das sich in der Zeit erscheint und von sich nur in der Zeit als Erscheinung wissen kann, sich aber darin eines Ursprungs gewiß ist, den es nicht weiß).

Поскольку, однако, эта вершина не есть повседневность, в экзистенциальной подлинности всегда остается, в свою очередь,

двойственность: страх смерти и охота жить, с одной стороны, – и непрестанно вновь обретающая себя достоверность бытия, с другой стороны. *Готовность* к смерти (*Gefaßtsein* auf den Tod) – это спокойная позиция, в которой еще получают слово оба эти момента. В ней преодолевают жизнь, не презирая ее; мы должны вновь и вновь переживать на опыте боль смерти, а экзистенциальную достоверность мы всякий раз можем обретать заново. Перед лицом смерти жизнь становится глубже, экзистенция получает большую достоверность самой себя; но жизни по-прежнему грозит опасность пугливо потерять себя самое в той пустоте, в которой помрачается экзистенция; кто был однажды смел, тот решительнее всего подтолкнет себя вперед воспоминанием о самом себе, но он узнает и границу своей свободы.

Смелость невозможна как стоический покой в стабильной длительности, ибо в этом покое экзистенция совершенно опустела бы. Двусмысленное существование, в котором истина существует не как наличность, требует от нас постоянно обретать свою готовность из некоторой боли. Кто не удержит в себе в каком-либо смысле своего отчаяния от утраты самого любимого человека, тот так же точно потеряет свою экзистенцию, как и тот, кто идет ко дну в отчаянии, – кто забывает свой ужас перед небытием, – потеряет ее точно так же, как и тот, кто гибнет, страшась этого ужаса. Только из отчаяния даруется нам достоверность бытия. Характер нашего сознания бытия таков, что существует лишь тот, кто смотрел в лицо смерти. По-настоящему существует как самость тот, кто рискнул собою как явление (Nur aus der Verzweiflung wird die Seinsgewißheit geschenkt. Unser Seinsbewußtsein hat den Charakter, daß nur ist, wer dem Tod ins Angesicht sah. Eigentlich er selbst ist, wer als Erscheinung sich wagte).

5. Двоякая смерть. – Двойственность страха за существование и страха за экзистенцию представляет нам в двояком виде ужас (Schrecken) смерти, – как *существование, которое неподлинно* (Dasein, das nicht eigentlich ist), и как *радикальное небытие*.

Существование, которое при небытии экзистенции все же есть, превращается в ужас нескончаемой жизни, лишенной возможностей, лишенной действования и сообщения. Я умер и должен жить так вечно; я не живу и как возможная экзистенция терплю муку невозможности умереть (die Qual des Nichtsterbenkönnens). Покой радикального небытия был бы избавлением от этого ужаса длящейся смерти (Die Ruhe des radikalen Nichtseins würde die Erlösung von diesem Schrecken des dauernden Todes sein).

Если, таким образом, это небытие становится в существовании манящей смертью, к которой (auf den hin) я живу, то я устранился от всего, мне не может быть более никакого дела ни до одного человека, и я в душе своей уже словно бы лишил себя жизни.

Небытие, которое совершенно не есть, становится ужасным для экзистенции в той мере, в которой она в существовании преда-

ла свою возможность. Но осуществленная возможность исполняет смыслом жизнь, которая, старея, может дойти до того, что признает себя вправе сделаться пресыщенной своей жизнью. Без всякого дальнейшего будущего она имеет покой как бытие в существовании, хотя ей и не знакомы ни существование после смерти, даже только как вопрос, – ни сущее небытие, даже только как ужас представления. Ужас действителен в той мере, в какой я не жил, т.е. не решал, а потому и не обретал для себя бытия самости; покой – в той мере, в которой я осуществлял возможность. Чем решительнее я доводил до завершенности, пусть и не для знания в мире, но в достоверности самобытия, – чем более растратила себя возможность – не ради упущения (Versäumen), но ради действительности, – тем более экзистенция приближается к позиции, на которой она с охотой умирает как существование, присоединяясь к своим почившим (als Dasein gern zu sterben, hin zu ihren Toten).

Но если грозящее нам небытие, вместо того чтобы отбросить нас к исполнению экзистенции в существовании, становится в результате обращения призывом: поспешить еще потреблять как можно более (noch schnell so viel wie möglich zu genießen), то это будет означать только отбрасывание себя в простое существование, согласно положению: будем пить и есть, ибо завтра умрем[1]. В нескончаемости лишь исчерпывающегося и повторяющегося наслаждения существованием эта позиция не дает решения. Важно ведь не то, чтобы протянуть подолее свое безнадежное существование и только повторять его как существование, но важно исполнить его своим решением, отождествляя себя с историчной действительностью. Повторение не будет нескончаемостью и станет исполнением, только если оно обретет вид верности.

6. Защищенность в смерти. – Смерть становится глубиной бытия не как покой, но только как *завершение* (Vollendung). Хотя в объективной мысли и невозможно постичь необходимости смерти как неотъемлемо присущей самой жизни, но все же это сознание ее принадлежности к составу жизни неистребимо. В жизни все, чего мы достигли, как бы мертво для нас. Ничто завершенное не жизнеспособно. Поскольку мы стремимся достичь завершения, мы стремимся к мертвому, как готовому. Поэтому завершенное представляется нам в жизни партикулярным, ступенью и исходным пунктом. То, что прежде казалось целью, становится средством жизни. Жизнь остается объемлющим целым. Мысль: привести к законченному совершенству самое жизнь, – представляется нам противоестественной мыслью. Как зрелище для других, жизнь еще может иметь характер завершенности, но как действительная жизнь, она

[1] Ср. Первое послание апостола Павла к Коринфянам, 15:32: «По рассуждению человеческому... какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!». – *Прим. пер.*

лишена его. В жизни остаются напряжение и цель, неадекватность и незавершенность. Поскольку же самая активная жизнь направляется к своему завершению, она направлена к своей собственной смерти. Правда, действительная смерть резко насильственна, она прерывает: она – *не завершение, а конец.* Но, несмотря на это, экзистенция относится к смерти как к необходимой границе своего возможного совершения.

И все-таки этой мысли недостаточно для просветления того обстоятельства, что самая подлинная жизнь направлена к смерти, а утомленная жизнь есть страх перед смертью. Кажется, будто смерть от любви в исступлении юности как наивный и не ведающий сомнений героизм способна предвосхитить на ступени бессознательного то, что с большей строгостью и светлостью предстает на ступени сознательности и ответственности как активный отстаивающий свое дело героизм. Но смерть от любви предвосхищает нечто такое, что уже вовсе не подает голоса в этом активном героизме рискующей решимости: глубина смерти как собственное бытие, возможность того, что высшая жизнь желает смерти, вместо того чтобы страшиться ее. Покровы явления падают, и в этом разоблачении открывается как некая истина, что смерть – не граница, а завершение (In einer Entschleierung der Erscheinung öffnet sich wie eine Wahrheit der Tod nicht als Grenze, sondern als Vollendung). Это – то совершенное, в чем тонет и гибнет все казавшееся бытием в существовании. Но подобного рода положения сомнительны, и с необходимостью рождают недоразумения. Здесь имеется в виду не недовольное нежелание страданий жизни (unmutige Nichtmögen des Lebensleids), не ненависть к себе самому, не роскошествующее смешение вожделения, муки и смерти, не усталая потребность покоя. Смерть может иметь для нас глубину, только если к ней стремятся не ради бегства; ее невозможно желать из непосредственности, и нельзя желать ее внешним образом. Глубина означает, что здесь отпадает присущий ей характер чуждого, что я могу двигаться к ней как к своей основе, и что в ней есть завершение, но непостижимое завершение. Смерть была меньше, чем жизнь, и требовала смелости. Смерть больше, чем жизнь, и дает защищенность (Tod war weniger als Leben und forderte Tapferkeit. Tod ist mehr als Leben und gibt Geborgenheit).

7. Перемена в смерти с экзистенцией. – Не существует одного пребывающего отношения к смерти, которое бы можно было высказать как правильное. Скорее, мое отношение к смерти меняется в продолжение жизни с каждым скачком нового обретения, так что я могу сказать: *смерть меняется вместе со мною.* Поэтому не составляет противоречия себе самому, если человек всеми фибрами своего существа держится за жизнь (mit allen Fasern seines Wesens am Leben hängt), предпочитает всякую действительность существования бледному как тень небытию, и если, еще любя жизнь

в ее противоречивости и глупости, он презирает ее; если он, казалось бы, впадает от смерти в отчаяние и осознает перед лицом смерти свое подлинное бытие; если он не постигает – и все же доверяется; если он видит ничто – и все-таки уверен в некоем бытии; если он видит в смерти друга и врага, избегает – и жаждет ее. Смерть есть всегда тождественный себе факт лишь как объективный фактум; в пограничной ситуации она не перестает быть, но облик ее изменчив, она такова, каков в это мгновение я сам как экзистенция. Она не окончательно есть то, что она есть, но воспринята в историчность моей, кажущейся уверенной, экзистенции (Er ist nicht endgültig, was er ist, sondern aufgenommen in die Geschichtlichkeit meiner sicher scheinenden Existenz).

Страдание

1. Фактическое страдание. – Необозримо полчище страданий, которые в иных ситуациях пробиваются на первый план, в других же мы можем с независимым видом обойти их молчанием, и все же никогда не можем игнорировать их. Физические боли, которые нам снова и снова приходится выносить: – болезни, которые не только подвергают сомнению саму жизнь, но принуждают живого человека опускаться ниже его собственной сущности; – бессильное напряжение, срывающееся в своей воле к одолению и неизбежно являющее вместо действительного лица моей сущности ее искаженное лицо; – начало душевной болезни, сознаваемое самим больным и повергающее его поэтому в состояние, едва ли доступное переживанию другого, хотя человек не умирает и не теряет своего Я; – болезненное старение, в смысле захирения (Verkümmerung); – уничтожение людей силой и властью других и последствиями зависимости в любой из форм рабства; – принужденность голодать. – Страдание – это ограничение существования, частичное уничтожение; за всяким страданием стоит смерть. Правда, есть огромные различия в характере страдания и в мере наших мучений. И все же в конце концов всех может постичь одна и та же участь, и каждый должен нести свою долю страданий, от этого не избавлен никто.

2. Отношение существования к страданию. – Если я веду себя так, как будто бы страдание не есть что-то окончательное, но то, чего можно избежать, то я еще не нахожусь в пограничной ситуации, но воспринимаю страдания как хотя и нескончаемые численно, но не принадлежащие необходимо к составу существования; это для меня – отдельные страдания, они не затрагивают целокупности существования.

Я *борюсь со страданием*, исходя из предпосылки, что оно может быть уничтожено (daß es aufhebbar ist). Эта борьба в самом де-

ле венчается успехом и становится условием существования человека. Каждый участвует в этой борьбе и, пока он добросовестен и видит ситуацию, требует от себя самого предельного напряжения в этой борьбе, использующей все рациональные и эмпирически целесообразные средства. Правда, этот успех всегда бывает ограниченным. Тем не менее, однако, страдание как не принадлежащее якобы к составу существования как такового домысливается в некоторой утопии: если только биология и медицина достигнут вершин своего развития, а политическое искусство достигнет совершенства справедливости, они научат нас избегать всякой боли и болезни и всякой стесняющей нас зависимости; смерть будет подобна безболезненному, не желанному, но и не пугающему, угасанию светильника.

Эти оконечивающие страдание мысли кажутся спасительными, но они не в силах освободить нас. Существование, которому не хочется смотреть прямо в лицо необходимости страдания, принуждено искать путей самообмана. Я *уклоняюсь от страдания*, – в себе самом – когда не воспринимаю фактов и когда поэтому они не трогают меня экзистенциально, я не перевожу эти факты в деятельность, но только претерпеваю их; я инстинктивно ограничиваю свое поле зрения, – например, не хочу узнать правды от врача, не хочу признать своей болезни, не хочу видеть своих физических и духовных недостатков, не желаю прояснить себе свою социологическую ситуацию в действительности; вместо того чтобы, напрягая все силы для устранения страданий, ясно представлять себе границу их нестранимости, я отказываюсь от этой ясности и вместе с тем отрекаюсь в то же время от разумной и действенной борьбы со своими страданиями, утверждая только в неистовой злобе, будто виной всему злая воля и глупость других, и находя утешение в пассивной мысли о конце всех страданий, который якобы должен наступить просто с уничтожением имеющегося налицо виновного. Или же я уклоняюсь от страдания в своем отношении к другому, держась на дистанции, своевременно удаляясь прочь от человека, если его бедствие становится неисцелимым. Так мы углубляем пропасть, разверзающуюся между счастливыми и страдающими, мертвым оцепенением, или умолчанием; мы становимся равнодушны и бесцеремонны, и наконец даже презираем и ненавидим страдающего, подобно тому как иные животные замучивают до смерти своих больных сородичей.

3. Пробуждение экзистенции через страдание. – Страдание как неотклонимое страдание может быть только в пограничной ситуации. Теперь я принимаю свое страдание как выпавшую мне долю, жалуюсь, страдаю по-настоящему, не скрываю этого от самого себя, *живу в напряжении между желанием сказать «да» и вечной невозможностью сказать «да» окончательно* (lebe in der Spannung des Jasagenwollens und des nie endgültig Jasagenkönnens), борюсь

против страдания, чтобы ограничить, отложить его, но это страдание как чуждое мне имею все-таки как нечто принадлежащее к составу моей самости и не обретаю покоя гармонии в пассивном терпении (Dulden), но не впадаю и в ярость в темноте непонимания. Всякий должен сносить и исполнять то, что его постигает. Этого бремени никто не может снять с него.

Если бы действительно было *только счастье* существования, то возможная экзистенция продолжала бы дремать. Поразительно, что чистое счастье производит впечатление чего-то пустого. Как страдание уничтожает фактическое существование, так и счастье, кажется, угрожает нашему подлинному бытию. В счастливой жизни есть возражение самому себе от того знания, которое не дает ей продлиться. Счастье должно быть поставлено под сомнение, чтобы оно, восстанавливаясь из сомнений, впервые могло стать подлинным счастьем; истина счастья возникает только на основе неудачи.

Человек, которому легче быть самим собою в несчастье, чем в счастье, должен, как ни парадоксально, *рискнуть быть счастливым*. Глубина бытия, рискующая явиться в счастье, не может раскрыться перед нами уже как цветущая сила витальности; только если экзистенция достигла той основы, которая требуется ей, чтобы остаться в счастье самой собою, счастье становится явлением бытия, перед которым отступает пробуждающее страдание, чтобы произвести в своей тени счастье как трансцендентно исполненную подлинную положительность существования. Именно экзистенция способна совладать с бессилием своего существования, если может еще подлинно быть в отрицательности «не» (Es ist Existenz, dieder Ohnmacht ihres Daseins Herr wird, wenn sie im Nicht noch eigentlich sein kann); только этому опыту жизни, если он остался у нас за плечами, возможно принять свое счастье без иллюзий как подлинно завершенное явление бытия и, если нам его не дано, любить его в другом.

4. Усвоение страдания. – Вопрошание о цели, смысле и оправданности страдания признают тщетным в непостигающей резиньяции, исходя из которой *активная* жизнь утверждается в страдании на самой себе как экзистирующей индивидуальности. Индивид приходит к сознанию своей самости через собственное страдание, от которого не уклоняется; он видит его, по мере своих сил борется с ним, а там, где силы оставляют его, – выносит страдание, пока не гибнет, чтобы, погибая, сохранить только одну свою позицию (um im Zugrundegehen nur noch die Haltung zu wahren) или утратить даже и ее, если непостижимый водоворот увлечет его за собою в ту бездну, где даже сила самобытия делается относительной и видит себя в подчинении у неведомых сил.

Или же в ситуации, когда я не постигаю, я становлюсь в то же время *пассивным* в действиях и ограничиваюсь наслаждением жизнью. Если все – суета сует, и все в конце концов – страдание, то

можно ведь есть, пить и веселиться на земле, пока оно длится[1]. Здесь отрекаются от всякого смысла – как от постигнутого мыслью, так и от активно созданного смысла.

Из отношения к страданию в присущей ему полярности *активной* и *пассивной* резиньяции возможная экзистенция восходит в пограничной ситуации к опыту, в котором знает себя единой со своей трансценденцией в *истоке*, мыслимом в пограничной ситуации бытия.

Если страдание оказывается таким образом связано в самом истоке, то оно обретает непостигнутый смысл, поскольку оно погружено теперь в абсолютное. Мое страдание уже не есть более случайная злая судьба моей покинутости, но явление существования экзистенции. Теперь мы можем искать в мысли трансцендирующего выражения тому, что если я вижу, как страдают другие, то это все равно, как если бы они страдали вместо меня (es ist, als ob sie in Vertretung für mich leiden), и как если бы к экзистенции обращено было требование нести страдание мира как свое собственное страдание (das Leid der Welt als ihr eigenes Leid zu tragen).

Борьба

Смерть и страдание – это пограничные ситуации, существующие для меня и без моего содействия. В них раскрывается передо мною некий лик существования, стоит мне только взглянуть. Напротив, борьба и вина являются пограничными ситуациями, только если я вызываю их своим содействием; я активно создаю их. Но пограничные ситуации они потому, что я фактически не могу быть, не создавая их себе. Уклониться я никоим образом не могу, потому что уже тем одним, что я есмь, я содействую их порождению. Всякая моя попытка уклониться от них оказывается или произведением их в иной форме, или же самоуничтожением. Смерть и страдание я экзистенциально принимаю в усматриваемой мною пограничной ситуации. Борьбу и вину я неизбежно должен вначале сам создать вместе с другими, чтобы затем, пребывая в них как в пограничной ситуации, вместе с другими экзистенциально осознать их, и – как бы то ни было – усвоить их.

1. Обзор форм борьбы. – Все живое, еще не зная и не желая того, ведет *борьбу за существование*, пассивно – за простое суще-

[1] Ср. Евангельскую притчу: «...у одного богатого человека был хороший урожай в поле; и он рассуждал сам с собою: что мне делать? некуда мне собрать плодов моих? И сказал: вот что сделаю: сломаю житницы мои и построю большие, и соберу туда весь хлеб мой и всё добро мое, и скажу душе моей: душа! много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись. Но Бог сказал ему: безумный! в сию ночь душу твою возьмут у тебя; кому же достанется то, что ты заготовил?» (Евангелие от Луки 12:14-20). – *Прим. пер.*

ствование в мнимом покое наличного бытия, активно – за рост и умножение (Wachstum und Mehrwerden). Всегда ограниченные, сравнительно с возможным распространением жизни, материальные условия существования делают необходимой борьбу за эти условия. Эту *бессознательную* (unbewußte) *борьбу* человек осознает, но она вновь скрывается от его индивидуального взгляда, как только переносится на группы, общественные порядки, государства, и ведется этими последними, вместо самого человека, а также поскольку и у человека для индивида всегда имеются налицо неосознанные стесняющие его соотношения сил, и его собственный успех неосознанно для него приводит к ущемлению интересов других.

Сознательная борьба с отчетливо видимым противником идет во имя цели расширения жизненного пространства. Мирными средствами в хозяйстве и насильственными – на войне, при помощи превосходящих противника достижений, при помощи хитрости и вредоносных мер, – повсюду, в конечном эффекте, идет одинаково жестокая борьба, поскольку в ней оспаривается или решается вопрос о просторе материального существования, а в конце концов – о жизни или уничтожении. Если применение насилия не кончается с уничтожением одной из борющихся сторон, то оно переходит в укрепление социального отношения, в котором победитель получил власть, а побежденный, поскольку он предпочел сохранить себе жизнь, принял на себя обязанность служить ему в подчиненности. В подобных относительно фиксированных властных соотношениях индивид уже рождается на известном положении, которое становится для него исходным.

Совершенно иного рода борьба совершается в существовании, исходя *из духовной идеи и экзистенции.* Здесь борьба не имеет уже характера материально обусловленного фактума, но становится в существовании истоком раскрытия подлинного самобытия.

В достижениях духа возможна такая борьба, которая, в чистоте своего смысла, ведется не за жизнь или уничтожение, но за духовный ранг и отзвук. Этот *agon*[1] имеет в своем распоряжении не какое-то ограниченное пространство, но бесконечное пространство духа, в котором находят себе место всякое творчество и всякое достижение и неразрушимо сохраняются как содержание духа. Эта борьба – не оспаривание друг друга по рангу и мере, но в то же

[1] Борьба (греч.) В Древней Греции этим словом преимущественно обозначались игра или борьба, совершающаяся в ознаменование религиозных или общественных праздников или торжественных случаев. В литературе агон – словесный спор, диспут, борьба мнений (например, у Еврипида). Агон в комедии – спор, победу в котором одерживает персонаж, выражающий идею автора. В греческой драматургии агон был смысловым фокусом пьесы; здесь у Ясперса этот термин вводится с тем же торжественным и метафизическим значением, что и у греков. – *Прим. пер.*

время в глубине – борьба, которая двигает вперед, потому что будит и растит; она сама становится источником новых творений, потому что противник дает противнику то, что он сам приобрел. Только в своих материальных последствиях: в воздействии на современников, в материальных вознаграждениях, – этот agon принимает свойственные борьбе за существование формы вытеснения, причинения ущерба, разрушения. Тем самым в нем происходит некоторое смещение его смысла. Теряя себя как средство для материальных целей, он становится фальшив в самой своей субстанции, потому что смешивает с чем-то другим себя самого (weil er sich selbst verwechselt).

Если уже в духовной борьбе всякое насилие чуждо, то это тем более так в той *борьбе*, которая как живой процесс *любви* есть выражение любви в ее экзистенции. В любви люди рискуют поставить друг друга вполне и без остатка под вопрос, чтобы достичь своих истоков тем путем, что они оба делаются истинными в непреклонном просвещении (Durchleuchtung). Эта борьба есть в явлении экзистенции одно из условий ее осуществления и ведется без пощады, однако и без насилия, вплоть до самой основы экзистенции.

Итак, борьба идет за материальные условия моей жизни, становится источником нового порождения в духовном agon и истоком раскрытости экзистенции в вопрошающей любви. Однако борьба совершается не только во взаимном отношении существ, но и в отдельном индивидууме. Экзистенция находится в процессе *самостановления*, который есть *борьба с собою*. Я давлю в себе возможности, насилую свои побуждения, я оформляю имеющиеся у меня задатки, подвергаю сомнению то, чем я стал, и сознаю, что я существую, только если я не признаю свое бытие как наличное обладание.

Из этого обзора у нас остаются два различных по самому своему существу способа ведения борьбы:

Борьба насилием (Kampf mit Gewalt) может понуждать, ограничивать, подавлять, а может и, наоборот, создавать пространство для жизни; в этой борьбе я могу оказаться побежденным, лишиться жизни;

Борьба в любви – это не знающее насилия оспаривание друг друга без воли к победе, с исключительной волей к открытости; в этой борьбе я могу уклониться, скрываясь, и потерпеть неудачу как экзистенция.

Несмотря на их сущностное различие, в фактическом обороте одна борьба переходит в другую, или через уклонение любящей борьбы в понуждающую борьбу, или через преодоление насильственной борьбы во внезапном соприкосновении экзистенций.

2. Борьба насилием за существование. – Мое существование как таковое отнимает у других, как и другие отнимают у меня. Всякое положение, которого я достигаю, исключает другого, пре-

тендует для себя на известное пространство из всего ограниченного, имеющегося в распоряжении пространства. Всякий успех, доставшийся мне, умаляет других. То, что я живу, стало возможным благодаря победоносной борьбе моих предков; то, что я потерплю поражение, проявится в конечном счете в том, что с течением веков никто не признает во мне своего предка.

Но в то же время справедливо и обратное: всякое существование основано на взаимной помощи. Я обязан своим существованием заботе моих родителей; я всю свою жизнь вынужден прибегать к помощи других и сам оказываю помощь в тесной взаимосвязи человеческой общности. Но последней истиной оказывается не помощь, мир и гармония целого, но борьба, а затем – эксплуатация теперешним победителем. Два факта показывают нам это:

Исторично действительная духовная жизнь основана на порядке общества, устроенном в пользу свободы и досуга немногих. Большинство трудится в некотором ином смысле; ибо ни для кого из этого большинства не является при этом целью духовная действительность немногих. Но известный слой людей, господствующих собственной силой, или живущих за счет ренты, или таких людей, которые, будучи сами относительно бедны и, однако, обладая необходимыми средствами к существованию, не принуждены заниматься механическим трудом, осуществляет некоторую функцию, самодисциплинированно трудясь над своим собственным бытием, в образовании и произведении. Некоторые из этих слоев становятся носителями того, что впоследствии представляет ценность для созерцания всех как некоторое всякий раз уникальное творение, которым они хотели бы обладать в отвлечении от той основы, на которой оно произросло. Жестокая и в решающих моментах насильственная эксплуатация составляет условие для этого,– условие, о котором индивиду нет необходимости иметь сознательное знание, поскольку другие доставляют все это для него, а он только поглощает то, что по праву поступает к нему откуда-то, не будучи оплатой за оказанную им, со своей стороны, материальную услугу. Только экономическое и социологическое знание впервые выяснило этот факт со всей полнотой наглядности. Тот, кто хочет устранить в мире всякую эксплуатацию, должен отказаться от действительности духовной жизни, растущей в каждом отдельном человеке с непрерывностью образовательного процесса.

Другой же факт таков: всякая взаимная помощь созидает, насколько мы можем видеть эмпирически, только единства, которые, в свою очередь, борются друг с другом; помощь во взаимности – только небольшой анклав. Так, прежде всего, борьба в хозяйственной жизни так же точно направлена на обеспечение существования целого в пользу или в ущерб известным ограниченным группам, как и борьба военными средствами. Она создает пространство для жизни потомков или искореняет. Только неторопливость шаг за ша-

гом совершающегося процесса, тишина, в которой наконец идет на дно проигравший, скрывает битвы, как и победы и уничтожение в них, от глаз, видящих только нечто внезапное и патетическое. На первый взгляд кажется, будто в конце концов единственной действительностью остается лишь мирное процветание и умножение живущих. Как же, наконец, нужно ослепить себя, чтобы не желать видеть того факта, что то и дело случаются ситуации, только благодаря сознательной маскировке отличающиеся от ситуации двух потерпевших кораблекрушение, которые могут спастись, держась за одну доску: если доска выдерживает только одного, то или оба они погибнут, или один из двоих одержит верх в борьбе, или же один добровольно расстанется с жизнью.

По отношению к этой фактичности возможно некоторое *конечное* ее *понимание*, которому вовсе не открывается пограничная ситуация. Отводя взгляд в сторону от целого, я рассматриваю битвы как то, чего можно избежать, и пытаюсь не допустить их, неясно веря в жизнь по праву, в покое, дающую условия существования для всех. Я не додумываю до границ, но живу в удовлетворенности, пока это позволяет делать маскировка действительных оснований жизни. Между тем как мои условия существования кажутся мне стабильными, я не признаю того, что борьба – условие и граница всякого существования. Я позволяю вводить себя в обман под масками общительного обихода и избираю для себя удобный нейтралитет в не менее обманчивой форме взвешивающей объективности. И все-таки во всех самообманах относительно условий моего собственного существования, которыми я пользуюсь, хотя и не создавал их (die Bedingungen meines eigenen Daseins, deren Nutznießer ich bin, ohne sie geschaffen zu haben), порою, если на сцену выступают угрозы как смутно чувствуемые опасности, я делаюсь нервозным и попадаю под невнятное давление, если открывается возможность бесправия и нарушения мира как ситуаций неразрешимых. Или же я успокаиваюсь, если не ощущаю никакой опасности для себя, и снова верю в жизнь без борьбы, фактически живя при этом за счет благоприятной для меня констелляции сил в борьбе.

Пограничная ситуация наступает только для воли экзистенции к ясности, поскольку она, будучи затронута ситуацией, избирает свое существование со всеми его условиями. В пограничной ситуации борьбы, согласно изначально истинному подходу, есть склонность к таким решениям, в которых, как по контрасту, впервые просветляет себя собственно пограничная ситуация, в которой я остаюсь, исторично экзистируя, не имея внятно знаемого решения.

Мнимые решения пограничной ситуации возможны двумя способами: Или человек не желает борьбы и вступает на путь осуществления не знающего борьбы существования; в своей безусловности веря этой утопии, он гибнет, как существование. Или человек утверждает борьбу ради самой борьбы; он исполняет свою экзи-

стенцию, только лишь борясь, безразлично, за что и с каким содержанием, и, наконец, умирая в борьбе (Entweder will der Mensch den Kampf nicht und beschreitet den Weg, ein kampfloses Dasein zu verwirklichen; in seiner Unbedingtheit der Utopie glaubend, geht er als Dasein zugrunde. Oder der Mensch bejaht den Kampf um des Kampfes willen; nur kämpfend, gleichgültig wofür und mit welchem Gehalt, und im Kampf schließlich sterbend erfüllt er seine Existenz).

Первой возможности требует Евангелие: «А Я говорю вам: не противься злому»[1]. Никогда не совершать насилия, даже в обороне, отказаться от всех тех условий существования, которые в чем-нибудь основываются на применении насилия к другим,– было бы невозможно, не жертвуя при этом нашим собственным существованием. Даже возвращение к самой примитивной форме существования, – так же точно, как и любое другое состояние совместной жизни людей во времени, – не обеспечит возможности такого непротивления, за которым бы не наступала как его непременное следствие гибель самого непротивленца.

Другая же возможность утверждает борьбу как таковую. Человек ищет не удовольствия, а приращения власти, и обязан так делать (Der Mensch sucht nicht Lust, sondern ein Mehr an Macht, und soll es tun). Величина его власти есть в то же время ранг его собственной ценности. Счастье – это сделавшееся господствующим чувство власти. Учение софистов говорит истину: Каждый из нас хотел бы, если возможно, стать господином над всеми людьми, а всего охотнее – стать богом. Борьба непрестанно необходима, и она есть как таковая истина и ценность человеческого существования. На вопрос: для чего существует власть? – ответ дать невозможно.

Обе эти позиции хотя и улавливают на мгновение пограничную ситуацию, но затем они теряют ее в рационально-однозначной прямолинейности своего «нет» или «да». Отрицанию всякой власти как таковой, противостоит ее возвеличение, недостоинству покорности и не желающей бороться гибели – достоинство самоутверждения и обретаемого в борьбе расширения существования. Иллюзия в первом случае состоит в том, будто на этом пути вообще возможна жизнь, а во втором случае – в том, будто в борьбе как таковой уже есть содержание (Die Täuschung ist im ersten Falle, daß auf diesem Wege ein Leben überhaupt möglich sei, im zweiten Fall, daß im Kämpfen als solchem schon Gehalt sei).

Насилие направлено не только *вовне*, против других. Человек направляет его *на себя самого.* Кто развивает в себе большую волю (einen großen Willen), непрерывно развертывая свою власть вовне, у того есть и сильная воля в отношении к себе самому. Кто не может властвовать над самим собой, не может властвовать и над другими; он способен бывает только благодаря случайным ситуа-

[1] Евангелие от Матфея 5:36. – *Прим. пер.*

циям к минутному, лишь животному, непродолжительному применению насилия. Насилие над самим собой в том раздвоении, в силу которого требовательная самость противостоит повинующейся самости, осуществляется как самодисциплина в послушании себе. Оно создает внутри то же, что делает и насилие вовне: торможение, разрушение, оформление, господство. И это насилие тоже можно односторонне восхвалять как чистую форму, и напротив, человек способен восстать против любого насилия, какое он мог бы обратить против себя самого:

Ригористы, видящие истину в однозначной силе этических законов, *прославляют изнасилование самости* как таковое (verherrlichen die Vergewaltigung des Selbst als solche); ибо самость в их глазах ничтожна и имеет некоторую ценность только благодаря форме своего самообладания. Брутализация индивидуальности ее же собственными силами по мерилу рациональных требований или эстетического оформления есть для них подлинное бытие (Die Brutalisierung der Individualität durch sich selbst am Maßstab rationaler Forderungen oder ästhetischer Formung ist ihnen das eigentliche Sein).

Напротив, *осуждение насилия над собой* требует непосредственно следовать всякому инстинкту, всякому порыву души, всякому побуждению. Что есть, то добро. Всякая сдерживающая закономерность искусственна и потому неистинна. Для того, кто пребывает в любви к бытию, все поступки хороши, всякое опьянение чувственного удовольствия, ложь, воровство и обман. Это отрицание всяких препятствий для душевной непосредственности исторически приводило к самым крайним выводам в сектах; но необходимо вело также, как и осуществление учения о внешнем непротивлении, к хаосу и гибели.

Прославление или осуждение насилия в отношении других или себя самого можно мыслить с рациональной ясностью, ибо и то и другое находится вне пограничных ситуаций. Их последствиями в осуществлении бывают или гибель вследствие отказа от всякого использования насилия, или же опустошение и бессодержательное существование изнасилования. Если я не желаю ни в чем жить за счет другой жизни, мне придется отказаться от самой жизни; умонастроение непротивления означает самоуничтожение, и остановить его можно только по случайному стечению обстоятельств или по непоследовательности. Утверждение же одной лишь власти как насилия ведет на тот путь, в конце которого стоит одинокий, который все уничтожил или покорил себе, завоевал уже себе неограниченно обширное пространство, но которому нечего делать в этом пространстве; у него остается задача жизни, лишь пока у него еще остается, что разбить; воля властвовать над всем или уничтожить все, воля сделать собственную власть безграничной, последовательно кончает отчаянием от того, что у нее больше нет противников.

Рассудку кажется неизбежным выбор между осуждением и прославлением насилия; последствием этого выбора была бы неумолимая последовательность в ту или другую сторону.

Можно было бы, прежде всего, *оспаривать пограничную ситуацию* привязанности существования к борьбе насилием. Мир повсюду являет нам случаи помощи, понимания, согласия, дозволения, места для всех. И однако, невозможно эмпирически указать ни одного случая совместной жизни людей, который отличался бы устойчивостью во времени и не опирался бы при этом на границе на насилие и власть, вовне, как и вовнутрь. Но можно было бы сказать на это, что, если эмпирически и нельзя найти такого случая, то задача состоит в том, чтобы создать его. Что непозволительно ссылаться на опыт там, где воля к идеалу творит сперва то, что затем может получить существование и для опыта. На это следовало бы, однако, возразить указанием на опыт, представляющий всеобщие фактические необходимости человеческого существования: естественное умножение народонаселения; возможности обеспечить себе пропитание, всегда остающиеся все же ограниченными при самом широком распространении этого населения; так или иначе необходимые для существования и однако разрушительные работы; чрезвычайное разнообразие характеров людей (Artverschiedenheit der Menschen), отнюдь не становящееся предметом объективных, очевидных для всех констатаций, из чего вытекает невозможность распределения всех задач и работ в соответствии с этим различием характеров. Все это вместе становится основанием для отрицательной констатации: единственно правильное устройство человеческого существования было бы как таковое несообразностью даже в том случае, если бы мы допустили, что им направляет совершенное человеческое познание (die Einrichtung des menschlichen Daseins als richtige würde selbst dann nicht stimmen, wenn eine vollkommene menschliche Einsicht als lenkend angenommen würde). Более ясная светлость мышления обнаруживает здесь тем более глубокие неразрешимости, проявляющиеся в существовании как объем власти и как разрешение споров при помощи открытого или завуалированного насилия. Всякое целесообразное, правильное устроение есть лишь анклав и отдельная цель, к которой в каждом случае стремятся люди. Мир людей не становится предметом деятельности как целое, каждый действует в мире, а не объемля его.

Если, таким образом, невозможно оспаривать действительности помощи, понимания, согласия и совместной деятельности (Zusammenwirken) и их необходимости для человеческого существования, и если, более того, совместная жизнь людей показывает нам некоторый порядок, а в нем также и справедливость, и свободу, – то все это, однако же, верно лишь в ограниченных пределах. Всякий индивид оказывается в состоянии встать на той границе, где решает дело уже не этот порядок, но фактическое насилие, которое

терпит он сам или которым он сам пользуется. Но нет среди живущих ни одного, кто бы не оказывал и не принимал помощи других, никто не живет без соглашений как компромиссов, в которых не испытывают на прочность в действительной борьбе известное соотношение сил, но обходят решение спора действием, взвешивая доводы сторон, так что интересы обоих отчасти удовлетворяются, потому что обоим риск в случае борьбы представляется намного большим, чем выгода в случае компромисса.

Мысль о том, что в конце концов, вместо предварительной отсрочки решения дела путем борьбы, может открыться некое *истинное право*; что власть была бы тогда разве что инструментом (Vehikel) осуществления права, право искало бы власти, чтобы сделаться действительным; что власть получили бы чистая совесть и рассудительная прозрачность как защитница права – эта мысль обречена оставаться лишенной всякой действительности. Истинно, правда, что власть обретает содержание только благодаря осуществляющимся в ней идее и экзистенции; и что формулируемость прав служит идее и экзистенции средством коммуникации; истинно также, что содержательная власть сама в то же время полагает себе границы и вновь снимает тем самым прямолинейность противоположности между властью самой по себе и несопротивлением (Nichtwiderstreben). Но право есть в лучшем случае лишь выражение конкретно определенных историчных сил, которые, как идеи, опираются на экзистенции в существовании, порядок которого имеет свои корни в решениях по исходу борьбы и удерживается благодаря угрозе применением насилия. До сих пор попытки добиться признания для некоторого правильного права как доступного общезначимому знанию всегда оставались тщетными. Ибо известное право является справедливым отнюдь не в качестве абстрактного положения и не в конструкции возможного в согласии с ним существования, но только в действительности его практических последствий, о которых прежде никто не думал. Правильное право остается сугубой идеей; оно невозможно не только как знаемое предметно и определенно, но невозможно как осуществление. А потому страсть к осуществлению справедливого права так легко может направиться по следующему пути: в революции применение насилия оправдывается целью ликвидации всякого насилия; но в ходе неизбежного приспособления к действительности человеческих масс создается новый положительный порядок, существующий опять-таки благодаря насилию, т.е. в конце стоит та же форма существования, которая была вначале, только с другими правителями и с другим содержанием. Силою этого положительного права существует относительно устойчивый порядок, в котором насилие замаскировано, потому что применяется только изредка; каждый знает о его существовании и стремится избежать его применения к себе, своевременно подчиняясь фактическим законам. Я с полным сознанием

легальности извлекаю выгоды из действующего права в силу своего властного положения, и я терплю невыгоды от права, если положение мое неблагоприятно, оставаясь довольным до тех пор, пока эти невыгоды остаются в сколько-нибудь терпимой пропорции к выгодам, с точки зрения возможностей насилия, в крайнем случае. Здесь только потому возникает иллюзия справедливого мира, что в оформленном насилии оказываются скрыты те границы, вследствие которых и это существование во всем основано на условиях борьбы, в своем исходе либо уже решенной, либо еще только подлежащей разрешению.

Во всяком случае, окончательное состояние покоя в совместной жизни людей не дано эмпирически, не поддается конструированию как возможность и не предстоит нашему взору с наглядной очевидностью как требующий осуществления идеал. *Остается пограничная ситуация:* если я хочу жить, то я должен быть пользователем известного применения насилия; и потому я сам должен некогда потерпеть насилие; и потому я должен оказывать помощь и принимать помощь и быть благодарным; и потому я должен ограничивать и сгибать ясное Или-Или, вступая в соглашения и компромиссы.

В этой пограничной ситуации не существует поэтому объективного решения раз навсегда, но есть только историчное решение для данного случая. Если я экзистирую в этой пограничной ситуации, то следствием этого будет не пассивность, но требование: избрать жизнь в этой полярности вместе с принадлежащими к ее составу условиями в моей историчной ситуации. *Я не могу желать сделать иным мир в целом от самой его основы*, но могу лишь осуществлять *в нем из собственного своего истока.* Свое право я не могу обосновать иначе как относительным и партикулярным образом; ибо я не могу желать вправить кости существованию вообще средствами права. Но я экзистенциально присутствую в мысли о праве, смотря по существенности ее содержания, от самого незначительного витального оппортунизма, вплоть до пылкого энтузиазма в *идее права*, открывающей мне в историчном мгновении истину деятельности. В пограничной ситуации становится невозможен покой неясности, закрывающий глаза на борьбу, как если бы жизнь была возможна и без нее; невозможен становится слепой фанатизм, готовый утопить экзистенциальное содержание в абстрактных принципах права. В пограничной ситуации существование являет себя незавершенным и незавершимым. Эти уклонения рассудка в ту или другую сторону означают отречение от исторично действительной экзистенции. Отныне уже невозможно вынести какого-либо окончательного суждения о борьбе, – ни для утверждения ее, ни для отрицания; но, коль скоро существование есть также и борьба, остается возможен разве только вопрос: *где мне избрать властное положение и пользоваться, где поддаться и потер-*

петь, где бороться и идти на риск? (weil Dasein auch Kampf ist, ist nur noch die Frage: *wo eine Machtposition ergreifen und nutznießen, wo nachgeben und dulden, wo kämpfen und wagen*?) И решение этого вопроса получается не из всеобщих принципов, – хотя оно никогда не достигается и без них, – но только из историчной экзистенции в ее положении. Теперь разрешение спора насилием не исключает готовности к соглашению и компромиссу, воля к борьбе не исключает понимающей humanitas. Вопрос всегда только в том, когда и где?

Это абстрактные предельные представления: героическая борьба и гибель ради себя самого – и совместное бытие душ в безграничной гармонии мира. Вопреки этим прямолинейно простым возможностям мы – такие существа, которые обретают бытие и содержание только в конечных ситуациях борьбы во времени. Наша действительность не есть ни что-то целое, ни что-то безвременное (Wir sind entgegen diesen gradlinigen Möglichkeiten Wesen, die ihr Sein und Gehalt nur in endlichen Situationen des Kampfes in der Zeit haben. Unsere Wirklichkeit ist nichts Ganzes und nichts Zeitloses).

3. Борьба за экзистенцию в любви. – Коль скоро экзистенция действительна для нас только в явлении, она существует как деяние (Tun), в котором она принимает решение о том, есть ли она или же не есть. Забота об эмпирическом существовании и забота об экзистенции имеют поэтому совершенно неодинаковый исток.

Поскольку экзистенция осуществляется только в коммуникации, а она совершается в движении сквозь время через перемену ситуаций, тихое созвучие вневременно становящегося единобытия в покое глубокого постижения от экзистенции к экзистенции составляет только исчезающее мгновение любящей борьбы, возникающей в конкретных ситуациях существования вследствие их непрозрачной темноты. То, что достоверность бытия возникает только из *борьбы за открытость* (Kampf um Offenbarkeit), это для экзистенции в существовании есть пограничная ситуация, в которой она может всего глубже осознать себя самое, но может и самым растерянным образом в себе отчаяться. То, что и там, где, кажется, я существую как самость, еще остается сомнение и вопрос, как условие становление подлинно действительного присутствия (Gegenwart) во времени, требует этой борьбы. Ибо решительно ничто в явлении не может быть экзистенциально окончательным: экзистенция существует благодаря тому, что в пограничной ситуации открывающей борьбы (Grenzsituation offenbarenden Kampfes) становится явным то, что подлинно есть. Экзистенциальная коммуникация как этот процесс ведения борьбы, движимой заботой о подлинном бытии, есть осуществление этого бытия.

Эта любящая борьба ищет в темноте явления, в обоюдности (Gegenseitigkeit) экзистенций, их *истока*: не как задатков эмпирически сущего характера в мнимой констатации наших собственных

характерных черт и таких же черт другого, но как свободы, принимающей решение в зримо являющей светлости знания (Freiheit, die in der sichtbar machenden Helligkeit des Wissens entscheidet). Борьба направлена на предельный неоткровенный нам смысл в истоке и конце, но направлена к нему так, что движется в стихии мгновенных ситуаций и целей, а потому разыгрывается на конкретно-настоящем и самое малое не считает ничтожным.

Борьба ищет этого раскрытия на *пути, пролегающем через объективности*. Она приступает в среде правильностей ко всему, что доступно знанию, но цель ее – не всеобщезначимая правильность, но истина в предстоящей ныне ситуации как истина осуществляющегося в этой коммуникации бытия. Борьба не знает границ вопрошанию как средству для критики и для очищения души.

Эта борьба остается борьбой *безо всякого насилия*. Здесь нет победы или поражения одной стороны; обе стороны существуют сообща; победа достигается не превосходством, но совместным покорением в раскрытии (gemeinschaftlche Eroberung im Offenbarwerden), поражение наступает не из-за недостатка силы, но от уклонения в сокрытии, вследствие неготовности к кризису нашего собственного воления и воления другого. Любящая борьба прекращается при самомалейшем применении насилия, например даже и перевеса интеллектуальной силы или суггестивного воздействия. Она удается вполне только при полной ненасильственности, если каждый так же точно предоставляет свои силы и другому, как себе самому, а потому также при недопущении всякого желания остаться единолично правым, – ищущего не объективности, а средств для борьбы. Эта борьба возможна только, если она одновременно обращается против другого и против себя самого; любящие экзистенции перестают односторонне требовать от другого, потому что они требуют всего сообща.

Эта борьба как предельная проблематизация и другого, и меня самого возможна только на основе такой *солидарности*, которая с несомненностью *предполагает* возможность экзистенции в другом, как и во мне. Если вместо предельной проблематизации, приступающей к самому корню, отрицают саму экзистенцию, чего в словесно выразимой форме осмысленным образом сделать невозможно, то тем самым фактически втайне прерывают самую борьбу и выходят из пограничной ситуации. Достоверность моей экзистенции познает себя в отголоске подобной предпосылки, которой высказать невозможно. Поэтому самая бесцеремонная борьба против меня, коль скоро она принимает меня всерьез как возможность бытия, может пробудить во мне экзистенциальную достоверность бытия, хотя бы я и не знал, как это происходит. Вышеназванную предпосылку не высказывают как признание (Anerkennung), ибо признание относится к объективностям – к правам, достижениям, успехам, а также к свойствам, характеру; оно удовлетворяет потребность в

авторитетном влиянии в сознании бытия известной социальной самости. Но оно по своему смыслу изначально отличается от экзистенциального соприкосновения в солидарности, которое скорее ослабляется там, где ставят акцент на эти зримые проявления. Я *есмь* только в этой экзистенциальной коммуникации, утратить которую я не могу. А в признании, в какой бы то ни было форме его, я нуждаюсь более или менее как существование в силу характера моей витальной конституции, так же как нуждаюсь в пище, для того чтобы жить. Однако опасность внести существенную путаницу в экзистенцию угрожает там, где поиск экзистенциальной достоверности бытия ошибочно понимает сам себя как претензию на признание и утверждение в том смысле слова, который несет с собою совместная жизнь людей в общительном обиходе. Экзистенциальное утверждение другого, попытка высказать которое окажется даже бессмысленной, коренится, как солидарность для любящей борьбы, в некоторой иной глубине (Jedoch es droht Verwirrung der Existenz, wenn sich das Suchen nach existentieller Seinsgewißheit fälschlich versteht als Anspruch auf Anerkennung und Bejahung in dem Sinne, wie es das gesellige Zusammenleben mit sich bringt. Die existentielle Bejahung, die auszusprechen sogar sinnlos wird, wurzelt als die Solidarität zu liebendem Kampfe in einer anderen Tiefe).

То, что в этой коммуникации я должен *бороться*, может *потрясти* меня более, нежели смерть, страдание и внешнее насилие, потому что это затрагивает самый исток явления самобытия. Мне хотелось бы, укрывшись от тревог в спокойной любви, быть избавленным от процесса вопрошания, иметь право безоговорочно принимать как данность и утверждать и другого, и себя самого. Но экзистенциальная любовь, во времени, уже просто как длительности, не есть спокойное свечение двух душ друг в друга (das ruhige Scheinen der Seelen ineinander); если бы имеющее такой характер мгновение удалось растянуть в некое состояние во времени, то оно опустошило бы себя, представ как избыток чувств, не понимающий самого себя, ибо скрывающий действительность ее существования; любовь не существует как обладание, на которое я мог бы спокойно рассчитывать. Я должен бороться с самим собой и с любимой мною экзистенцией другого, пусть и без насилия, но в этой борьбе меня подвергают сомнению, и я подвергаю сомнению другого.

Я не могу осуществить борющуюся коммуникацию средствами одной лишь рациональной принудительности аргументов, но не могу осуществить ее и без предельно возможной для меня рациональной ясности; не могу осуществить ее одной просто предающейся, без остатка жертвующей себя любовью, но так же точно не могу осуществить ее и без такой любви; не могу достигнуть ее, ставя цель некоего окончательного решения, но не достигаю и там, где нет в каждое мгновение определенности задач. Она всегда *незавершена* в своем временном явлении. Хотя здесь и возможна вели-

чайшая достоверность в смысле некоторого абсолютного сознания, однако вовсе невозможна уверенность имеющего. Этой глубине любви от экзистенции к экзистенции в ее существовании во времени открывается *пограничная ситуация как вопрос с глазу на глаз в общей опасности*, если неизменно остающаяся проблематичность превращает все достигнутые позиции в простые ступени и предпосылки, всё, твердо кристаллизующееся, – в относительное, всякое обладание – в нечто исчезающее.

Легче, чем эту борьбу в ее подлинной сущности, увидеть ее *уклонения*: в духовном превосходстве, сказывающемся в виде насилия; в пассивности безоговорочного подчинения; в оскорбленном замыкании в себе (Sichinsichverschließen), где возможность не отвечать используют как средство насильственной борьбы; в софистических вопросах и смещении в чисто объективные речи нескончаемого свойства; в отвлеченной рыцарственности заботы и оформляющего устроения; в молчащей терпимости; в благотворительности сострадания и внешней помощи. В этих уклонениях всегда возникает некоторое неравенство уровней, исключающее любящую борьбу.

Любящие могут, на первый взгляд, с безграничной готовностью искать борьбы двух душ, однако делать это так, что она в своем акте будет во всякое мгновение *искажена неправдой* (unwahr verstellt): если в сущности борьба идет не за экзистенциальную открытость, а за утверждение моей эмпирической индивидуальности; если из стихийной мстительности того, кто ненавидит сам себя, возникает желание подвергнуть опасности и душевно разрушить, вместе с самим собою, и другого, чтобы с торжеством объявить, что не из-за чего и стараться; если бессердечие желает видеть в другом бога, чтобы мерить его соответствующими масштабами, которым он, мол, обязан соответствовать, если что-то собой представляет, и так уничтожить его. Во всех случаях этих искажений представляется, будто проявление борющейся любви может заключаться в том, чтобы расставлять другому ловушки, дабы показать, что он несостоятелен; но отсутствие обоюдности и иллюзия, что нам самим удалось спрятаться, обнаруживают здесь всякий раз неистинность такой любви.

Но в жизни *без борьбы* (Kampflosigkeit) возникла бы пустота экзистенции при значительной, быть может, полноте отношений существования к другому существованию. Контраст между богатством объективности этого существования и небытием его в смысле экзистенции неосознанно ощущается, если мы не переживаем пограничной ситуации борьбы. Возможность одиночества становится заметна для нас как выражение экзистенциального небытия, потому что я стал открытой экзистенцией, не любя и не борясь в своей любви. Сознание как явление возможной экзистенции видит себя на краю пропасти. Кажется, что для него есть решение в коммуникации

с божеством, в религиозной защищенности, которая становится тогда путем, где избегают любящей борьбы, спокойно пребывают в изолированном Я и не рискуют и не терпят более никаких сомнений в собственной самости.

Уклонения можно было, средствами понимающей психологии, развернуть почти что с произвольной полнотой, но истинный путь борющейся коммуникации невозможно указать непосредственно и во всеобщем виде, потому что этот путь как действительный путь всегда неповторимо уникален и неподражаем.

Вина

Каждое действие имеет в мире последствия, о которых действующий не знал. Он пугается последствий своего поступка, потому что, хотя он не думал о них, все-таки знает, что он – их виновник (Urheber).

Вследствие того, что я, существуя, *допускаю как условия своей жизни* борьбу и страдание других, я оказываюсь виновен в том, что живу за счет эксплуатации, даже если я, со своей стороны, расплачиваюсь за это собственным страданием, тягостным трудом для обеспечения предпосылок своей жизни и, наконец, своей гибелью.

Мотивы моих действий и чувств, возникая из изначальных побуждений в ситуациях, вследствие множественности возможностей желаемого и вновь воздействующих на меня ожиданий окружения, столь многозначны, что ясность в принимаемом решении бывает возможна лишь в редкие мгновения или только по видимости, там, где вступает в дело слепая рациональная абстракция. Я живу словно в веществе *существования*, всякий раз неизбежно также *запутывающегося*, как только оно приступает к активной жизни, – для того чтобы экзистируя достичь усилием той *чистоты души*, которая есть невинность скромной однозначности. Однако в существовании нечистота погруженного в существование бытия, как только бывает преодолена, сразу же порождается снова. Мне не только приходится сбрасывать шлак, но, пока я живу, я постоянно вынужден наблюдать, как во мне образуются новые шлаки. Я совершенно не знаю, что такое моя чистая душа, о которой как своей возможной экзистенции я так забочусь, но каждый раз я отброшен к своей конкретной совести, ведущей меня и в каком-либо смысле сознающей себя виноватой, даже в моих глубочайших чувствах. Чистота души – это истина экзистенции, которая в существовании должна решаться на нечистоту и осуществлять ее, чтобы всегда виновато приниматься за осуществление чистоты как бесконечную задачу в напряжении временного существования во времени.

Если я в существовании есмь возможная экзистенция, то я становлюсь действителен благодаря Единому (Wenn ich im Dasein

mögliche Existenz bin, werde ich wirklich durch das Eine). Избрать Единое – значит *отвергнуть другое возможное*, даже если это делают негласно и, в смысле рациональной морали, безвинно (schuldlos). Но это другое – люди как возможные со мною экзистенции. Рассудок полагает, правда, что нашел простое решение, состоящее в том, чтобы воздать каждому его право; но находить бытие в этом распределении абстрактных прав – значит уничтожить всякую экзистенциальную действительность. Мне приходится избирать между многим в его многообразии и взаимной заменимости, однако с тем последствием выбора, что в таком случае все равно ничтожно, – и Единым, однако с тем следствием, что избрав его, я должен предать другое, которое требовательно приступало ко мне как возможность, и в мгновенных, сразу же исчезающих начатках уже могло стать действительностью. Своей глубочайшей решимостью в действительности экзистирования я оказываюсь в ситуации объективно непостижимой вины, которая как непонятная для меня самого грозит мне в молчаливой подпочве моей души; эта вина всего радикальнее разбивает в обретающей действительность экзистенции любую уверенность в своей правоте.

Уже тем самым, следовательно, что я приступаю к деятельной жизни (tätig das Leben ergreife), я забираю у других, даю возникнуть нечистоте души в столкновениях существования, я оскорбляю, отказывая, своим исключительным осуществлением возможную экзистенцию. Пугаясь этих последствий своих поступков, я могу, правда, подумать, что избегаю вины, если, не вступая в мир, не буду делать совсем ничего; тогда я не заберу ни у кого, сам останусь чистым и, пребывая в чистой возможности, никакой возможности не отвергну. Но недеяние само есть деяние, а именно – бездействие (Aber Nichthandeln ist selbst ein Handeln, nämlich Unterlassen). Оно имеет и последствия: абсолютно и последовательно выдерживаемое недеяние с необходимостью повело бы к скорой гибели; оно было бы формой самоубийства. Невступление в мир – это несостоятельность перед требованием действительности, приступающим ко мне как невнятная претензия: требованием рискнуть и узнать, что из этого выйдет (Nichteintreten in die Welt ist das Sichversagen vor der Forderung der Wirklichkeit, die als dunkler Anspruch an mich herantritt, zu wagen und zu erfahren, was daraus wird). Я в своей ситуации несу ответственность за то, что произошло оттого, что я не вмешиваюсь; если я могу что-то делать и не делаю, то на мне лежит вина за последствие моего недеяния. Следовательно, действую ли я или не действую, – и то и другое имеет последствия, и в обоих случаях я неизбежно оказываюсь виновен.

В этой пограничной ситуации остается сознательно примириться с тем, что происходит через мое посредство, хотя я этого явно и не хочу. Поскольку действующий сознательно допускает эти последствия, потому что он желает поступка ради других последст-

вий, он называется *бессовестным* (gewissenlos). Но в пограничной ситуации он называет себя *ответственным* за свой поступок. Ответственностью называется готовность взять на себя вину. В силу ответственности экзистенция в явлении находится под неотменимым давлением.

Я могу *уклониться от напряжения*, если буду жить без пограничной ситуации. Тогда я могу неистинно сказать: «так уж оно вышло»; «этого ведь не изменить»; «я не несу ответственности за существование, каково оно есть»; «если после этого избежать вины станет невозможно, в том нет моей вины»; в таком случае безразлично, падет ли вина на меня, потому что в принципе я все-таки виновен без вины. И вот я не обременяю себя мыслями о последствиях своих действий, спокойно живу за счет эксплуатации других, не тревожу себя нечистотой души, которую я в себе хладнокровно наблюдаю и констатирую, и оказываюсь вообще неспособен более понять это смутное отклонение экзистенциальных возможностей как вину.

Я *скрываю* от себя пограничную ситуацию еще радикальнее, если не замечаю даже этого порядка событий в мире. Я рассчитываю, к примеру, что мы оказываем друг другу услуги, служим друг другу и пользуемся друг другом на началах взаимности, и что правовой порядок отменяет эксплуатацию. Или же я пытаюсь уклониться, с известной моральной прямолинейностью считая своим бытием уже то, что я сам высказываю как мотив, и смешиваю это свое бытие со своей являющейся возможной экзистенцией, борющейся за свою чистоту. Я отвергаю смутное требование действительности ко мне как возможной экзистенции, и вовсе не осознаю того, что я оказался несостоятелен перед этим требованием.

Наконец, *я отменяю пограничную ситуацию*, как только принимаюсь толковать всякую вину как лишь отдельную, а тем самым предотвратимую вину. Я или принял на себя некоторую отдельную называемую словом вину, которой мог бы также и избежать, или же я не сознаю за собой никакой вины, и совесть моя спокойна. Я оптимистически вижу возможность жизни без вины, и вижу всякую вину как отдельную вину, в которой я могу покаяться. Чтобы совершенно очиститься от нее.

Если *в пограничной ситуации* для экзистенции становятся невозможны эти неистинные маскировки (unwahre Verschleierungen), то она в своей глубочайшей основе теряет опору для себя; я есмь я сам, однако как виновный. Теперь я могу жить только в напряжении, в котором ищу пути к восхождению. Теперь речь идет для меня уже не о том, чтобы сделаться безвинным, но о том, чтобы действительно избежать той вины, которой возможно избежать, чтобы прийти к подлинной, глубокой, неизбежной вине – но и здесь не находя покоя. Ответственность возрастает здесь до экзистенциального пафоса ответственности: принять на себя неотклонимую вину,

которой мы обычно робеем, только чтобы бездумно и пассивно запутываться в самую жалкую вину. Эксплуатирующее пользование обязывает к ответной услуге. Нечистота обращается в притязание, требующее от нас желать только в наибольшей светлости действительности, чтобы дать ясно высказаться исконному волению. Реализация экзистенции в Едином находит неснимаемую истинную вину, состоящую в том, что мы отклонили от себя возможности экзистирования (Die Unreinheit wird zu dem Anspruch, der fordert, nur in hellster Wirklichkeit zu wollen, um das ursprüngliche Wollen zum klaren Sprechen zu bringen. Das Wirklichwerden der Existenz in dem Einen findet die nicht zu hebende wahre Schuld, Möglichkeiten des Existierens abgewiesen zu haben).

III.
Пограничная ситуация сомнительности всякого существования и историчности действительного вообще

Во всякой пограничной ситуации я словно бы лишаюсь почвы под ногами. Я не могу схватить бытие как существование в устойчивости наличного. В мире нет никакой завершенности, если даже любящая коммуникация вынуждена проявляться в нем как борьба (Kämpfen). Какое бы существование ни пожелало выдать себя за подлинное бытие, оно слабеет и тонет перед ищущим абсолютного вопрошанием. Сомнительность всякого существования означает невозможность найти покой в нем как таковом. Способ, каким существование является перед нами всегда в пограничных ситуациях как непрочное в себе (in sich brüchig), есть его антиномическая структура.

1. Антиномическая структура существования. – Мыслить можно только путем различения, мышление можно артикулировать только в противоречиях, впоследствии устраняемых; действительность предстает как игра взаимно противоположных сил, всякий раз вызывающих свой результат через исключение, соглашение или синтез; мотивы движут к противоположным возможностям, из которых в выборе принимается определенное направление воления. Во всех этих случаях противополагание и противоречие есть только шаг на некотором пути, снимающем и то и другое. Мы знаем только то, что мы знаем после снятия противоречий как непротиворечивый контекст (widerspruchloser Zusammenhang). Мы знаем, чего мы хотим, если мы хотим определенного при исключении всего иного, уже не имеющего никакой важности. Усердие об объективности и проницательности борется с противоречиями и противоположностями, чтобы совладать с ними, при этом ими пользуясь.

Антиномиями же мы называем несовместимости, которые не поддаются преодолению (Unvereinbarkeiten, welche nicht überwindbar sind), противоречия, не разрешающиеся, но только углубляющиеся при ясности мышления, противополагания, не становящиеся целым, но стоящие у границы как несмыкаемые разломы (unschließbare Brüche). Антиномическая структура существования означает, что решения могут быть каждый раз только конечными решениями определенных противоположностей в существовании, тогда как, если смотреть на целое, на границе всегда обнаруживаются неразрешимости. Завершенность есть только в отдельном и относительном, существование в целом остается незавершенным; антиномии всегда препятствуют существованию законченно замкнуться в самом себе. Пограничные ситуации смерти и страдания, борьбы и вины показали нам отдельные антиномии; общие черты этих антиномий выражаются в мысли об антиномической структуре существования. Эта последняя осознается как безнадежные бедствия в мире и как беспочвенность воления, ищущего самого себя как окончательно-верного. В неумолимом знании особенного этот аспект существования просветляет себя всякий раз как пограничная ситуация, в которой распадается всякое бытие как устойчиво пребывающее во временном существовании и истина о целом как объективная истина.

В этой пограничной ситуации мы видим, что имеющее ценность связано с условиями, которые сами ценностно-отрицательны. Всегда приходится мириться с чем-то, чего мы не хотели. Противоположности связаны между собою столь тесно, что я не могу избавиться от той стороны, с которой борюсь и которую хотел бы уничтожить, не теряя оттого всей полярности, а значит, также и того, чего я желаю как действительности. Свобода связана с зависимостью, коммуникация – с одиночеством, историчное сознание – с истиной всеобщего, я сам как возможная экзистенция – с явлением своего эмпирического существования.

2. Отношение к антиномической структуре. – Антиномическая структура существования, внятно видимая светлому взгляду, может, тем не менее, оставаться как бы скрытой под покровом от него как пограничная ситуация. Когда я, вместо того чтобы экзистировать в ней, отношусь к ней как *зритель*, я снова и снова констатирую антиномии, соответственно их нескончаемым видоизменениям во всяком положении, успокаиваюсь в них и стою за богатство мира и человека в их противоречиях: я соглашаюсь и с одним, и с другим и – служу и нашим и вашим. Вместо того чтобы в пограничной ситуации воздвигнуть для возможной экзистенции подпорки торможений, по которым бы она устремлялась вверх в существовании, я совсем не оказываю сопротивления; моя жизнь, вместо того чтобы мне становиться в ней самим собою, течет словно сквозь меня, замечая в игре возникающей пены прекрасные образы, однако

не имея в себе нисколько субстанции, потому что она лишена исключительной и исключающей историчной определенности. Эта жизнь, вместо того чтобы быть жизнью из истока, становится жизнью из мира, экспансивной, а не интенсивной, в многообразии переживаний, а не в экзистенциальной соотнесенности со своей трансценденцией. Если таким образом я как увлеченный зритель предстою антиномической структуре мира как некоему величественному предметному бытию, вместо того чтобы экзистировать в ней, то я вижу мир в ни к чему не обязывающем рассмотрении. Тогда, прикованный к антиномической картине мира как налично существующей, я все-таки уже потерял для себя пограничную ситуацию.

Другая возможность уклонения – это *слепота* к тесно взаимосвязанным противоположностям. Мы рассудочно мыслим альтернативы и всеобщезначимо совершаем выбор в пользу одной из сторон альтернативы. Подобные всеобщезначимые решения, которыми мне надлежит только руководствоваться в конкретных вещах, соблазнительны своей *рациональной ясностью* и удобны тем, что дают мне дозволение обойтись без историчного углубления, с которым бывает сопряжено исполненное опасностей вслушивание в смутное требование действительности в моей конкретной ситуации. Поскольку я абстрактно знаю, что правильно, мне довольно только подвести случающееся под это знание. Полученные противоположности существуют для того, чтобы избавить меня от необходимости проникающего в глубину мышления; я резок и порывист в этой прямолинейности, но уверенность, присущая мне в этой деятельности, не заключает в себе самобытия. Это, в сущности, отрицательные, в своих последствиях субстанциально-разрушительные действия.

Однако я как экзистирующий могу прийти к себе только в пограничной ситуации антиномий: то, что должно быть подлинно избрано в истоке, – от этого экзистенцию не избавляет независимо от нее наличная объективная значимость. Если вместо того чтобы познавать вещи в мире, я желаю *познавать некое бытие в себе как абсолютное бытие*, то я вижу себя запутывающимся в антиномии, которые, как мое мнимое знание, терпят крах в противоречиях. Если я желаю *знать истинное как объективную цель деятельности* в его подлежащей реализации завершенности, выше которой нет никакой иной завершенности, то я впадаю в противоречия уже в возможных представлениях об идеалах и утопиях, а затем и во всякой попытке их осуществления.

Антиномичность существования – это пограничная ситуация, уничтожающая абсолютное как объективную наличность при любом способе его знаемости (Gewußtsein); поскольку абсолютное не является в мире прямо как предмет, мы должны всякий раз свободно приступать к нему в историчной форме из собственной экзистенции. Если я требую возможности правильного, справедливого,

окончательного устройства мира как условия для осмысленности моих поступков, то мир как мир есть для меня все; я отвергаю трансценденцию. Если таким образом я желаю абсолютной цели как объективной цели для каждого и всегда, то ввиду антиномий существования я гибну перед ничто, погружаясь в безнадежность невозможного.

Поскольку, стало быть, истинное бытие мы переживаем только в пограничной ситуации – или не переживаем вовсе, в мире, лишенном антиномичности, в мире с сущей абсолютной истиной как объективно наличной истиной перестала бы быть экзистенция, а с ней и бытие в существовании, могущее ощутить трансценденцию (Da also das wahre Sein nur in der Grenzsituation oder gar nicht erfahren wird, so hätte in einer Welt ohne Antinomik, mit bestehender absoluter Wahrheit als objektiv vorhandener, Existenz aufgehört zu sein und mit ihr das Sein im Dasein, dem Transzendenz fühlbar werden kann).

Обращением подобного философствования была бы абсурдная мысль: хотеть страдания, вины и всякого рода антиномичности и всячески поощрять их, чтобы экзистировать в них, искать себе креста и прославлять felix culpa, мучить себя и доводить до болезни, разлагать себя сомнениями, разрушать самое для себя дорогое. Однако мысль, которая хотела бы просветлять экзистенцию, имеет смысл только для того, чтобы узнать себя в ней и пережить призыв; она лишена смысла, если ее понимают как знание (Einsicht), при помощи которого можно посредством наружных мер вызвать к действительности то, что мы постигли мыслью как истинное. Дело обстоит, скорее, так, что мы делаем все, дабы избежать или исправить то, что, если оно и остается при нас против нашей воли и превозмогает, не обязательно должно быть только уничтожением, но что в самом уничтожении может таить возможность раскрытия подлинного бытия.

3. Историчность существования вообще. – То, что я испытываю опытом в существовании, того я не могу ни оставить в покое как просто существующее, ни лишить наличного бытия, не разоблачив его от его действительности; я не могу постичь существование как замкнутое в себе бытие, и не могу быть возможной экзистенцией иначе, как в существовании. То, что существование неизменно является мне принадлежащим к составу бытия, но в то же время нигде не является мне как самодовлеющее, понуждает меня задать вопрос: *почему вообще есть существование*? (Daß Dasein mir unausweichlich als zum Dasein gehörig, aber zugleich nirgends sich selbst genug erscheint, drängt zu der Frage: *warum ist überhaupt Dasein*?) Я мог бы абстрактно помыслить мысль о божестве, не имеющем сущей действительности; это божество было бы самодостаточно и завершенно, свободно от потребностей и блаженно; почему же тогда еще существование? Как возможно обнаруживающее себя в пограничных ситуациях существование силою (durch) божества?

Мысль об изолированном божестве без мира оказывается подобна, для нас, бездне ничто; с другой стороны, существование, с его просветляющими себя для экзистенции пограничными ситуациями антиномичности, – непостижимо. Итак, предельная пограничная ситуация, заключающая в себе все остальные, состоит в том: что бытие есть, только если есть существование; но что существование как таковое не есть бытие.

И все же, если, чтобы было бытие, должно быть существование, то этого долженствования я не постигаю. Оно представляет собою, скорее, выражение глубочайшей непостижимости. Для просветления последней историчность распространяется, – однако лишь неопределенным образом, – с явления отдельной экзистенции в существовании на все существование в целом. *Существование исторично*, потому что оно незавершимо во времени, беспокойно порождает себя, потому что ни в каком состоянии не пребывает в согласии с собой. Антиномический лик есть непрекращающееся во временном существовании требование – становиться иным (*Das Dasein ist geschichtlich*, weil unvollendbar in der Zeit, unruhig sich hervorbringend, weil in keinem Zustand in Einstimmung. Das antinomische Gesicht ist die im Zeitdasein nicht aufhörende Forderung zum Anderswerden).

То, что могло бы быть для нас пребыванием (Bestand), было бы абсолютным бытием; то, что становится для нас пребыванием, есть лишь существование. Абсолютное действительно для нас в исчезновении благодаря действительности свободы, относительное существует для нас как прочное во временной длительности и значимой объективности. Это обращение ожидаемого вследствие того, что пребывающее становится ничтожным, а исчезающее – явлением бытия, – есть историчность существования. Эта историчность открывается прежде всего экзистенции, которая в пограничной ситуации видит себя в напряжении между прочным в существовании и свободой. В мире, который не становится законченным образом как некоторое целое, но который, чем более истинно мы видим его, тем более разорван в себе и остается видим как объект лишь в относительных перспективах, возможная экзистенция из свободы осуществляет себя, одолевая сопротивления. Если экзистенция проникается сознанием своей историчности в целом существования, то на вопрос: что такое существование? – она отвечает себе, что его не оставляющее покоя движение есть явление бытия, хотя и скрывающегося в мире для взгляда, превращающего существование в пребывающую наличность и видящего его сугубо как мир, но раскрывающегося там, где это наличное разрешается в неограниченную историчность. Это метафизическое воззрение побуждает далее превратить все в свободу. То, что для этого воззрения существование есть историчность, означает, что оно понимает его как явление свободы, которому каждый причастен и за которое каждый несет долю ответственности.

Привязанность бытия к историчности существования имеет силу и для экзистенции, и для трансценденции:

Не существует *лишенной существования экзистенции.* Без момента наличного (Bestand) во всяком существовании, без сопротивлений и без пребывающего (das Dauernde) – свободы нет. Если бы я искал чистую свободу как свободу, отвлеченную от существования, то я бы улетучился в ничто.

Для меня не существует *трансценденции без существования.* Без действительности явления, каким оно показывает себя возможной экзистенции в пограничных ситуациях, трансценденции нет. Если бы я искал чистую трансценденцию, без мира, я потерял бы пограничные ситуации и утонул бы в пустой трансценденции.

Историчность как непрестанно разрушающее себя порождение есть то явление, в котором единственно я удостоверяюсь в самом себе и в трансценденции. Только в этом явлении я овладеваю бытием.

(*Die Gebundenheit des Seins an Geschichtlichkeit des Daseins* gilt für Existenz und für Transzendenz:

Es gibt *keine daseinslose Existenz.* Ohne das Moment des Bestandes in allem Dasein, die Widerstände und das Dauernde ist keine Freiheit. Würde ich reine Freiheit als losgelöst von allem Dasein suchen, so würde ich mich in Nichts verflüchtigen.

Es gibt für mich *keine Transzendenz ohne Dasein.* Ohne die Wirklichkeit der Erscheinung, wie sie für mögliche Existenz in Grenzsituationen sich zeigt, ist keine Transzendenz. Würde ich reine Transzendenz ohne Welt suchen, verlöre ich die Grenzsituationen und sänke in eine leere Tranzendenz.

Die Geschichtlichkeit als das sich stets zerstörende Hervorbringen ist die Erscheinung, in der allein ich meiner selbst und der Transzendenz gewiß werde. Nur in dieser Erscheinung ergreife ich das Sein.)

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Абсолютное сознание

1. Сознание как переживание; сознание вообще; абсолютное сознание. – 2. Абсолютное сознание и экзистенция. – 3. Достоверность бытия в абсолютном сознании и в философствовании.

Движение в истоке

1. Незнание. – 2. Головокружение и ужас. – 3. Страх. – 4. Совесть.

Исполненное абсолютное сознание

1. Любовь. – 2. Вера. – 3. Фантазия.

Охранение абсолютного сознания в существовании

1. Ирония.– 2. Игра.– 3. Стыд. – 4. Невозмутимость.

1. Сознание как переживание; сознание вообще; абсолютное сознание. – Сознание есть индивидуальная действительность существования как *акт переживания* (Erleben); оно есть универсальное условие всякого бытия-предметом для знающих субъектов, как *сознание вообще*; оно есть достоверность бытия экзистенции как *абсолютное сознание*.

Абсолютное сознание, во-первых, *не есть переживание* (Erlebnis), как объект психологии. Оно стоит на границе того, что может сделаться опытно переживаемой действительностью для психологии, ибо оно не существует для наблюдающего (für den Betrachtenden), но в наблюдающем существует как то, что задает направление. Его нельзя понять из чего-то другого, потому что исток – в нем. Но оно не есть и граница доступного пониманию как данности влечений и опытных переживаний, подлежащих описанию для того, чтобы затем исходить из них в понимании (die Gegebenheiten von Trieben und Erfahrungen, die zu beschreiben sind, um von ihnen im Verstehen auszugehen), – но оно есть граница как то, что объемлет, пронизывает и преобразует все переживающее существование (das alles erlebende Dasein Übergreifende, Durchdringende und Verwandelnde). Будучи незримо для психологически-объективирующего взгляда, оно превращает, скорее, всякий психологически познаваемый факт в нечто характерно непредсказуемое. Сравнимое в этом отношении с совершенно инородной ему, недоступной для понимания, но допускающей изучение, каузальной взаимосвязи вещей, от которой зависят в своем существовании все без исключения психологические понятности, оно есть то недоступное пониманию, что

порождает способ достоверности бытия в сознании; хотя оно никогда не становится предметным для психологического знания, оно, однако же, или определяет психическое существование как явление подлинного бытия (bestimmt es... seelisches Dasein zur Erscheinung eigentlichen Seins), или же увольняет его в пустоту нескончаемого (entläßt es in die Leere des Endlosen). Абсолютное сознание не проходит, подобно переживанию, с прекращением акта переживания и не остается действующим лишь как причина, – но как явление экзистенциального бытия оно – больше, чем только акт переживания. Оно поэтому не привязано к явлениям как движущим аффектам, но есть постоянная содержательная основа, которая слышится тихо, однако всегда отчетливо. Оно стоит за молчаливыми и надежными связями.

То, что как предмет психологии есть феномен: переживание, сознание, чувство, восприятие, влечение, воление, – то, как явление экзистенции, есть присутствие безусловного, которое есмь я сам, бытие, в ответе за которое я выхожу навстречу себе как мое собственное бытие. Это положительная исполненность опытом внутреннего делания (positive Erfüllung durch die Erfahrung inneren Tuns). Поэтому оно, вместо того чтобы быть лишь переживанием, есть свобода.

Абсолютное сознание, во-вторых, *не есть сознание вообще* как предмет анализа существования и логики. Если в мышлении сознания вообще как условия всякой предметности, ее форм и правил, уже совершается трансцендирование по ту сторону всего предметного, то мышление абсолютного сознания еще раз трансцендирует это сознание всеобщего и безвременного как всеобщее и безвременное сознание, для которого индивидуальное сознание есть лишь произвольное место его появления, к исторично являющемуся во времени индивиду, поскольку он существует из себя самого безусловным и все же не всеобщим образом, незаменим и все же как сугубо эмпирическое существование вполне безразличен. Если сознания вообще я достигаю путем трансцендирования по ту сторону всего предметного, то абсолютного сознания я достигаю путем *обратного трансцендирования* от этого всеобщего *во временность*, которая тем самым, не переставая быть эмпирической, получает в то же время в своей безусловности некий новый характер, присущий ей не непосредственно, но только в этом двойном трансцендировании (Erreiche ich das Bewußtsein überhaupt durch ein Transzendieren über alles Gegenständliche, so das absolute bewußtsein durch ein Transzendieren dieses Allgemeinen zurück in die Zeitlichkeit, die damit, ohne aufzuhören empirisch zu sein, zugleich in ihrer Unbedingtheit einen neuen Charakter gewonnen hat, der ihr nicht unmittelbar, sondern erst in jenem doppelten Transzendieren eignet). От всякой непосредственности моего существования она внятно отделена как порожденная этим, меня мне же самому открывающим, транс-

цендированием. Что такое абсолютное сознание, – это я узнаю активно, если удостоверяюсь в себе самом как исполненная свобода, никогда при этом не имея пред собою данным свое абсолютное сознание как то, что оно есть.

Мы называем *сознанием* то, что обретает наибольшую ясность в мышлении рассудка, в котором имеет свою внятно артикулированную форму двоякое раздвоение – между Я и предметом и между самими этими предметами. Мы называем *бессознательным* поток душевной жизни, несущий на себе это сознание, словно ярко освещенные солнцем гребни волн. Абсолютное сознание не есть ни то, ни другое; оно недостижимо ни в величайшей светлости мышления, ни в глубине бессознательного. Для абсолютного сознания эти раздвоения становятся средой его собственного просветления, а вся бессознательная жизнь становится для него материалом.

В *слове* «сознание» заключена *двусмысленность*: как будто бы сознание может быть порождено как *психический статус* (Zuständlichkeit), – тогда как абсолютное сознание именно знает, что оно не есть статусоподобное переживание (zuständliches Erlebnis). Далее, двусмысленность состоит в том, как будто бы абсолютное сознание могло быть *знанием о чем-то* как абсолютном бытии; между тем как всякое знание об объекте есть лишь путь самопросветления и сообщения. Я могу, например, в качестве эмпирически исследующего наблюдателя задавать религиозным и философским учениям (в которых проявляет себя наибольшая светлость достоверности абсолютного сознания) вопрос о том, какие психические *состояния* (Zuständlichkeit) составляют в них фактическую цель стремлений, скрытую за обсуждениями смыслов и догматическим символизмом. И я так же точно могу задавать вопрос о тех *объектах*, в которых они знают свою истину как абсолютную истину. Но в психическом состоянии (уверенности в спасении, растворяющего акосмистского жизнечувствия, экстаза и т.д.) и в объекте (богах, абсолютном духе, троичности, закономерности культовых действий, ритуалов и пр.) я постигаю лишь нечто внешнее, знание чего может быть осмысленно лишь затем, чтобы найти то подлинное прикосновение, в котором я из своего возможного абсолютного сознания вступаю в коммуникацию с другим, не понимая, не постигая, но переживая исток в своем самостановлении (um die eigentliche Berührung zu finden, in der ich aus meinem möglichen absoluten Bewußtsein mit dem andern in Kommunikation komme, nicht verstehend, nicht begreifend, sondern Ursprung erfahrend im Selbstwerden).

2. Абсолютное сознание и экзистенция. – Абсолютное сознание не существует как всеобщая форма; форму и содержание в нем невозможно отделить друг от друга. Само содержание, в его изначальном явлении, есть абсолютное сознание как достоверность экзистенции, а не как знание экзистенции о себе. Как сознание есть не предмет, но знание предмета, так и абсолютное созна-

ние есть не бытие экзистенции, но ее достоверность, не подлинная действительность, но отсвет (Widerschein) ее. Экзистенция удостоверяется в себе, исполняя некоторое словно бы ожидающее ее сознание, которое есть возможность осознания бытия в существовании.

Абсолютное сознание не есть «форма жизни», не есть «установка», не есть «духовная позиция» (Geisteshaltung). Форма жизни – это объективное правило поведения (objektive Regel des Sichverhaltens), как нрав, сознательная дисциплина, как указуемый словесно смысл (angebbarer Sinn). Установка – это поддающаяся определению путем объективирующего анализа возможность отношения (Haltung) субъекта к объектам и к себе самому на указуемых словесно точках зрения. Духовная позиция – это становящаяся активной увлеченность идеями (die aktiv werdende Betroffenheit von ideen), которую можно наглядно представить себе как типическую, хотя и невозможно определить. *Экзистенциальная* же *позиция*, или *абсолютное сознание*, есть действенная основа этих объективируемых позиций, как отсвет экзистенции в ее безусловности. Эта установка есть та граница, на которой сходятся всякий раз форма жизни, установка и духовная позиция, в которых как производных (Ableitungen) действует абсолютное сознание как то, что наделяет содержанием (das Gehaltgebende).

«Абсолютное сознание» должно быть сводящим воедино знаком (Signum) для сознания экзистенции. В нем как сознании подлинного бытия из безусловного истока я, поскольку как эмпирическое существование я безосновен и искателен, нахожу опору и удовлетворение; поскольку я беспокоен, – нахожу покой; поскольку пребываю в раздоре и напряжении, – нахожу примирение; поскольку подлинно вопрошаю, – нахожу решение вопроса.

Просветление абсолютного сознания приводит к неизбежной кажимости, будто в этом просветлении я все-таки постигаю во всеобщих и потому доступных знанию (wißbaren) формах, и различаю как совесть, любовь, вера и т.д. Однако все они как формы не суть то, на что направлены они в просветлении (Jedoch diese als Formen sind nicht das, was mit ihnen in der Erhellung intendiert wird). Они не являются, подобно категориям, адекватными своему предмету, а подобны только стрелкам, указывающим на нечто непредметное, целиком присутствующее, сущее как свобода, которому не присуще никакое иное бытие, кроме бытия в его собственном действовании (nur wie Zeiger auf ein Ungegenständliches, ganz Gegenwärtiges, als Freiheit Seiendes, dem kein anderes Sein als das in seinem eigenen Tun zukommt).

Недоступность знанию (Nichtwißbarkeit) движущего в абсолютном сознании истока означает: я возникаю, но не могу обратиться вспять; я происхожу, но не могу вступить на почву (ich entspringe, aber kann mich nicht umwenden; ich komme her, aber kann den Grund

nicht betreten). Если я не могу знать ни его бытия, ни его небытия, то все же как возможная экзистенция, стоящая в отношении к самой себе и к другой экзистенции, могу чувствовать (spüren) его. Его небытие ощутимо во мне самом по той пустоте, в которой я хочу бежать от свободы и цепляться за объективности; ощутимо в другом, если у меня не оказывается возможности обратить к нему слово, и он словно ускользает от меня, как будто бы его самого вовсе не было, если я, как самость, пытаюсь установить отношение с ним как самостью, и снова и снова оказываюсь принужден сделать его для себя объектом (wenn die Ansprechbarkeit ausbleibt, er mir gleichsam entrinnt, als ob er gar nicht selber da wäre, wenn ich als ich selbst die beziehung mit ihm selbst suche und immer wieder gezwungen bin, ihn zum Objekt zu machen.) То, что присутствует как абсолютное сознание в удавшейся коммуникации с другим, но никогда не становится в ней осязаемо как некое передо-мной, то в просветляющем слове о нем в то же время и скрывается.

Тем не менее, философствуя, я не довольствуюсь молчанием.

3. Достоверность бытия в абсолютном сознании и в философствовании. – Если в философствовании, несмотря на невозможность знания и несмотря на обусловленную этим же неверность всякой формы высказывания, всегда все-таки ищут достоверности бытия, то ищут ее вследствие незавершенности всякой экзистенции. Экзистенция, исполненная для ясного осуществления, не стала бы философствовать; побуждение к философствованию возникает из напряжения между абсолютным сознанием и сознанием себя как простого существования, между истиной, которая должна *стать*, однако *не есть*, и наличной убедительной правильностью.

Изначальная достоверность бытия экзистенции желает удостовериться, потому что экзистенция в существовании, овладевая им и уже в этом самом отрываясь от него, остается колеблющейся и двусмысленной. Эта достоверность не уверена в самой себе, если себя не мыслит. Кажется, будто достоверность ускользает от нее.

В философствовании сознание бытия становится ясной конструкцией. Бытие или мыслят как *абсолютное бытие* трансценденции и развивают все, что есть, из этого бытия, в котором оно в то же время остается снято; само бытие кажется при этом предметом мысли. Или же бытие конструируют как существование из сознания вообще, в котором должно встречаться нам как предмет все, что только может обладать бытием для нас; оно становится доступно нам в формах своего эмпирического явления в ориентировании в мире, на пути проницательного исследования. В обеих этих взаимно вызывающих друг друга к жизни формах философского мышления я знаю о бытии, за которым извне наблюдаю (wird vom Sein, dem ich zusehe, gewußt). Я взошел в это знание (in dieses Wissen

hineingekommen), правда, лишь по форме своего бытия субъектом, но не в качестве этой определенной историчной действительности, которая есмь я сам, – и знание это как *онтологическое сознание* есть не конец философии, но закрепляющая артикуляция ее начала, от которого она отталкивается, отправляясь в свой путь.

Из онтологического сознания философствование возвращается обратно к удостоверению в бытии, которое верифицирует себя как действительность просветляющего себя присутствия этого историчного самобытия. Онтологическое сознание при этом сохраняется: если оно мнило уловить абсолютное бытие, то – как возможность чтения шифрописи, – если же оно обращалось к существованию, то – как безграничная воля к знанию о всяком мировом бытии в его всякий раз особенной определенности. Но подлинно философское сознание делает и то, и другое своей средой, в качестве которой они утрачивают прочность окончательного знания о бытии. Ибо удостоверение изначальной достоверности бытия экзистенции не может удовольствоваться объективностями абсолютного бытия трансценденции и мирового бытия. Поскольку эта достоверность бытия может быть истинной не как одно только знание о бытии, но только в единстве с конкретной историчной действительностью самобытия, – не как знание, но как знание, которое есть и действие (ein Wissen, das ein Tun ist), – *высказывающее* философствование должно иметь такую форму, в которой оно снимает все прочное и устойчивое, лишь обращается к возможной экзистенции, лишь взывает к бытию трансценденции (muß das aussagende Philosophieren die Form haben, das Feste aufzuheben, mögliche Existenz nur anzusprechen, das Sein der Transzendenz nur zu rufen); оно должно сохранить за собою ту *позволяющую форму* (ermöglichende Form), в которой заключена как ступень или как артикуляция всякая осуществленная сущность. Экзистенциальная достоверность бытия, которая хотела бы удостовериться в себе посредством мышления, сама есть уже изначально философское дело (ein philosophisches Tun), есть мышление, которое в философствовании мыслит вслед себе и вперед себя самого (nachdenkt und vordenkt), чтобы оно могло быть еще решительнее в своей действительности.

Сделать *абсолютное сознание*, – эту достоверность бытия, которая, в силу присущего ей напряжения к недостоверному, бывает истоком всякого философствования, – *темой* философствования, вместо того чтобы только философствовать из этого сознания, кажется подобным срыву, в котором нет больше ничего. Кажется, как будто бы я все-таки хотел обернуться и взглянуть туда, куда не проникает никакой взгляд, – как будто бы все-таки здесь хотели вступить на ту основу, из которой я прихожу, если подлинно бываю сам собою. Абсолютное сознание, не мыслимое предметно, неисследимое как существование, непредставимое как переживание, есть как бы ничто.

Однако так же как сознание вообще есть условие всякой предметности в мире, так абсолютное сознание есть отсвет истока для постижения того или другого существования в мире в его необъективной историчной глубине, для безусловных поступков экзистенции, для откровения (Offenbarwerden) трансценденции. Это – сознание моей сущности. Если просветление экзистенции есть для нас ось философствования (Achse des Philosophierens), то абсолютное сознание ловит сокровенную глубину самой экзистенции (trifft das absolute Bewußtsein das Innerste der Existenz selbst).

Следует попытаться найти стрелки, которые укажут на этот исток. Парадокс философствования в сказанном и несказанном (im Sagen und Nichtsagen), в круге и в исчезновении подразумеваемого, служит выражением неисполнимости самой задачи.

Мы представляем здесь образ абсолютного сознания в три хода: в его *движении из истока*, – как незнание, головокружение, страх, совесть; в его *исполнении*, – как любовь, вера, фантазия; в его *обеспечении в существовании*, – как ирония, игра, стыд, хладнокровие.

Движение в истоке

Поскольку я не могу знать абсолютное сознание как эмпирическое существование и поскольку оно вообще ни в каком знании о нем не становится для меня обладанием (Besitz), то оно может существовать только в *достижении себя* (Sicherringen). Абсолютное сознание, владеющее собой только в движении, осуществляется поэтому со знанием *опасности*: обрести себя или потерять, стать собой – или исчезнуть.

Эти движения можно обсуждать, однако не как правила, согласно которым их можно было бы осуществлять. Ибо, будучи в каждом случае историчными в своем истинном содержании, они пребывают совершенно по ту сторону всякой передаваемости и технического руководства, они не могут быть в тождественном виде повторены другими. Но в их мыслимости индивид может, преобразуя это мыслимое, согласоваться со своим собственным истоком.

Это движение позволяет из отрицательного, силою самого отрицательного как возможности, явиться положительному: в *незнании*, в *приступе головокружения* (Schwindligwerden), в *страхе*; из погружения на дно, именно через сам опыт такового, оно увлекает меня к восхождению. В противоположность возникающему в этом движении, оно придает полноту звучания различающему масштабу и требованию решения в *совести*.

1. Незнание. – *а) Незнание как поворотный пункт в истоке.* Незнание только как отрицательное высказывание само было бы ничтожно. Оно есть движение абсолютного сознания не как всеобщее знание о моем незнании, еще прежде чем я буду знать, но как

приобретенное незнание, приходящее к себе в снятии того или иного предметного знания. Оно существует не как пустое отрицание знания прежде попытки знать, не как воздержание для того, чтобы устраниться от всякой определенной действительности; но в каждом случае оно бывает содержательно благодаря той мере знания, в которой находит себя как незнание. Поскольку незнание, высказанное в простоте, есть ничто, то и дело повторяющиеся обороты речи: «этого нельзя познать, нельзя постичь в понятиях, нельзя высказать», – пусты, поскольку дело ограничивается только ими. Поскольку они получают вес только во взаимосвязи со знанием, которое было преодолено в них, становясь незнанием, незнание обладает содержанием только как специфическое, порожденное на содержательном пути незнание. Только незнание, приобретенное на основе самого всеобъемлющего знания, есть настоящее незнание.

Но приобретенное незнание не есть покоящийся пункт, но есть *поворотный пункт* в движении, из которого при самом его достижении сразу же происходит возврат. В нем невозможно оставаться, но он влечет к *знанию* и к *достоверности*, которые именно из него получают исток своего движения.

Поэтому оказывается недостаточно после многих неудачных попыток воли к знанию в конце концов оставить эти попытки и знать только то, что я не знаю. Это незнание осталось бы без всякого отношения к знанию, неподвижным и недвижущим. Оно ничего не могло бы поделать с собою, потому что оно есть только прекращение. Нужно также и действительно знать то, что мы можем знать, чтобы достичь истинного незнания. Это истинное незнание не разрушает определенного знания, но преодолевает его, переходя его границу, потому что оно не дает удовлетворения. Оно не есть тогда безразличное незнание, оставленное познающим пребывать на границе, и не пустое незнание, избранное отрекающимся как остаток его бытия, но подвижное незнание, которое в то же время влечет нас назад.

Это незнание не есть также незнание неуверенности применительно к конечным вещам, которое может быть снято при помощи определенного знания; но это – неотменимое незнание, которое переживается нами опытом тем решительнее, чем более ясным становится наше подлинное знание. Это – глубина, в которую не вступают иначе как только в поворотном пункте движения, находящем исполнение отнюдь не в этом пункте, но только в том, куда оно возвращается.

б) Воля к знанию в незнании. – Если глубина абсолютного сознания как незнания не достигается путем отречения, потому что я ведь, мол, все-таки не могу знать, то достигается она, скорее, именно через волю к знанию, лишь с тем большей силой стремящуюся вперед, как только достигает поворотного пункта. Я не могу

перестать желать знания даже там, где я уже не могу знать, я в самом незнании еще хотел бы знать, и выношу незнание, только если иду вперед, подгоняемый изначальной волей к знанию.

Пафос воли к знанию в ориентировании в мире состоит в критическом ограничении смысла знания и его возможностей. Воля к знанию вообще не имеет границ; она переходит любую границу; она не хочет терпеть неудач, но принуждена терпеть неудачи.

Мужество истины (Mut zur Wahrheit) заключается поэтому не в слепоте утверждения некоторого знания о бытии в себе. Оно заключается, скорее, в открытости неограниченной воли к знанию, которая видит, как сама необходимо терпит неудачу. Эта воля к знанию не может утомиться ни в каком незнании. Она ослабевает, превращаясь в «не хочу больше знать», только если ослабевает и сама экзистенция. Поэтому незнание как движение экзистенции не вносит неуверенности в изучение возможного для меня знаемого, но только обостряет во мне всякий решительный способ знания.

в) Достоверность в незнании. – Абсолютная совесть становится достоверностью в незнании не как знание о чем-то, но как решительность своего собственного внутреннего делания и внешней деятельности.

Эта достоверность возгорается от присущего воле к знанию незнания, если в суверенную волю к знанию привходит новая страсть – стремление достичь незнания, в котором вместо возможности возврата к знанию воздействует исток экзистенциальной достоверности (zu dem Nichtwissen zu gelangen, an dem, statt der Möglichkeit der Rückkehr zum Wissen, ursprung existentieller Gewißheit wirksam ist). Это страсть, в которой невозможность знать бытие (das Nichtwissenkönnen des Seins) уже не просто терпят, но свободно принимают как цену за достоверность подлинного самобытия в отнесенности к своей трансценденции. Я и здесь принимаю незнание не ради его самого, поскольку в нем, как в пустоте, я мог бы только пойти ко дну, но потому что это есть дарованная мне ситуация поворота, в которой я должен находить себя, несмотря на незнание и вопреки ему.

В этом незнании я удостоверяюсь в себе самом, если остается недоступным ни для какого обоснования то, что я люблю и верю, что в пограничных ситуациях я все же могу жить, и что там, где уже невозможно мышление, становится ощутимо бытие трансценденции. Как знание в мире терпит крах от непроницаемого сопротивления другого, мыслимого мною по ту сторону всего мною мыслимого, словно бы посредством не-мышления, как материя, так и всегда, пока я мыслю, я безмолвно мыслю при этом немыслимое, божество как недоступное пониманию, скрывающееся от меня как в самом ясном свете, так и в самой темной основе (Wie das Wissen in der Welt scheitert an dem undurchdringlichen Widerstand des Andern, das ich jenseits des von mir Gedachten als Materie gleichsam durch Nicht-

denken denke, so denke ich überall, solange ich denke, schweigend das Undenkbare, die Gottheit, als das Unverstehbare, das sowohl im hellsten Licht wie im dunkelsten Grunde sich mir verbirgt).

В незнании экзистенция как свобода отсылается к самой себе. Если бы абсолютное знание имелось налицо в предметно-фиксированной форме, будь то как положение для познавания или как цель для деятельности, то абсолютное сознание экзистенции было бы уничтожено; и оставалось бы только сознание вообще, в которое вступало бы – отныне объективное – абсолютное, и существование превратилось бы в театр марионеток, где кукол дергают за нити эти самые объективности.

Поскольку экзистенция еще только должна исполнить своей достоверностью то незнание, на котором она узнает опытом себя самое, знание незнания хотя и есть всеобщая формула для выражения абсолютного сознания, однако же это сознание как действительная достоверность незнания исторично и незаменимо. То, что действительность как достоверность сознания и как его незнание каждый раз вызывают друг друга к жизни в конкретной неповторимости, – это исконный факт, без которого выражающая это философская мысль остается лишь бессодержательной игрой.

2. Головокружение и ужас. – В поворотном пункте незнания движение обращается вспять через подвергающую все сомнению неизвестность (Ungewißheit). Проход сознания через этот поворотный пункт можно охарактеризовать психическими явлениями. Чувственное состояние приступа голвокружения и состояние ужаса – это аллегория движения абсолютного сознания, которое, прикасаясь к истоку в исчезновении всего, вновь всплывает из истока (des absoluten Bewußtseins, das im Vergehen von allem den Ursprung berührend aus ihm emportaucht). В головокружении я теряю объективную опору, я падаю; в ужасе я отшатываюсь от чего-то такого, за что потом сам могу все-таки приняться. Как движение к безусловному, я испытываю головокружение в мышлении о пограничных ситуациях и содрогаюсь в ужасе перед тем решением, которое перед лицом этих пограничных ситуаций мне самому предстоит принять активным избранием.

Головокружение как *вращательное движение*, не двигающееся с места и, однако, лишающее нас устойчивости положения, – это аллегория теоретических мыслей метафизики, в которых я трансцендирую все мыслимое. В приступе головокружения делается ощутимой отрицательно – феноменальность (Erscheinungshaftigkeit) существования, а положительно – достоверность бытия трансценденции. Головокружение во всяком случае есть разрушение объективности; там, где оно наступает, знание прекращается. Поэтому при допущении, что все в принципе доступно объективному знанию, головокружение само становится аргументом: где оно наступает, там, видимо, мыслили неверно. Если же, однако, мысли-

мость есть только форма явления как существование, тогда головокружение, напротив, становится возможным истоком для вступления в глубину бытия (möglicher Ursprung für den Eintritt in die Tiefe des Seins).

Поэтому приступ головокружения – это один из истоков философствования (Daher ist das Schwindligwerden ein Ursprung des Philosophierens). Правда, головокружение, в котором все просто в кружении вихря вновь погружается в хаос, есть только ничто. Оно становится философским как вдумчивое кружение головы при мышлении, в котором мне хотя и кажется, что все кружится колесом, но это кружение остается словно бы в моих руках, так что благодаря головокружению я понимаю в самом непонимании (so daß ich durch den Schwindel im Nichtverstehen verstehe). Правда, в нем я подошел к границе, на которой человек желает невозможного – желает перескочить через свою собственную тень, – но в движении мне стало видно то, что раскрывается для меня только в нем и без него раскрыться не может, и что теперь в возвратном движении направляет определенное философское мышление.

Головокружение *над крутым обрывом в бездну*, когда меня тянет броситься вниз и я в ужасе отшатываюсь от края, – это аллегория воли к разрушению, встречающейся нам в движении абсолютного сознания, когда как бы искушающий голос говорит: все нужно разрушить (alles muß ruiniert werden). В этом разрушении воздействует на нас притягательность темноты, стремления утонуть в ней, в воле к разрушению – бесцельный риск не от избытка сил, но от отчаяния. Конечный порядок существования в безосновной и потому поверхностной регуляции жизни так же противоположен этой воле, как и подлинный энтузиазм верующей любви. Содрогающийся от ужаса в головокружении порыв движется между этими возможностями, только бы прочь от иллюзий поверхности, только бы ближе к истинному бытию или истинному ничто; тогда он внезапно оказывается поставленным перед выбором и решением. Если первому опыту стала зримой возможность, то во втором совершится знающее избрание: или экзистенция, удостоверившись в некоем бытии, возвратится к себе, или же начнется бегство в умножающейся вине, и это бегство знает лишь один конец – ничто (Wenn einem ersten Erfahren die Möglichkeit sichtbar geworden ist, wird im zweiten wissend gewählt: entweder kehrt Existenz zu sich zurück, eines Seins gewiß, oder es beginnt die Flucht in sich mehrender Schuld, die ein Ende nur in Nichts kennt).

Еще в самом падении головокружения возможно обратиться к бытию. Сознание того, что это необратимо, хотя и может быть выражением нежелания; в таком случае фатализм окончательности стал пассивностью неотрывающегося от себя пустого делания. Но то, что и в самом деле чего-то невозможно вернуть назад, потому что оно означает вечное решение, – это – мерило бытия во време-

ни, в силу которого это бытие влечется в свою глубину. Самая крайность возможности перед лицом бездны становится истоком действительности экзистирования в непостижимом возвращении к самому себе (Zusichselberkommen).

3. Страх. – Движение содрогания в головокружении и ужасе становится в страхе поворотным пунктом как сознание возможности быть уничтоженным (Bewußtsein des Vertilgtwerdenkönnens). Страх есть приступ головокружения и ужас свободы, стоящей перед выбором. Только через страх, в преодолении страха можно достичь решительности абсолютного сознания.

В отношении к *существованию* всякий страх возникает из стоящего за ним страха смерти. Избавление от страха смерти разрушило бы и всякий другой страх. Слепой страх животного и зрячий страх мыслящего человека необходимо принадлежат к составу существования, потому что существование желает сохранить себя. В ответ на угрозы оно заботится о себе, инстинктивно или с предусмотрительностью и расчетом на то, как уменьшить эти угрозы. Даже нечто малое еще может быть предметом страха, поскольку оно указывает на возможную надвигающуюся действительность угрожающего характера или даже только напоминает нам о ней; и страх остается беспредметным как всепроникающее сознание гибнущей конечности (alles durchdringende Bewußtsein der versinkenden Endlichkeit).

Чем полнее мое здоровье, тем с большей вероятностью я живу в *наивном бесстрашии* (Angstlosigkeit), однако во всецелой зависимости от этой своей витальности. Это не преодоление страха, а забвение о нем, и он сразу же дает о себе знать при болезни, при умножении возможностей угрозы, при безработице, при удалении моих витальных привычек. Без страха остается необходимая как условие самого существования деятельность заботливости (Vorsorge); слишком сильный страх, опять-таки, препятствует ей. Забота о сохранении жизни в предвосхищающих расчетах мысли уменьшают страх за существование; мы хотели бы получить объективную безопасность. Но как бы ни было осмысленно стремление к такой безопасности, достичь ее, тем не менее, невозможно. Заботящийся труд обо всякого рода гарантиях бывает подлинным только в соединении со знанием о недостоверности на той или иной границе. Напротив, нежелание активно стремиться к возможным гарантиям – это неистинная пассивность (Umgekehrt ist es unwahrhaftige Passivität, die möglichen Sicherheiten nicht aktiv zu erstreben). Но пребывать в витании между заботливостью и знанием о ненадежности возможно только при преодолении страха, растущего из другого корня:

От *страха за существование* сущностно отличен *экзистенциальный страх* перед возможностью ничто. Я стою перед бездной, не только потому что скоро вовсе перестану существовать, но по-

тому что в подлинном смысле вовсе не существую. Я более не забочусь о своем существовании, не испытываю более чувственного страха смерти, но уничтожающий страх виновно потерять себя самого (die vernichtende Angst, schuldig mich selbst zu verlieren). Я осознаю пустоту бытия и пустоту моего бытия. Витальное отчаяние в ситуации, когда я должен умереть, – это только аллегория экзистенциального отчаяния в ситуации отсутствия достоверности моего самобытия. Я не знаю, чего мне желать, потому что я хотел бы избрать все возможности, не хотел бы упустить ни одной из них, и все же ни об одной из них не знаю, решает ли она дело для меня. Я уже не могу совершать выбора, но пассивно предаюсь на волю становления событий. В сознании своего экзистенциального небытия я спасаюсь бегством от этого сознания в слепое делание произвольного, просто как функцию (Betrieb).

Страх за подлинное бытие как экзистенцию не знает заботливой предусмотрительности и расчета и не знает внешней угрозы. Здесь нужно видеть возможность небытия, хотя и не может быть никакой заботливой техники для ее уменьшения. Только в самостановлении через историчную коммуникацию от экзистенции к экзистенции просветляет себя абсолютное сознание, из которого становится возможно и это витание в конечном существовании как позиция покоя (Schweben im endlichen Dasein als Haltung der Ruhe).

Автоматический процесс никогда не выведет меня из страха.

Страх за существование невозможно было преодолеть при помощи объективной безопасности; никакую заботу нельзя опровергнуть рационально убедительными доводами; любое бедствие всегда остается возможным, а самое страшное для существования, в конце концов, – достоверно предстоящим. Меланхолия отчаяния, в своей направленности на возможности страха всегда бывает права. Преодолевают ее, только релятивируя во владении способами знания из достоверности бытия, которая может возникнуть в экзистенциальном страхе. Тогда для меня возможно хладнокровие, не отменяющее страха, но властвующее над ним.

Экзистенциальный страх еще менее возможно преодолеть при помощи объективной безопасности. Правда, этой безопасности растерянно ищут в объективных гарантиях земных авторитетов. Однако тому, кто побывал однажды в свободе с собою самим, эти авторитеты могут дать только судорожную безопасность (krampfhafte Sicherheit). Скорее, абсолютное сознание непрестанно должно изначально повторять себя само, и оно остается зависимым в своем удостоверении от фактического страха. Поэтому преодоление не означает отмены. Возможно прямо-таки желать страха из состояния пустого безразличия, с тем чтобы вновь прийти к себе самому. Мужество страшиться и мужество преодолевать страх составляет условие для истинного вопрошания о подлинном бытии и для побуждения к безусловному. То, что может быть уничтожени-

ем для нас, есть в то же время путь к экзистенции. Нет свободы там, где нет угрозы возможного отчаяния (Der Mut zur Angst und ihrer Überwindung ist Bedingung für das echte Fragen nach dem eigentlichen Sein und für den Antrieb zum Unbedingten. Was Vernichtung sein kann, ist zugleich der Weg zur Existenz. Ohne die Drohung möglicher Verzweiflung ist keine Freiheit).

В пограничной ситуации страх может остаться как *уничтожающее* головокружение. Никакой рациональный довод не может подвигнуть индивида, если он без веры пребывает в отчаянии. Даже и его отрицательная вера, если он чувствует себя виноватым за свое безверие, не вынудит в нем веры. Для человека, изолирующегося от собственного истока, исполнение остается недоступно; кажется, будто его добрая воля не в силах ничего произвести. Вместо того чтобы совершать движение через поворотный пункт, человеку вменяется в обязанность выносить страшную пустоту, расторжение которой представляется ему невозможным, пока не достанется ему на долю, словно дар.

Преодоление страха в абсолютном сознании – это необъективный, но переживаемый в глубине души критерий философской жизни. Тот, кто из собственного истока ищет пути к абсолютному сознанию, без объективных гарантий против страха, тот живет *философски*, и сообщения рациональных просветлений с этого пути суть для него *философия*. Тот, кому достоверны объективные гарантии, живет *религиозно*; рациональные просветления с этого пути суть для него богословие. (Wer den Weg zum absoluten Bewußtsein aus eigenem Usrprung sucht, ohne objektive Garantien gegen die Angst, lebt *philosophisch*, und die Mitteilungen rationaler Erhellungen von diesem Wege sind ihm die Philosophie. Wem objektive Garantien gewiß sind, lebt *religiös*; die rationalen Erhellungen von diesem Wege her sind ihm Theologie). И в том, и в другом индивид как душа ведет борьбу за бытие в отсвете своего абсолютного сознания, которое он должен обрести в движениях из поворотного пункта.

4. Совесть. – Если незнание есть поворотный пункт, из которого воздействует на нас исток всякой возможности, если головокружение и ужас понуждают к движению, если страх как сознание возможности быть уничтоженным в смешавшейся свободе (das bewußtsein möglichen Vertilgtwerdenkönnens in verwirrter Freiheit) изводит из себя мою самость как дарованную мне же, то совесть есть голос в поворотном пункте, требующий от меня *различать* и *решать* в этом движении (die Stimme am Wendepunkt, die in der Bewegung zu *unterscheiden* und zu *entscheiden* fordert).

а) Движение через совесть. – В совести со мною говорит некий голос, который есмь *я сам*. Этот голос не просто присутствует во всякое мгновение; мне должно быть возможно слышать, чтобы воспринять его негромкую побудку; мне должно быть возможно ожидать в неопределенности, если этот голос молчит; а потом его тре-

бование может вновь неотклонимо предстать мне; я слышу его вполне громко и стараюсь заглушить его, если желаю поступить вопреки ему. Это – моя коммуникация со мною самим, как бы в расколотости моего бытия. Обращение истока моей самости к моему эмпирическому существованию. Никто не призывает меня; я сам говорю с собою. Я могу убежать от себя, а могу остаться верным себе (zu mir halten). Но эта самость, которая я подлинно есмь потому, что могу быть ею, еще не предстоит действительно (ist nicht schon da), но говорит из истока, чтобы направлять меня в движении; она молчит, если я двигаюсь верно (in der rechten Bewegung bin) или если я совершенно потерял себя.

В совести я *отстранен* от себя (Im Gewissen habe ich *Distanz* zu mir). Я не отдан во власть себе как существованию, которое дано и только разыгрывается. Я вмешиваюсь в себя самого и, насколько это в моих силах, порождаю в существовании то, что я есмь. Между моим существованием и моим еще не раскрытым подлинным самобытием вступает совесть как действительность, исходя из которой я должен признавать или отвергать то, что будет отныне для меня бытием.

Совесть – это то *требующее* (das Fordernde), что позволяет в восхождении приступать к бытию с сознанием истины. Это – то *возбраняющее*, что встает у меня на пути, когда я могу утратить бытие. Все то, чего я не вправе делать, истинно все же только благодаря тому, что я делаю положительно. Совесть, говорящая «нет», в силу которой я воспрещаю себе, есть рука положительной совести. Но в возбраняющей позиции совесть ощутительнее для нас, поскольку здесь она в раздоре со мною, тогда как в качестве положительной совести она делается одним со мною. Поэтому совесть как голос совести в удерживаемом раздвоении есть существенным образом именно «нет». Демонион Сократа мог только отговаривать его от поступков[1]. Даже положительные поступки, совершаемые мною в силу обращенного ко мне как бы извне требования совести, остаются пустыми до тех пор, пока в них не исполнится абсолютное сознание достигшего единства с собою самобытия; они сохраняют до того характер отрицательности. Если, однако, голос совести, пришедший в единство со мною в существовании, уже не находит более нужным что-то говорить, но молчит, потому что я есмь моя

[1] Сократ у Платона говорит: «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался сделать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает» (*Платон.* Феаг 128d // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 122). Сравни также: «Мне бывает какое-то чудесное божественное знамение... какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет» (*Платон.* Апология Сократа // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 85). – *Прим. пер.*

самость, – то свобода есть здесь необходимость, а воление есть долженствование (Wenn jedoch die Stimme des Gewissens, eins mit mir im Dasein geworden, nicht mehr zu sprechen braucht, sondern schweigt, weil ich ich selbst bin, ist die Freiheit Notwendigkeit, das Wollen Müssen).

б) Мерка совести. – Совесть требует *различать* между добром и злом. Но она есть лишь инстанция, а не порождающий исток. Ее мерка поэтому содержательна только исходя из абсолютного сознания, из любви и веры; но как различающая инстанция эта мерка может быть высказана формально:

То, что я делаю, обязано быть таким, чтобы я *мог желать мира вообще* таким, в каком это *должно было бы* происходить повсюду. В совести мне показывает себя бытие, которому как сущему всеобщим образом я раз навсегда могу сказать «да». (Was ich tue, soll so sein, daß ich *wollen kann*, die *Welt überhaupt* sei so, daß es überall geschehen *müsse*. Im Gewissen zeigt sich mir das Sein, zu dem ich als allgemein seiendem für immer ja sagen kann).

Поскольку в совести, взирая на такой мир вообще, я хотя и отвлекаюсь от своей историчной данности, на мгновение подвергая ее сомнению, но все же могу произвести не мир вообще, а только собственное бытие в историчном мире, то вопрос совести к самой себе гласит: насколько она желает осуществлять из безначальной свободы, а насколько из *исторично обязывающей себя свободы*. Меркой для решения совести становится *содержание историчной основы* в принятии на себя.

В безвременном идеале, ограничиваемом и определяемом в овремененной историчности, меркой совести служит то, что я желаю вечно быть тем, что я есмь в своем делании (daß ich das, was ich in meinem Tun bin, ewig sein will); все равно – высказываю ли я эту мерку как готовность к повторению в вечном возвращении; или же я согласен принять на себя долю ответственности за все возможные последствия; или же, наконец, в этом делании как явлении я читаю выражение открывающегося в нем подлинного бытия.

в) *Решительность в силу совести.* – Я не могу оставаться в непосредственности своего существования и поведения. Если совесть привела меня к *различению*, то она требует от меня решиться: не просто существовать таким, каков я есть, но избрать то, в качестве чего я желаю быть (nicht da zu sein, wie ich einmal bin, sondern zu ergreifen, als was ich sein will). Из возможности многого я возникаю в *решимости* (Entschluß) как самость.

Решимость есть *ответ на призыв совести* в светлости различающего мышления (Entschluß ist die *Antwort auf das Gewissen* in der Helligkeit des unterscheidenden Denkens). Она есть не правильное решение партикулярной проблемы практической растерянности для сознания вообще, но экзистенциальное решение, как абсолютное сознание. Всего лишь *конечная решимость* на основе всесторонне-

го размышления и всех имеющихся сведений принимает решение о том, что вероятно правильно, и успех этого решения показывает, было ли оно правильным; оно условно и не есть ответ самобытия на зов его совести. *Экзистенциальная* же *решимость* как подлинный ответ совести избирает безусловно, любой ценой избирая при этом себя (wählt unbedingt im Sichergreifen um jeden Preis); успех как случайный исход последствий в удаче или неудаче в мире не служит доказательством ни за, ни против. Однако и экзистенциальная решимость существует не непосредственно, как чувство и побуждение, но есть лишь выдержавшая проверку бесконечной рефлексии, но в конечном счете безосновная непосредственность, которая безгранично использует для своего осуществления всякое знание, мышление, опыт.

Решимость есть *зрелость* как действительность после сугубо возможного, однако такая зрелость, которая есть не завершение, но начало движения, в качестве которого она проявляется во времени. Доказательный успех есть уже не случайный исход счастливых обстоятельств, но верность, которая проходит испытание делом как крепкая приверженность решимости, происхождению и решению во всех ситуациях существования. Это движение есть энтузиазм, который все еще продолжает находить и подобен вечной юности решимости; она есть страсть, желающая также и осуществить то, что возможно.

Я и моя решимость – не две разные вещи; как лишенное решимости существо, я разорван в самом своем абсолютном сознании. Но если я решился, то только *весь* я. Мгновение решимости, как решение есть зачаток, разворачивающийся затем как целая жизнь, есть самобытие в его целом, каким оно, подтверждая себя, повторяется в последовательности своих историчных обликов.

В решимости есть неистребимость как упорство во всех переменах ее явления. Но эта *сила решительности* существует не просто как витальная сила и беззаботная храбрость, как говорят обыкновенно, например, о «решительных людях»; но, из волевого решения она есть сохраняющаяся при всей мягкости слушания и реагирования решительность сокровеннейшего самобытия, которое может рискнуть всем.

г) Ступени совести. – Формы образованности этической истины, которые исторически принимала совесть и которые позволяют ей принимать решения согласно всеобщим правилам, имеют, однако, свой источник и основание проверяемости всегда лишь в изначальной совести, которая перед лицом границ выносит свое решение исторично, не признавая над собою ничьего приговора и лишь сама изрекая истину. Совесть неосязаема (ungreifbar), но там, где она сохраняется в чистоте и без маскировки, ее приговор не ведает ошибок.

У совести есть ступени ее явления. Хотя она бывает безусловной и изначальной только там, где стоит у границы, во временном

существовании ей нужны закрепы (Verfestigungen), нисходящие даже вплоть до правил подобающего, но которые она допускает лишь до тех пор, пока они не противоречат ей в ее истоке. Но я не могу успокоиться ни в одной из этих форм. Совесть не удовлетворяется ни абсолютным велением извне, ни всеобщим законом, который может быть усмотрен в сознании вообще; ни непосредственным чувством на одно мгновение, ни произволом, говорящим «я так хочу (ich will nun einmal so)»; ни сознанием целостности моего эмпирического существа, но требованием объективной ситуации для достижения известной цели существования. Все это существует как относительные формы, в которые совесть переводит себя как в существование.

Совесть убаюкивают всякого рода объективностями, конвенциями и нравственными законами, учреждениями и порядками общества. Масса не допускает совести, всякий объективный порядок, объявляющий себя безусловным, отвергает ее. Утверждающаяся на самой себе совесть обречена поэтому, скорее всего, – там, где она дает о себе знать другим, – сделаться для них ненавистной. Толпа признает ее только как общую совесть, т.е. не признает совсем. Поэтому подлинно изначальная совесть не должна показываться в мире, а должна скорее молчанием оберегать себя в то же время от ложных притязаний, к которым она может соблазнить человека. Ибо действия в мире должны оправдывать себя имеющими здесь силу аргументами. Апелляция к совести была бы здесь столь же ничтожна, как апелляция к чувству. В качестве оправдания она есть только разрыв ищущих соглашения переговоров. Ссылка на свою совесть имеет здесь смысл как выражение вызова к безусловной борьбе. Открытой и потому не объективно зафиксированной инстанцией совесть бывает только в экзистенциальной коммуникации от индивида к индивиду, в которой она высказывается сполна и ставит под сомнение, чтобы прийти к своей истине вместе с другим.

д) Спокойная совесть. – Спокойная совесть возможна как исток и как мгновение, но без иллюзий невозможна как налично пребывающее (Bestand). Ибо совесть, поскольку она постигает себя в чистоте только у границ, нельзя ввести в заблуждение относительно вины. Спокойная совесть в партикулярных вопросах есть рационалистический самообман (rationalistische Selbsttäuschung), который довольствуется тем, чтобы в каждом случае исполнить то, что представляется рассудку правильным; при этом все смутное, но действительное игнорируется. Спокойная совесть в целом невозможна, поскольку целое никогда не предстает нам в чистом виде. Проистекающая из совести деятельность не преодолевает вины; скорее, эта вина как некий пребывающий непорядок (ein bleibendes Nichtstimmen) в явлении бытия есть вечно беспокойное жало совести (der nie aufhörende Stachel des Gewissens).

е) Голос совести и голос Божий. – Даже если в своей совести я предстою трансценденции (angesichts der Transzendenz stehe), то предстою все же так, что не слышу ее и не могу повиноваться ей, как голосу из иного мира. Голос совести не есть голос Божий. В слове совести слышим как раз молчание божества. Божество остается здесь, как и повсюду, потаенным (Im Sprechen des Gewissens ist grade das Schweigen der Gottheit. Sie bleibt hier wie überall verborgen). В совести я вижу для себя указание на трансценденцию, но остаюсь утвержденным на себе самом. Божество не лишает меня свободы, а значит, и ответственности тем, что оно показывается мне само.

Отождествление «голоса совести» с «голосом Божиим» запутывает для меня и меня самого, и божество, если оно приводит меня на такую позицию, как если бы Бог, противопоставляя мне себя как некое Ты, обращал ко мне слово. В таком случае самокоммуникация совести объективно оформлялась бы как мнимо непосредственная коммуникация с Богом.

А это впоследствии отменило бы, прежде всего, фактическую коммуникацию от экзистенции к экзистенции. Как может, – для того, кто напрямую общается с Богом, – иметь еще абсолютное значение другой человеческий индивид! Бог как Ты, с которым я состою в общении (Verkehr), становится средством самозамыкания закрытой нетерпимости к чужой совести. Всякое отношение к Богу, которое не осуществляется сразу же как экзистенциальная коммуникация, благодаря которой это отношение только и может быть истинным, – не только сомнительно само по себе, но оно есть предательство экзистенции.

Но это значит, что с отождествлением голоса совести и голоса Божия для меня утрачивается и сама совесть, и божество. Божество было бы скована в совести, как в тесноте; а совесть уже не была бы той свободной исконностью, которая находит себя лишь в движении.

Наконец, совесть в ее историчном облике всегда есть совесть человека. Совесть противостоит совести; единой универсальной совести не существует. Так что же, значит, Бог стоит против Бога, когда истина совести одного человека борется против истины совести другого? Было бы саморазрушительным высокомерием притязать на обладание божеством только для себя одного и не соглашаться признавать его же для другого.

Если Бог не является объективной действительностью в мире, не показывает себя, и если даже в совести он не говорит с нами сам, то он мог бы все-таки косвенно обнаруживать себя в совести, причем решительнее всего там, где совесть становится борьбой с божеством: Я есмь в совести, как самость, у истока моей вновь и вновь подвергающей себя сомнению безусловной воли; благодаря совести я в темноте существования возвращаюсь в пограничных

ситуациях к себе самому; в ней я словно вопрошаю божество, не получая ответа, и либо склоняюсь, доверяя ему, но не понимая, перед действительным, либо же, стоя в вопрошании перед божеством, вступаю в разногласие с действительным. Поэтому в совести бытие-к-Богу (das zu Gott Sein) означает одновременно возможность восстать против Бога по мотивам совести (aus dem Gewissen gegen Gott sich aufzulehnen). Искать Бога в совести есть одновременно возможность, высказываемая в величайшем своенравии ищущего как отрицание Бога.

ж) Совесть и религиозный авторитет. – Из мнимо непосредственной коммуникации с Богом следует претензия на то, чтобы отстаивать услышанное от Бога как значимое для всех и требовать повиновения тому, что было сказано Богом. В самом деле, если бы можно было слышать голос Божий, никто не мог бы противиться ему. Но претензия, выдвигаемая в мире людьми и человеческими институтами, не есть утверждаемый в этих людях и институтах голос Божий. Всякий утвержденный на себе, пусть бедный, но все же свободный и смелый человек должен отвергнуть эту претензию. Его право – в силу своей свободы, которой косвенно, своей потаенностью, требует божество, призывать слушать голос самого Бога, или, если не услышим прямо его голоса, признавать для себя в мире только присутствие экзистенции, движение в коммуникации и этическую действительность, которая в мире никогда не может получить окончательной завершенности как образец для возможного подражания. Поэтому подлинные люди так часто отказывались собирать вокруг себя приверженцев; они хотели свободы вокруг себя и хотели обрести свободу для возможной коммуникации. Претензия человека, который говорил бы нам, как передает традиция об Иисусе: «Я – путь, истина и жизнь»[1], должна была бы окончательно удалить говорящего так от того, чье абсолютное сознание коренится в его совести.

Человек, говорящий так, как говорит Иисус, – если он говорил бы правду, – уже не был бы человек, был бы бесконечно удален от человека, – он был бы – Бог. Его голос был бы непосредственно гласом божества; следовать ему было бы неизбежно. Но к нашей совести обращается слово, в котором Иисус требует различения и решения. Если он говорит: «Не мир пришел Я принести, но – меч»[2], и если он осуществляет собою в мире образ (Gestalt) истины, полагающей себя самое абсолютной, то нам остается только решительно последовать ему (что это означает, – с захватывающей душу наглядностью явлено всем в тех людях, которые в продолжение тысячелетий принимали всерьез мысль о последовании Христу; в его парадоксальности и последовательности этому последованию

[1] Евангелие от Иоанна 14:6. – *Прим. пер.*
[2] Евангелие от Матфея 10:34. – *Прим. пер.*

нужно научиться у Киркегора[1]) – или решительно не следовать ему. Все среднее было бы в действительности более против него, чем самая решительная вражда с ним. Тот, кто живет философски, не оговаривая этому условий в религиозной гарантии, тому приходится всю жизнь внутренне бороться с этой возможностью.

Совесть отступает перед другой силой, если она идет ко дну в *молитвенной жизни*, из которой непосредственно говорит с нами божество. Кромвель всю ночь молился перед принятием тех решений, которые были для него, по совести, невозможны. Он находил в молитве согласие и черпал отсюда достоверность, с которой позволял себе делать то, что было политически необходимо[2]. Кто переживает таким образом в молитве объективное предначертание, должен сделаться для нас сомнителен. Для кого совесть и молитва становятся тождественны в своих результатах, вследствие чего отсюда становится возможно выводить притязания, – того целая бездна отделяет от раскрывающего себя человека, пытающегося

---

[1] О метафизической парадоксальности «ученичества» там, где учителем «ученика» выступает сам Бог, Киркегор обстоятельно говорил в 4 главе («Одновременный ученик») своих «Философских крох» (*Kierkegaard, Sören.* Philosophische Bissen oder ein Bißchen Philosophie (1844) // *Kierkegaard, Sören.* Zur Psychologie der Sünde, der Bekehrung und des Glaubens. Zwei Schriften. Leipzig: Fr. Richter, 1890. S. 219–235). Противопоставляя его популярному и, с другой стороны, внешне-официальному представлению о сущности христианства как следовании Христу, исходящему из почти что гласной посылки, что в христианской стране «мы все христиане» (Kierkegaard, S. Der Augenblick. Jena: Diederichs, 1909. S. 13–26), Киркегор писал, что истинное «христианство Нового Завета покоится на той мысли, что христианином я бываю *в противоречии с другими*, что как христиане мы веруем и любим Бога в противоречии с другими. Следовательно, христианин по смыслу христианства Нового Завета, принимая на себя все напряжения, борьбу, мучение, сопряженные с требованием: умирать для мира, чтобы он умирал для мира, ненавидел себя самого и т.д., в то же время претерпевает в силу противоположности с другими людьми все то, о чем снова и снова говорит Новый Завет: что другие ненавидят, гонят его, что он страдает за это учение и т.д.» (S. 47). Христианин в смысле учения Нового Завета, по Киркегору, стоит «ровно настолько же выше человека, насколько человек выше животного» (S.119); пребывая в самой средине действительности жизни, он радикально отчужден от этой действительности (там же); последовательность и серьезность этой подлинной аскезы в миру есть «чуждый и пришелец» в мире (там же). – *Прим. пер.*

[2] «Обычай Кромвеля молиться – примечательная черта в нем. Все свои великие предприятия он начинал с молитвы. Встречаясь с неясными, по видимости безвыходными трудностями, он и его офицеры обыкновенно собирались вместе и поочередно читали молитвы, часы и дни напролет, пока между ними не являлось некоторое окончательное решение, не показывались некие «врата надежды», как они сами это назвали бы» (*Carlyle Th.* On heroes, hero-worship and the heroic in history. London: Chapman & Hall, 1902. P. 209). – *Прим. пер.*

в безграничной коммуникации в мире прийти к истоку совести, и только на границе этого истока в глубочайшем одиночестве без всяких объективных притязаний предстоять своей трансценденции, которую он называет Богом.

Совесть, таким образом, или сама есть исток, и не имеет более судей над собою, или же она становится обманчивым словом. Если мы обратим внимание того, кто верует в авторитет и, принимая решения, вопрошает этот авторитет наряду со своей совестью, на то, что он ведь не мог бы признавать в себе свободной совести, если бы отдавал первенство авторитету, – то он ответит нам, например, так: здесь выбирать не приходится, и для него-де совесть тоже важнее: ибо, если в душе его говорит голос Божий, он последует этому голосу, а не слову церкви. Это утверждение, которое было бы готовым определением еретика, к тому же и само по себе обманчиво. Если голос совести как таковой уже понимается как голос Божий, то мне позволительно не запутывать Бога в этот вопрос; но если голос Божий есть то самое сверхъестественное предначертание, получаемое через молитву, то в таком случае я, собственно говоря, оставляю в стороне совесть, и тогда оказывается вполне осмысленно, если об истине утверждающих себя как объективные божественных велений будет принимать решение опять-таки объективный институт, церковь. Кто знает голос Божий как непосредственный голос тот уже тем самым исповедует одновременно веру в неоспоримый (unbefragbare) авторитет. Противоречие в собственном смысле здесь невозможно, возможно только, что две объективности, по несчастью, могут противоречить друг другу. В этом разноречии лично услышанный голос в его субъективности непременно будет релятивирован объективным распоряжением церкви, хранящей в себе опыт тысячелетий.

Но непосредственное слышание голоса Божия, который как таковой должен был бы только сокрушить меня, не было бы слышанием голоса совести. От истины некоторого переживания, которое при ретроспективной проверке можно было бы понять просто как галлюцинаторное переживание, я еще вправе отказаться ради другого голоса, требующего от меня повиновения,– но не могу отказываться ради него от истины голоса совести. Скорее, напротив: содержание объективного, непосредственного предписания само подлежит проверке моей совести. Положение, гласящее: мы хотим следовать голосу Божию даже вопреки слову нашей церкви, отнюдь нельзя, таким образом, принимать за выражение свободы самобытной экзистенции; ибо к объективной церкви надлежало бы отнестись с куда большим доверием, чем к подобному субъективному опыту, никакого доверия не заслуживающему. Если мы думаем, что этим положением мы, несмотря на повиновение авторитету, спасаем свободу в нашей совести, то мы заблуждаемся. Совесть, – как раз потому, что не есть голос Божий, – есть подвижный и движущий

исток истины моего бытия, которая может ввести меня в безграничную коммуникацию с ближайшим ко мне, но не может привести к повиновению, разве что в партикулярных и относительных делах и в порядках мира.

Ибо, если бы мы захотели сказать, что по совести отрекаемся от собственной совести, потому что эта наша совесть подчинена обманчивой субъективности, – это был бы только словесный трюк. Истинно лишь то, что в детстве и потом в течение всей жизни мы в обширных сферах жизни следуем авторитетам как формам нашей историчной субстанции; но при всяком конфликте, затрагивающем то, что для меня существенно, именно совесть, а не требование авторитета, оказывается решающе значимой для самобытия. В этой форме признания авторитета сам авторитет, как абсолютно значимый, уже оказывается снятым.

Исполненное абсолютное сознание

Наше мышление бывает естественно и бывает самим собою там, где в поле его зрения – отдельные определенные предметы, и где оно мыслит свои собственные формы. Но там, где оно отворачивается от всякой предметности и увлекает к истокам, иными словами, становится философским мышлением, – там оно или становится догматически неистинным в ложной предметности, или делается тем более напряженным, косвенным, тем менее воспроизводимым по образцу, чем более оно приближается к истоку, из которого я могу быть, но которого я не могу знать. Здесь все без исключения становится поводом для недоразумений, здесь для чистого рассудка остаются только пустые имена: они называют то, что для него не есть. Кто высказывает, мысля, исполнение абсолютного сознания, тот ближе всего подводит к истоку; поэтому и трудность становится здесь наибольшей. Она обнаружится в том, что вместо сообща совершаемого движения является непосредственное, накапливающееся речение (Die Erfüllung des absoluten Bewußtseins denkend auszusprechen, würde dem Ursprung am nächsten führen; daher wird hier die Schwierigkeit am größten. Sie wird sich darin kundgeben, daß statt einer mitzuvollziehenden Bewegung ein unmittelbares, sich häufendes Sagen auftritt).

Рассмотренное нами до сих пор движение, потрясающее в незнании, головокружении, страхе, определяющее в совести через различение и решение, окончилось бы ничем, и совесть замерла бы перед пустотой, если бы из истока не приходило то, что подхватывает это движение. Поскольку совесть в поворотном пункте есть хотя высшая инстанция, но не исполнение, и зависит от другого истока, она не может сделаться самовластной в своей независимости, утверждаясь как бытие вообще (Sein schlechthin).

Это изначальное, разбуженное движением и подчиненное им высшей инстанции, есть *исполненное* абсолютное сознание.

Исполненное абсолютное сознание было бы *вне мира* в некоммуникабельном unio mystica[1] с трансценденцией, в котором утопает Я, отрекающееся от себя самого и от всякой предметности. Оно есть для экзистенции явление *в мире*, в котором оно объективируется для себя самого посредством деятельности и предметного мышления.

Абсолютное сознание может быть просветлено как *любовь*, которая, будучи активной, есть *вера* и достигает безусловной деятельности; будучи же созерцательной, есть *фантазия* и становится метафизическим заклинанием. То, что вырастает из нее, состоит одно с другим в неразделимой корреляции.

Различать в самом себе абсолютное сознание – значит допустить в нем два срыва подряд: оно срывается в беспредметное движение, а затем еще раз – в неадекватную предметность, так что об абсолютном сознании говорят так, словно речь идет о психических явлениях. Поэтому, по отношению к исполнению абсолютного сознания, словоохотливость сильнее всего сдерживает себя: дистанция между словом и действительностью, несмыкаемо значительная во всяком просветлении экзистенции, выглядит здесь как оскорбление. Но философия как воля к величайшей непосредственности, знающая о ее невозможности, умеет утвердить, вопреки давлению молчания, и в самом деле требующегося в конкретной действительности жизни, – свое слово в стихии всеобщего.

1. Любовь. – Любовь есть самая непостижимая, потому что самая безосновная и самоочевидная, действительность абсолютного сознания. Здесь – исток всякого содержания, только здесь – исполнение всякого искания.

Совесть остается растерянно беспомощной без любви: без нее она оказывается во власти тесноты пустого и формального. *Отчаяние* пограничных ситуаций развеивается любовью. *Незнание* становится в восхождении любви исполненной смысла действительностью; любовь – его опора, как и оно, на нее опираясь, бывает ее выражением. Любовь же есть и возврат из *приступа головокружения* и содрогания ужаса к достоверности бытия.

Глубокое довольство бытия в существовании действительно лишь как присутствие любви, боль существования есть то, что мне приходится ненавидеть, пустота небытия, – это когда я в плоском безразличии не люблю и не ненавижу, восхождение вверх – в любви, падение – в ненависти и безлюбовности.

Любящий живет не в потустороннем мире за пределами чувственного, но его любовь есть бесспорное присутствие трансценденции в имманентности, чудесное здесь и теперь; он полагает, что

[1] Таинственный союз (*лат.*).

созерцает сверхчувственное. Экзистенция нигде больше не обладает достоверностью своего трансцендентно обоснованного бытия, как только в любви; никакой акт истинной любви не может быть потерян бесследно.

Любовь *бесконечна*; она не знает предметным образом, что и почему она любит, и не может натолкнуться на какое-либо *основание* в самой себе. Лишь из нее получает обоснование существенное; она же сама уже себя не обосновывает.

Любовь *ясновидит*. Пред ее взглядом желает быть явным то, что есть. Она не замыкается, но может являть неумолимое желание знать; ибо она терпит боль отрицательного, как момент собственной своей сущности. Она не копит слепо всякое благо и не творит себе в утешение тусклого совершенства. Но тот, кто любит, видит бытие другого, которое как бытие из истока он безосновно и безусловно утверждает: он хочет, чтобы оно было.

В любви есть *восхождение* и *удовлетворение в настоящем*, движение и покой, усовершенствование и бытие-добрым. Энтузиазм стремления, казалось бы никогда не достигающего цели, сам есть настоящее, которое в этой форме как явление во времени всегда находится у цели.

Любовь, будучи как исполненное настоящее только вершиной и мгновением, словно окружена ностальгической тоской. Ее утрачивает только любовь, достигшая завершенности присутствия.

Любовь есть *повторение* как верность. Но всякое объективное чувственное присутствие и я сам, каким я был, повториться не могут. Повторение – это вечно единый исток любви, облекающийся в ту или иную возможную в настоящем времени форму.

Любовь – это *становление собою* и *предание себя*. Там, где я подлинно отдаю себя всего, без оговорок, там я нахожу себя самого. Где я оглядываюсь на самого себя и удерживаю что-то про запас, там я впадаю в безлюбье и теряю себя.

Любовь достигает своей глубины в отношении экзистенции к экзистенции. Тогда всякое существование становится для нее как бы *личностью*. Любящему созерцанию природы открываются душа ландшафта, духи стихий, гений каждого места.

В любви есть *уникальность*. Я люблю не всеобщее, а то, что незаменимо присутствует в настоящем. Все любящее и любимое связано с частными условиями и лишь постольку как единственность неотъемлемо нужно другому.

В любви есть абсолютное доверие. Исполненное настоящее (erfüllte Gegenwart) не может обмануть. Любящее доверие основано не на расчете и не на гарантиях. То, что я люблю, это – как дар, и все же это – моя сущность. В любви я обладаю такой достоверностью, которая не может обманываться, и становлюсь виновен в истоке своего существа, если принимаю одно за другое. Ясновидение истинной любви не может допустить смешения. Несмотря на это, безобманность есть для меня как чудо, которого я не вменяю себе

в заслугу. Только оставаясь правдивым и честно действуя в повседневной жизни, я могу подготовить возможность того, что в подобающее мгновение меня охватит любовь, для которой все эти предпосылки будут уже вполне ничтожны.

Любовь существует в борющейся коммуникации, но уклоняется в лишенную всякой борьбы общность обладания (kampflose Gemeinschaft des Besitzes) или в безлюбовные ссоры (liebloser Zank). Она живет в исполненном почтения взгляде, но уклоняется в зависимость, исполняющую культ авторитетов. Она существует в помогающей caritas, но уклоняется в самоудовлетворение избирательного сострадания (Selbstgenuß wählenden Mitleids). Она живет в созерцании прекрасного, но уклоняется в эстетическую необязательность. Она, еще не имея предмета, существует в безграничной возможности своей готовности, но уклоняется в упоение (Rausch). Она есть чувственное вожделение (sinnliches Begehren), но уклоняется в наслаждающуюся эротику (genießende Erotik). Она существует в изначальной воле к знанию, ищущей открытости (Offenbarkeit), но уклоняется в пустое мышление или в любопытство (Neugier). Неисчислимое множество форм составляют как бы *плоть* любви. Если эта плоть обретает самобытное существование, то любовь уже умерла. Она может присутствовать повсюду, и без нее все гибнет в ничтожности. Ей свойственна чарующая сила, и она может оставаться истинной даже там, где разжижается, обращаясь в человеколюбие или любовь к природе, на основании которых ее пламя возгорится впоследствии снова.

2. Вера. – Вера есть присущая любви *достоверность бытия* как внятно осознанная достоверность (Glaube ist die *Seinsgewißheit* der Liebe als ausdrücklich bewußte). Вера, обретшая самостоятельность, одушевляет из собственной достоверности породившую ее любовь.

Вера есть, далее, достоверность бытия, становящаяся *активной* в безусловной деятельности. В то время как знание своими последствиями с необходимостью сделало бы жизнь невозможной, вера есть умение жить в знании (das Lebenkönnen im Wissen).

Вера как *исток* также не допускает обоснования. Я не могу желать веры, но желаю из веры. Веру не доказывают, но она понимает себя каждый раз в специфической *предметности* мыслей или образов; просветляя себя, она находится в пути к некоторому всеобщему.

Веру нам следует спросить о том, *как что* она верит и *во что* она верит. Субъективно вера есть тот способ, каким душа обладает, не имея достаточных понятий, достоверностью своего бытия, истока и цели. Объективно вера высказывается как содержание, которое как таковое остается в себе самом непонятным и, более того, как сугубо предметное содержание вновь исчезает (Glaube ist zu befragen, *als was* er glaubt, und *an was* er glaubt. Subjektiv ist Glaube die Weise, in der die Seele ihres Seins, Ursprungs und Ziels ohne ausreichende Begriffe gewiß ist. Objektiv wird der Glaube als Inhalt ausgesprochen, der als solcher in sich selbst unverständlich bleibt, vielmehr als nur gegenständlich wieder verschwindet).

а) Во что верят. – Вера в своем явлении верит не чему-то, но во что-то. Она не обладает неуверенным знанием о некоем предмете, например, как мнением, что нечто невидимое существует; скорее, вера есть достоверность бытия в настоящем существовании, в которое как в явление некоторой *экзистенции* и *идеи* она верит. Вместо того чтобы в неуверенном знании оставить этот мир ради чего-то потустороннего, вера остается в мире, в котором восприемлет то, во что она может верить в отношении к трансценденции. Так я верю в какого-нибудь человека, и верю в объективности, которые для меня представляют явление идеи, к которой я причастен,– в отечество, брак, науку, профессию. Вера в исполняющей меня идее – это единство с объективировавшимся общим делом (Der Glaube in der mich erfüllenden Idee ist die Einheit mit einer objektiv gewordenen gemeinsamen Sache). Но вера в человека как экзистенцию есть предварительное условие, без которого вера в идеи теряет почву под собою и быстро становится промыслом (Betrieb) не более чем объективного существования в принудительных порядках, в терпимых и по привычке исполняемых правилах. Только там, где идея действительна в людях как экзистенциях, в отдельной действительности каждого из которых в эту идею верят, идея бывает истинна и действенна. Там, где уничтожаются экзистенции и остаются одни только индивидуумы,– любые идеи прекращаются. Но где терпят крушение идеи, там остается все же вера в экзистенцию как возможность в каждом индивидуальном человеке. В гибнущем мире любовь экзистенции к экзистенции, нищая, потому что лишенная пространства объективного существования, остается могущественной, потому что по-прежнему остается истоком достоверности бытия. Из этой экзистенции могут рождаться новые идеи в данном нам мире, который мы проникаем деянием и знанием и который мы вновь преобразуем затем силою этих идей.

На основе веры в идею и экзистенцию растет вера в *трансценденцию*. Возможная экзистенция прежде всякого опредмечивания имеет сознание трансценденции. Прежде всякого выдумывания определенной трансценденции она чувствует себя защищенной в ней или в напряжении к ней. Защищенность или угроза экзистенции каждый раз облекается в историчную форму ее предметного самопросветления, которое, в сознательно конструируемой систематике, есть метафизика и богословие.

Если предметное содержание фиксируется как таковое, то происходит подмена, в которой просветление веры превращают в налично данный объект. На место веры вступает *суеверное* знание (*abergläubisches* Wissen). Вера застывает: она получает теперь пищу из некоторого знаемого, а не из достоверности бытия, из суживающего фанатизма, а не из любви; вместе со своим истоком в любви вера утратила и свое содержание.

Если вера оставляет мир, то она и прекращается; она теряет себя в unio mystica с бытием. Там, где я соединяюсь с божеством,

оставляя себя самого и мир, становясь Богом сам, там я больше не верю. Вера чужда unio mystica, который не верит, а имеет. Вера есть достоверность бытия в явлении, вера в божество, которое столь совершенно утаивает себя, что при приросте знания становится все менее вероятным. Это достоверность при одновременной *отдаленности* (Es ist Gewißheit bei gleichzeitiger *Ferne*).

б) ***Как что*** *существует вера.* – Вера ускользает от меня, если становится рационально-убедительно достоверной. Где я обоснованно *знаю*, там я не *верю*. Для того чтобы признавать объективно значимое, не требуется бытие экзистенции. Если поэтому вера выдает себя за объективно достоверную, то это – неправда веры (Unwharheit des Glaubens). Вера – это риск. Совершенная объективная недостоверность – субстрат подлинной веры. Если бы божество было зримо или доказуемо, мне не было бы надобности верить в него. Скорее, когда я вижу, как иссякают все объективные источники веры, – то именно в этом опыте свобода экзистенции осознает свой исток в отношении к трансценденции.

Знание обращено на конечное в мире, вера же – на подлинное бытие. Знание при всей надежности подвержено критическому сомнению в бесконечном процессе; вера совершается, когда выдержит испытание как сила экзистенции.

То, во что я верю, когда оно обретает для меня дар слова в предметном мире, – то я есмь сам *силою своего самобытия*, – не пассивно, не объективно, не как просто приемлющий, но как мое существо, за которое, как я сам знаю, я ответствен, хотя волей и рассудком я и не могу принудить себя верить.

Истину моей веры в ее *объективации* проверяет моя совесть в свете моей историчной ситуации. Всякая же рациональная проверка веры есть только обнаружение (Freilegung) ее как не поддающегося обоснованию истока.

Вера есть доверие как нерушимая надежда. В ней как доверии основе бытия получает разрешение сознание недостоверности всего, что есть в явлении. Совершившаяся в ней достоверность бытия знает, что предстоит перед лицом трансценденции, хотя никакое чувственно-реальное отношение к ней и не могло бы придать себе обманчивой видимости истины.

в) Активная вера. – Вера как достоверность бытия лежит в истоке абсолютной деятельности; она существует как историчность.

В деятельности, поскольку эта деятельность не совершается случайно ради сугубо мгновенных целей, но покоится в глубине некоторой основы, обязывающей и ведущей без всякой цели, вера есть готовность вынести все. В вере направленная на цели деятельность способна бывает соединиться с достоверностью о том, что делает истинное, *даже если все будет тщетно*. Неисследимость божества дает покой и стимул *делать то, что я могу*, пока это возможно (Im Handeln, sofern dieses nicht zufällig für bloß augenblickliche Zwecke geschieht, sondern auf der Tiefe eines Grundes ruht,

der zweckfrei bindet und führt, ist Glaube die Bereitschaft, alles zu ertragen. In ihm vermag sich die auf Zwecke gerichtete Tätigkeit zu vereinen mit der Gewißheit, das Wahre zu tun, auch wenn alles scheitert. Die Unerforschlichkeit der Gottheit gibt Ruhe und Antrieb zu *tun, was ich kann*, solange es möglich ist):

В существовании *не бывает надежных прогнозов*; все находится в пределах между очень значительной вероятностью и невероятностью. Как существующая жизнь (daseiendes Leben) мы ищем *надежности*; невозможность повергает нас в отчаяние. Но вера способна отказаться от надежности в явлении. Во всех опасностях она твердо держится за возможность; она не знает в мире ни надежного, ни невозможного.

Эта активная вера находит себе высшее оправдание, если *деятельное осуществление* ее историчной уникальности встречается с противоречащим ему на первый взгляд сознанием предстоящей в конце концов гибели всего – гибели моего ближайшего, моей собственной, моего народа, гибели всякой объективации и реализации. Если это сознание сохраняет себя в чистоте, не допуская зафиксировать его в чем-то потустороннем (как налично сущем царстве) или в чем-то посюстороннем (как длительно сохраняющейся жизни его народа, или как в нескончаемом прогрессе осуществления идей), – то становится возможна вера трансцендирующей достоверности бытия в незамутненном отныне никакими интересами соединении с божеством.

3. Фантазия. – Фантазия как абсолютное сознание – это любовь, которая становится просветлением достоверности бытия в созерцании вещей, в образах и мыслях.

Если изъять меня из тех интересов, которые приковывают меня как эмпирического индивида к вещам или отталкивают от них, я живу как действительность существования в действительности бытия (lebe ich daseinswirklich in der Seinswirklichkeit). Существование становится как бы *просвечивающим*. Силою фантазии я постигаю бытие в шифре всего предметного как нечто такое, что не может стать предметным, хотя и присутствует непосредственно.

Фантазия есть положительное *условие для осуществления экзистенции*. Без фантазии как пространства возможного она остается прикованной к тесноте одной лишь действительности существования, ей недостает действительности бытия, которая ощутима в раздвоении на субъект и объект лишь благодаря тому, что вещи становятся шифром. Благодаря фантазии освобождается глаз, который видит бытие. Без нее существование нескончаемого множества действительностей есть лишь плоское царство мертвых. Но она может постичь более глубокую истину, чем всякое отвлеченное знание об эмпирической действительности.

Содержания фантазии предстоят нашему взгляду с *изначальной достоверностью*, имеющей свой масштаб оценки в самой себе. Здесь не может быть проверки на основе доводов или целей.

Превращая фантазию в средство, ее лишают самой ее сущности. В ней пребывает то бытие, из которого получает для меня оправдание существование, – а не наоборот.

В фантазии я удостоверяюсь в сверхчувственном происхождении своего существования, поскольку ее содержания получают *действительность* для меня *в сопряжении* с исторично определенной любовью и действием в мире. Абсолютное сознание как фантазия проникает в основу бытия повсюду, где я бываю *действителен*, в мгновение решения, в непрерывности деятельности, в образе жизни (Lebensführung), в мировом существовании; она присуща в воспоминании и в тишине погружения (Stille des Sichversenkens).

Фантазия позволяет мне пережить опытом *завершенное*, покоящееся в себе. В пограничной ситуации все кажется мне разорванным, невозможным или нечистым. В фантазии я переживаю совершенство бытия как красоту и узнаю, – в своем, быть может, дерзостном риске, – красоту даже и того, что пугает или разрушено. Правда, красота эта недействительна, в смысле существования, но она не иллюзорна, если смотреть на нее в свете любви абсолютного сознания. Что действительно как идея, как экзистенция и трансценденция, то словно бы становится доступно восприятию фантазии как красота (Was als Idee, Existenz und Transzendenz wirklich ist, das wird als Schönheit gleichsam wahrnehmbar für Phantasie).

Фантазия действует *наглядно* (образуя формы) или *мыслительно* (спекулятивно). В обоих случаях объективная формация есть не законченное содержание фантазии, а только ее *язык*. Я не узнаю образов искусства, если буду только созерцать; я должен сам преобразиться в них, в самом созерцании выходить одновременно за его пределы, однако так, чтобы ничто не оставалось лишенным созерцания, которое надлежит привести к живой насущности настоящего. Я не овладею никакой философией, если буду только мыслить; это возможно лишь в усвоении, где мышление становится сообщением для немыслимого, которое, однако, в каждом из его моментов как бы замещено неким помысленным (Durch Anschauen allein erfahre ich nicht Gestalten der Kunst; ich muß mich darin verwandeln, in der Anschauung zugleich über sie hinaus sein, aber so daß nichts ohne die zur Gegenwart bringende Anschauung ist. Durch Denken allein bemächtige ich mich keiner Philosophie, sondern nur in der Aneignung, in der das Denken Mitteilung wird für Undenkbares, das aber in jedem seiner Momente durch ein Gedachtes gleichsam vertreten ist). Формообразующая фантазия (Bildende Phantasie) – это жизнь в образах как символах бытия, спекулятивная фантазия – это жизнь в мыслях как удостоверениях бытия.

Ввиду опасности ее изоляции в необязательности фантазия как абсолютное сознание *двусмысленна*; она может быть и глубочайшим откровением, и разрушительной иллюзией.

Фантазия видит только в смысле *возможного* и по-прежнему *всеобщего*, пока не обращается к историчному присутствию экзи-

стенции. Без этого сопряжения фантазия видит только возможное пространство экзистенции; она еще остается тогда игрой, предаваясь которой она отыскивает следы бытия в предметном существовании, не запечатлевая своего собственного бытия на этой действительности существования. Поэтому как созерцательное исполнение в возможном фантазия есть также опасность отвлечения в сторону, покров на суровой действительности существования. Она соблазняет нас жить в мире образов и мыслей как некотором самодовлеющем бытии.

Ибо всегда сохраняется различие между ни к чему не обязывающим миром *возможности* и погружением в экзистенциальную *действительность*. Восторженный энтузиазм душевного созвучия с образами фантазии в поэзии, искусстве и философии, в истории человеческого величия, – это нечто совершенно иное, чем самостный акт трансцендирования в насущно решающей экзистенции (Selbstvollziehen des Transzendierens in gegenwärtig entscheidender Existenz). Там я могу забыть себя; здесь – действительность самости. Если я поддамся соблазну, то могу зафиксировать для себя как сосуществующие два мира: мнимый мир, в котором я восхожу к красоте, и действительный мир, в котором я себя презираю. Тогда я меряю все вещи абстрактным абсолютом и разрушаю для себя действительное ради некоторого воображаемого возможного, вместо того чтобы исполнить это возможное и в его насущной действительности видеть истинное величие.

Между верой и фантазией невозможен какой-либо выбор. Вера без фантазии остается неразвитой (unentfaltet), фантазия без веры – недействительной, но обе они неистинны без любви. При объяснении абсолютного сознания его лишь неадекватным образом удается разлагать на моменты; эти моменты никак нельзя изолировать один от другого или действовать одним против другого.

Охранение абсолютного сознания в существовании

Любовь, вера, фантазия, как исполненное абсолютное сознание, составляют, правда, чистое присутствие этого сознания, но в эмпирическом существовании все мыслимое и образуемое в них конечно, и явление абсолютного сознания встречает препятствия.

Опасность заключается в том, что начинают цепляться за мыслимое и образуемое, хотя оно и конечно, как за абсолютную истину. В то время как оно есть истина лишь для экзистенции, узнающей себя в его объективности, его *фиксируют объективно*. – Если эмпирическое, составляющее лишь плоть экзистенции в ее абсолютном сознании, принимают *как существование* за *абсолютное*, то глубина его исчезает; остается лишенное фона (hintergrundloses) сугубое существование.

Другая опасность состоит в том, что все в существовании видят только как конечное и исчезающее и теряются в *беспочвенности субъективного беспокойства* (Bodenlosigkeit subjektiver Unruhe).

Против фиксированности *ирония* и *игра* удерживают все лишь объективное в непрочном витании. Смешению объективности и экзистенции противится *стыд*. Беспокойству на основе абсолютного сознания, – в те времена, когда оно не имеет сил восходить как исполненное сознание, – противодействует, обнаруживая достоверность его возможности, *хладнокровие*.

1. Ирония. – Универсальное становление и исчезновение, исчезновение эмпирического, как всякий раз индивидуального сущего во времени – это как бы ирония действительности: существующее, как если бы оно само существовало, есть кажимость; существует лишь то, что исчезает (Das allgemeine Werden und Vergehen, das Verschwinden des Empirischen als des jeweils Einzelnen in der Zeit ist gleichsam die Ironie der Wirklichkeit: das Daseiende, als ob es selbst sei, ist ein Schein; da ist, was verschwindet).

В силу относительности всех объективных значимостей для некоторой, всякий раз особенной, точки зрения, оказывается *невозможно считать нечто чисто объективное абсолютным*. Желание экзистенции быть всецело собою в сугубой объективности некоторого поступка, чего-то знаемого, сказуемого, образуемого (Wißbaren, Sagbaren, Bildbaren) терпит неудачу из-за неадекватности всякой объективности в качестве всеобщей объективности. Объективность есть функция в присутствии бытия для экзистенции (Funktion in der Seinsgegenwart für Existenz), но как таковая она всегда ограничена и косна. В вершинных точках исполненной экзистенции ее сознание бытия объемлет и превосходит все объективное, которое, будучи схвачено в его наибольшем распространении, остается все же как бы вплавлено в этом объемлющем. Если существование, уже не пронизанное более экзистенцией, выступает как таковое, если объективности появляются перед нами как самобытные, то ирония в отношении к ним становится формой охранения абсолютного сознания, будь то в слабости этого сознания, чтобы оно могло сохраниться в возможности, будь то в еще неясной его зачаточности, чтобы оставить свободным простор для той экзистенции, что должна пробиться в будущем.

Поскольку все, что становится объективным в мире существования, как таковое отличается *конечностью*, обнаружение конечности даже самого великого ясно показывает, что именно оно ставит под вопрос. Ирония – это всеуничтожающий взгляд мышления из возможной экзистенции, перед которым не может устоять ничто желающее зафиксировать себя как значимость.

Ирония может быть насмешкой; в таком случае она *полемически* хочет только уничтожать и становится искусственным выражением презрения, служащим для того, чтобы скрыть от глаз нашу собственную слабость. В издевке есть смех, за которым таится эта

воля к разрушению. Но в содержательной иронии смех есть выражение боли *любви*, вызываемой достоверностью узренного бытия (Ausdruck des Schmerzes der *Liebe* aus der Gewißheit gesehenen *Seins*). Абсолютное сознание живет не в той пустой и произвольной иронии, которая желает только, чтобы все исчезло, но в иронии, исполненной тем, что открывается в самом исчезновении. В проблематичности всего находит себе удостоверение уверенность в подлинном (In der Fragwürdigkeit von allem vergewissert sich die Sicherheit im Eigentlichen).

Полемическая ирония знает, что смешное убивает, но любящая ирония знает, что она не может повредить. В иронии, зная об ограниченности, я люблю с тем большей решительностью. Как полемика увлекает к иронии как средству уничтожения, так влечет к ней и любовь, чтобы показать себя в ней как безусловную достоверность.

У иронии нет твердой точки опоры, откуда бы она совершала свое релятивирование; она существует в некой тотальности, которая включает в себя и ее самое. Только как полемическая ирония она бывает партикулярна и не ставит на карту, вместе с другим, себя. Но как любящая ирония она ставит себя на тот же уровень, на котором *подвергает сомнению и себя самое, как и все остальное.* В совершенном витании всякой объективности для нее остается достоверным бытие, перед которым исчезает для нее все – и она сама.

В иронии есть зоркое чувство *действительности.* Но полемическая ирония видит действительность словно одним глазом, в частностях и потому неистинно, любящая ирония видит ее целой. Но в то время как единство подлинного видения действительного и все проникающей любви живет только в избытке жизни экзистенции (im Überschwang der Existenz), раздор повседневности нуждается в иронии, которая любит не притворяясь, но еще не умеет пережить опытом восхождения к единству.

Как позиция души из целокупности экзистенции ирония есть *юмор* (Ironie ist als Haltung des Gemüts aus dem Ganzen der Existenz *Humor*). Эта позиция оберегает абсолютное в недостаточном. Лишенному действительности идеализму не нужен юмор для возгонки его ничтожных утешительных сентенций. Моралист и рационалист может совершенно без юмора строить свои насильственные конструкции существования, и все-таки оно с необходимостью исчезает у него на глазах, лишенное экзистенции, до тех пор пока в пограничных ситуациях он сам не разобьет неправду своей пленной серьезности.

Ирония выступает в виде шутки, и все же она серьезна. Она не допускает никакой серьезности, которая бы сама не подчинилась также шутке. Она означает опасность уклониться и упасть до необязательного разрушения в насмешках. Она же – и гарантия от уклонения в неистинное освящение объективностей.

2. Игра. – Игра существует как наивное удовольствие витальной силы, свободное от всякого бремени действительности (Spiel ist

als naive Lust der Vitalität ohne alle Last der Wirklichkeit). Как освобождение от принуждений действительности она есть путь к необязательности. Смех сопровождает удовольствие игры, как и иронию.

В игре есть просветленность (Hellwerden) как момент абсолютного сознания. Игра набрасывается (wird entworfen) на основе серьезности в некотором пространстве возможного. Поэтому игра обретает содержание. Она – не забава (Spielerei).

Философствование как высказывающее вымышление (aussagendes Erdenken) есть в этом смысле игра. Философствуя, сознавать этот момент игры, – это хранительное средство, позволяющее предотвратить всякую объективную фиксацию высказываний в виде считающихся неоспоримыми (unbefragbar) истин. Ничто сказанное как объективно установленное непозволительно принимать за столь весомую истину, чтобы она становилась неприкосновенной. Каждая философская мысль в свою очередь подлежит релятивированию. В торжественном обладании истиной как объективно высказываемой забывают об игре; в глазах иронии эта торжественность делается смешной. Меня обязывают не объективные перечни, а ответственность за то, что я их составил. Я не отставляю их с легким сердцем в сторону, но остаюсь их господином, вместо того чтобы подчиняться им. Неистинная серьезность, забывающая о моменте игры в философских объективностях, оказывается в самих корнях своих недоступной для проверки. Она не остается свободной, потому что уже неспособна слышать и понимать. Только в среде игры возможна в то же время подлинная серьезность. Таким способом мы должны сохранять присущую философствованию напряженность: оно всегда есть язык предельной серьезности, но одновременно как язык оно не есть сама эта серьезность. Между необязательностью спонтанного мышления и оцепенением в окончательной объективности движется истинное философствование как свобода этой ответственной игры. Истина есть там, где серьезность историчной действительности усиливается благодаря сознанию игры в философских мыслях. Если в философствовании я ожидаю призыва к основе и истоку, то бываю разочарован, когда мне говорят мнимо объективные правильные мысли об абсолютном, которые мне надлежит просто принять как данность. Но философствование истинно, как игра, в которой я учусь видеть возможности.

3. Стыд. *– а) Психологический и экзистенциальный стыд.* – Там, где моя недостаточность привлекает к себе внимание, я стыжусь, – или же я стыжусь возможных недостаточностей всякий раз, где вообще бросаюсь в глаза другим. Нагота вызывает стыд там, где видна другим как таковая, она перестает быть стыдливой там, где мы обнажены среди нагих. Того, что делают все, мы не стыдимся.

В то время как потерял стыд тот, кто исчезает во всеобщем и уже не чувствует и не мыслит более как Я, для того, кто знает себя обязанным перед собою как возможной экзистенцией, сохраняется

неистребимый корень стыда в его самобытии. Однако этот *экзистенциальный стыд* – иной, чем стыд *психологический*. Оба они возникают из самосознания, но психологический стыд – из сознания значимости отдельного существования в зеркале других, экзистенциальный же – из заботы о неправде и возможности неверного разумения перед другой экзистенцией. Психологический стыд как конечный мотивирован и понятен из вовлеченности эмпирического индивидуума; экзистенциальный стыд, будучи как безусловный непостижим в общих понятиях, есть функция предохраняющей позиции, исходящей из подлинной самости. Например, покраснение ввиду возможного презрения ко мне со стороны других, или из страха быть обнаруженным, или страха, что на меня могут по ошибке сложить ответственность за что-то, – совершенно отлично от покраснения, вызываемого потаенным самобытием, которое бы другие могли заметить, отстоять, спросить. Первое сопряжено с внутренней слабостью самосознания, второе же, при внутренней силе, есть боязнь быть неадекватно понятым как самость в мире объективностей, где имеет значение одно всеобщее. Этот отстраняющий стыд защищает нашу самость от путаницы, вследствие которой она в искажающем понимании других могла бы, как самость (als es selbst), показаться предъявляющей противоестественные требования в сфере всеобщего.

Экзистенция стыдится по аналогии с сознанием недостаточности в психологическом стыде, потому что экзистенция *в своей объективности как таковой* всегда обладает также сознанием своей *слабости*. Ибо она становится неистинной, если ее объективацию принимают за саму экзистенцию, а не только за явление ее, всегда также и сомнительное в своей объективности; она не может ни выступать как утверждение своего бытия-экзистенцией, ни выдвигать притязания на признание (Anspruch auf Anerkanntwerden) в качестве экзистенции, и не может, как воля к экзистенции, трактовать экзистенцию как некоторую цель. Повсюду, где она говорит и где возникает хотя бы даже только возможность подобного толкования, экзистенция стыдится своей слабости. Она не имеет права становиться объективной, разве только косвенно. Поэтому *молчание* экзистенции перед самой собою и перед другими есть самое сокровенное в ее действенном явлении, несвоевременному расцветанию которого противится ее стыд.

Экзистенциальный стыд появляется уже там, где в сфере объективного сосуществования людей внимание индивида обращается на него самого как экзистенцию вообще. Там, где затронут я сам, хотя при этом и *не совершается* на том же уровне, коммуникация от экзистенции к экзистенции с обоюдной откровенностью, – я должен стыдиться (Wo ich selbst berührt werde, *ohne* daß auf gleichem Niveau eine Kommunikation von Existenz zu Existenz in gegenseitiger Rückhaltlosigkeit sich vollzieht, muß ich mich schämen).

Экзистенциальный стыд производит отстранение, в котором как таковом еще не осуществляется никакой исток; но он бережет возможность, чтобы она не растаяла.

б) *Стыд как предохранение от специфической для философствования опасности.* – В экзистенциальном стыде совершается защита тайны, которую высказать, однако, мы не могли бы, если бы даже захотели; любые слова здесь только сбивают с толку. Поэтому *слово* (das *Sagen*) в просветлении экзистенции *как философии* хотя и есть попытка найти в сфере *всеобщего* путь к просветлению самости; но это просветление еще не совершается в доступном слову, и доступное слову остается, скорее, только путем.

Поэтому специфическая опасность возникает из *самого философствования*, которое как формация помысленного или следует по пятам за экзистированием как просветление, или же опережает его как призывающее указание возможностей. Философствование не покоится в себе самом, и его можно *спутать* с действительностью экзистирования, в котором только оно и получает смысл и проверку делом. Я могу, уклоняясь, принять высказывающее философствование за саму экзистенцию. Если хотят, чтобы философия как таковая давала удовлетворение, вместо того чтобы быть функцией в экзистенции, из которой и для которой она и мыслит, то философию лишают ее подлинного содержания. Вместо того чтобы быть ясностью мысли, она становится предметом мечтательности, видимость которой лишает нас действительной экзистенции. Кто в самоутешении застревает на одной лишь мысли об истоке, тот как раз и может потерять сам исток; ибо просветление истока совершается лишь в том, что из него исходит. Поэтому пути просветления экзистенции – не пути к познанию, на котором бы следовало остановиться, но пути к той точке, что призывает нас обратиться, чтобы теперь с большей уверенностью и ясновидением возвратиться в существование (Darum sind Wege der Existenzerhellung nicht Wege zu einer Einsicht, bei der zu verweilen wäre, sondern Wege zu einem Punkt, der zur Umkehr auffordert, um nun gewisser und hellsehender ins Dasein zurückzukehren).

Опасности быть неверно понятым, опасности недоразумения о самом себе и опасности неистинного пребывания на месте противодействует в философствовании некий стыд, который оно всякий раз должно осмелиться *разбить*, чтобы через него позволить *принудить себя к возвращению* в самые решительные формы объективности как непосредственности, но непосредственности лишь возможного. В последовательном ряду методов выражения – от логических методов к психологическим и далее к метафизическим – этот стыд усиливается. Он неотступно держится *слабости мыслимого*, оказывающейся явной для всех уже в самом по себе *недоразумении* нашей мысли. В *логических* выражениях для просветления экзистенции поводом к стыду является рассудочная ничтожность логического круга, парадокса и чистого отрицания. В выкладках понимающей *психологии* стыд пробуждает назойливая близость к эмпирически-действительному, которое вовсе не имеют в виду как таковое. В *метафизических* мыслях и образах стыд вызывает в нас

возможность принять их за очевидные содержания догматической веры или видеть, как их унижают до простых аллегорий. И каждый раз стыд может исчезнуть в том идеальном случае, когда говорящий с уверенностью знает, что находит понимание (Verständnis), исключающее все эти смешения и делающее вполне невозможным упрямую приверженность логически отрицательному, психологически конкретному, метафизическому предмету. Но и в этом случае стыд исчезнет лишь постольку, поскольку мысль и выражение достигнут такой *чистоты*, мерилом для которой обладает только философствующая совесть. Да ведь каждый философствующий то и дело впадает в уклонения, грешит нечистыми формами выражения, излишними откровенностями, рациональными схематизмами. Он должен постоянно, направляемый этим стыдом, работать ради одной цели: достигать предельно возможного, без робости вопрошать и формулировать поверх всех границ, и все же сохранять при этом максимальную личную деликатность. Это возможно только при таком витании выражения и мысли, которое не задерживается и не склоняет задержаться нигде, и все-таки может просветлять и даже будить. Как в научных изысканиях логическая совесть становится регулирующим началом для порыва мысли, рождающегося из содержания идеи, так в философском просветлении экзистенции стыд становится регулирующим началом для мыслей и образов, что обретают формулировки, возникая из страсти нашего сознания экзистенции.

в) Предохраняющий и разрушающий стыд. – Самый глубокий стыд существует как бесконечное молчание, являющееся из экзистенции, которая достоверна о себе, но знать себя не может. Она не хотела бы привлекать к себе внимание, потому что хочет уберечь себя, чтобы не потерять себя перед самой собою в нескончаемом вихре неистинного понимания. Все должно оставаться как бы само собой разумеющимся, естественным, неприметным; задачи в мире надо исполнять со скромностью, без притязаний молчащей экзистенции, – не потому чтобы этой экзистенции не было, но для того, чтобы она сохранила себя в чистоте в мгновения исчезающей действительности и стала поистине зрима для экзистенции ближайшего. Если она неустанно трудится в мире над тем, чтобы проникнуть то, что она может проникнуть, потому что только тогда оно обретает содержание для нее самой, – то делает это все же, не высказывая требований; ибо это высказанное требование превратило бы в цель то, что, если только пожелать его прямо как цели, без следа пропадет.

Поэтому оберегающий стыд вполне может спросить: зачем вообще говорить там, где уместная речь невозможна? почему не хранить молчание? зачем нарушать стыд и делаться непосредственно откровенным? Слова и в самом деле были бы не нужны, если бы мы с уверенностью и надежно жили, поступали и действовали из истока в непрерывном течении целой жизни, а не только в отдельные забытые мгновения. Поскольку же нас *сбивает с толку не*

только неверное понимание слова, но и *само существование*. возможной экзистенции нужно вспоминающее мышление.

Противление стыда мысли как таковой становится поэтому *двусмысленным*. Как подлинный стыд он охранительно действует там, где хотят не ко времени говорить в неподходящем месте, в неверном смысле, где речь (das Reden) неподлинна, где эту речь трактуют как знание; это защищает от опасности *уклонения в философствовании*.

Однако противление, выдающее себя за стыд, может, *наоборот*, *защищаться от истока* как от требования свободы, о которой, как о нашей собственной возможности, мы не хотели бы слышать напоминаний; это отречение хотело бы избавить себя от лишних затруднений, отказавшись даже от слова; если о возможности вовсе не говорят, она сама может исчезнуть. Это неистинное противление существования против экзистенции есть *опасность нефилософствования* (Dies unwahre Sichsträuben des Daseins gegen Existenz ist *die Gefahr des Nichtphilosophierens*).

Если противление есть подлинный стыд, то оно пребывает в тишине и умолчании: это не-реагирование как возможность все же отреагировать. Это спокойное сокрытие, там, где неподлинные речи выбиваются на первый план.

Но если противление есть защита от возможности стать собой, то оно обыкновенно внушает подозрения своей яростью и шумной полемикой. Именно это противление в подчеркнутом стыде вполне совместимо с потерей всякого стыда.

4. Невозмутимость. – Есть невозмутимость как спокойствие нервов, как детская бестревожность (Unstörbarkeit) еще незрячей наивной души, как жизнь в счастливых ситуациях. Невозмутимость как момент абсолютного сознания стоит в пограничных ситуациях. Она есть спокойствие достоверности бытия как обретенный фон и как будущая возможность. Она – не исполнение, как высота бытия в существовании, но тишина достоверности без решения в настоящем. Это сознание защищенности – возможная позиция повседневной жизни, не мерило, но средство защиты. Разбивается оно не ударами конечности, которые оно умеет выдержать, но страстью экзистенции в ее решениях. Молчащая тишина нарушается откровениями бытия в пограничных ситуациях, которые в конце концов снова обретают покой для себя в невозмутимости.

Невозмутимость – не то же, что свобода от аффектов в дисциплинированном стоицизме, удобное недопущение-до-себя ситуаций, но она – охранное средство с высоты на отдалении (Sicherung im Fernsein von der Höhe); она может принять меня в себя, когда бытие лишается блеска и мне недостает меня самого. Но сама по себе она не довлеет себе, а потому пребывает в готовности и из самой себя увлекает в движение и исполнение.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Безусловные действия

1. Обусловленные и безусловные действия. – 2. Существование и безусловность. – 3. Безусловная деятельность как разбивание существования. – 4. Направления безусловной деятельности.

I. Безусловные действия, превосходящие существование

Самоубийство

1. Самоубийство как фактум. – 2. Вопрос о безусловном. – 3. Почему мы остаемся жить? – 4. Невыносимость жизни. – 5. Стечение обстоятельств (Verstrickung). – 6. Экзистенциальное отношение к самоубийству в помощи и оценке.

Религиозная деятельность

1. Возможность реального отношения к божеству. – 2. Специфически религиозные действия. – 3. Религиозное мироотрицание.

II. Безусловная деятельность в существовании

Внутренняя деятельность

1. Психотехника и безусловность. – 2. Философствование. – 3. Безусловность в нежелании.

Деятельность в мире

1. Закон и историчная определенность. – 2. Рассеяние и *Единое*

1. Обусловленные и безусловные действия. – От перемены положения небесных светил и до изменений на земной поверхности – все это только *события* (Geschehen). Растение и животное живут в неосознанной целесообразной отнесенности их замкнутого в себе существования. Действует только человек. Действуя, он знает, чего он хочет. Деятельность – это активность, которая, зная о себе, сама определяет себя (Handeln ist die Aktivität, die sich wissend selbst bestimmt).

Инстинктивная деятельность, еще лишенная рефлексии в собственном смысле слова, совершается силой уверенности инстинкта и в наивной бесспорности просто вступающей в дело воли. Эта деятельность становится целесообразной *деятельностью* (Zweckhandeln), если влечение не только приходит к сознанию собственной цели, но между влечением и его удовлетворением помещают себя рассчитывающие меры, как ряд целесредственных соотношений. Если удовлетворение влечения не просто тормозят

и откладывают, но в конце концов и забывают о нем, то открывается нескончаемое множество целесообразного. Ибо всякой цели предлагается вопрос: зачем? Цель становится относительной, и вопросы задают снова; рефлексия как расчет не может отыскать конечной цели; если только эта цель не дана извне. Если же она сохраняется, исходя из инстинктивной сферы, как наивное удовлетворение, не задающее вопросов, то целокупность влечения и рефлексии есть наполняющая и проявляющая наше сознательное существование *витальная деятельность*, побуждаемая интересами и целями.

Есть ли деятельность непосредственная инстинктивная деятельность, или же отделяющаяся от инстинкта рассудочно-целесообразная деятельность, или же исполненная влечения в рефлексии витальная деятельность, – она в сущности своей есть *обусловленные* дела существования (bedingtes Tun des Daseins). Влечение к расширению существования, к чувственному наслаждению, к авторитету и влиятельности, все то, что философы исстари соединяли в названиях удовольствия, богатства и власти, обусловливает деятельность, в которой ищет себе удовлетворения. Пожелание предвосхищает исполнение, страх – недостижение желаемого; и то и другое действует расслабляюще. Надежда и забота подхлестывают активность.

Но эта деятельность может найти мнимый покой лишь на мгновение. Насыщение и усталость, пресыщение полученным и желание нового влекут ее все вперед, без малейшей возможности достичь когда-нибудь окончательной цели. Бессмысленная понужденная гонка влечений, без всякой конечной цели, подобна самообману человека, в котором влечение к жизни коварно обещает ему то, чего он никогда не сможет найти; это – мука жажды жизни, снова и снова слепо рождающей сама себя, пока наконец жизнь не оборвется.

Однако в деятельности человека может живо присутствовать также и *другое*, силою которого он изъят тогда из нескончаемости во времени назад – в некоторое деятельно удостоверяющееся в себе самобытие. Оно присуще положительно как сознание бытия даже в крахе, отрицательно же – как беспокойство потери себя даже в самом полном богатстве существования. Мы называем это *безусловной деятельностью*. Если деятельность обусловлена удовольствием от удовлетворения влечений, целью и интересами существования, то безусловная деятельность хотя и не может быть действительной без этой плоти существования воли к жизни, но в обусловленных действиях она существует не только в них, но в то же время и свыше их (Ist das Handeln bedingt durch Lust der Triebbefriedigung, durch Zweck und durch Daseinsinteressen, so kann unbedingtes Handeln zwar ohne diesen Daseinsleib des Lebenswillens nicht wirklich sein, ist aber in den bedingten Handlungen nicht nur in ihnen, sondern zugleich über sie hinaus).

Инстинктивная деятельность есть наша животная природа, схваченная в человеческом сознании; как пристутствие существования она лишена трансценденции. Безусловная же деятельность есть выражение самосознательной экзистенции, совершающей в явлении существования в отнесенности к своей трансценденции то, что для нее вечно существенно. – Целесообразная деятельность *обусловлена показуемой* (aufzeigbaren) целью и сама есть лишь средство. Безусловной же деятельности желают в ней самой как таковой; поскольку она имеет цели как деятельность в мире, она все же не бывает достаточно обоснована из этих целей. В то время как целесообразная деятельность хотела бы знать конечную цель, которой, однако. найти никогда не может, безусловная деятельность не нуждается в какой-либо конечной цели, потому что пребывает в самой себе как выражение некоторого бытия. – Витальная деятельность как целое, состоящее из влечения и рассчитывающей целесообразности (das Ganze aus Trieb und berechnender Zweckhaftigkeit), несмотря на всю светлость в партикулярном, слепа в своеволии своего существования. Безусловная же деятельность просвечивает (durchleuchtet) влечение и рефлексию достоверностью бытия, которая как таковая не заключается ни во влечении и его удовлетворении, ни в рассчитанной цели, и больше того – остается, когда и то и другое переживает крах, потому что самая деятельность исходит из экзистенции, релятивировавшей своеволие.

2. Существование и безусловность. – Деятельность привязана к ситуациям в мире. Как безусловная деятельность она совершается в то же время в *пограничной ситуации*. Безусловность как экзистенция в пограничной ситуации не может быть видима объективно. Для психологического исследования она неотличима от беззаботной витальности, которая не задает вопросов о том, чего она, собственно, хочет.

Поэтому невозможно дать достаточно исчерпывающее определение безусловных действий. Как мыслимые они суть только *призывающий знак* (das appellierende signum), который делается постижимым для нас только через воплощение его в нашем собственном существе.

Мышление о них описывает их как возможности по *контрасту* с действиями, совершаемыми в абсолютизации существования. Действия, совершаемые из одного существования, подобны безродному блужданию в мире, словно бы им не полагается иметь ни цели, ни смысла за пределами партикулярного; ибо они уже – не только природные события, они уже вышли за рамки неосознанной целесоотнесенности биологического существования.

Тогда знак безусловных действий, в *отождествлении* их с деятельностью из историчности экзистенции, обозначает взаимопроницание существования и безусловности: будучи связана со всяким существованием, безусловность отличается от него в том отноше-

нии, что она в своей историчности снова усваивает его себе вплоть до полного с ним единства. Поэтому безусловная деятельность всецело предана осуществлению или же, напротив, обращает существованию радикальное «нет». Осуществляя, она употребляет все силы в неустанном движении планирования и расчета и укоренена в конкретности своей ситуации во времени.

Деятельность, однако, перестает быть безусловной там, где человек теряет себя ради мира (Handeln hört aber auf, unbedingt zu sein, wo der Mensch *sich an die Welt verliert*). Поскольку цели в мире принадлежат для рефлексии к нескончаемости других целей, в которой никакой конечной цели не видно, то полагать цели в мире как таковые абсолютными – означает утратить безусловность. Совершая абсолютизацию внутримирового, я падаю в ничто, где ожидают меня незамыкаемость целесообразного, заведомый конец и гибель всякого существования, и наконец – утрата моей собственной жизни. Если все есть не более чем только существование, то нескончаемость тающих в ничто осуществлений не знает остановок. Что одно, что другое – все ничтожно, потому что исчезает; мнимая безусловность в мире сохраняется только как жажда любой ценой держаться за свою жизнь.

Безусловность деятельности в мире возможна поэтому, только если я словно бы *оставил* мир и только теперь *вновь* в него *вступаю*. Деятельность в мире получила в этом случае, вместе со всем существованием, символический характер, который не лишает мир его действительности, но являет его пронизанным лучами из его глубины (Unbedingtheit des Handelns in der Welt ist daher nur möglich, wenn ich die Welt gleichsam *verlassen* habe und nun erst in sie *zurücktrete*. Das Handeln in der Welt hat dann mit dem ganzen Dasein den Symbolcharakter gewonnen, der die Welt nicht unwirklich macht, sondern von ihrer Tiefe durchstrahlt sein läßt). Тогда становится возможным, что все лишь действительное релятивируется для нас, и все же мы каждый раз с полной отдачей вновь принимаемся за него; что релятивирование не делает это действительное безразличным, но сохраняет для нас его весомость и важность. Напряженность в существовании, заключающаяся в том, что я действую так, как если бы сама существующая действительность была абсолютной, – и в то же самое время сознаю, что, как лишь действительное, все одинаково ничтожно, – эта напряженность есть истина безусловной деятельности в мире.

Если безусловность *невозможно понять, исходя из целей в мире* (nicht aus den Zwecken in der Welt verstehbar), то нам все-таки хотелось бы понять ее в той рассудочной форме, которая логически выводит из целей. Тогда безусловность подвергают метафизической интерпретации, исходя из некоторой трансцендентной цели: Безусловной деятельностью, – говорят тогда, – мы приобретаем себе сокровище в потустороннем царстве; деятельность в этом ми-

ре – это средство для того, чтобы обрести жизнь в потустороннем мире. Или же безусловность выражают в виде цели прославления Бога в мире. Подобные метафизические формулировки как чувственное представление (Versinnlichung) и опредмечивание трансценденции представляют собою беспомощное рассудочное выражение для того отношения к ней, которое в этой безусловности сообъемлется (mitergriffen), но никогда не познается.

Только эта безусловность делает *постижимым рискованную затею жизни* (macht das Wagnis des Lebens begreiflich). В этом риске мы принимаем как абсолютно важную некоторую цель в мире, и все-таки, без всякого противоречия с мнимой абсолютизацией мирового существования, обретает действительность воля пожертвовать своей жизнью ради того, что само обречено безвозвратно исчезнуть. То и другое вместе оказывается возможным только потому, что это существование одновременно релятивируется и проникается смыслом, по которому оно есть явление бытия. Если бы все было только существованием, то не имело бы смысла умирать за что бы то ни было, потому что в подобном случае жизнь не только была бы предварительным условием всякого существования, но ничто не могло бы стоять выше этого существования.

Только эта же безусловность является, далее, истоком для возможности радикального *отказа от отдельных возможностей жизни в мире*. Абсолютизация существования как такового старается воспользоваться всякой возможностью, не пропустить ничего, желать многообразия как такового. Безусловность стремится к бытию, которое Едино (Die Verabsolutierung des Daseins als solchen sucht alle Möglichkeiten zu ergreifen, sich nichts entgehen zu lassen, die Mannigfaltigkeit als solche zu wollen. Die Unbedingtheit geht auf das Sein, das Eines ist).

3. Безусловная деятельность как разбивание существования. – Без возможности безусловности деятельность лишена почвы (Handeln ist bodenlos ohne Möglichkeit der Unbedingtheit). Благодаря своей возможности быть безусловной деятельность ставит под сомнение абсолютность событий, подчиненных законам природы, в познании которых только сознание вообще в достаточной мере подтверждает имманентный смысл этих событий; правда, безусловная деятельность в мгновение своей действительности не разрушает неизбежности законов природы для событий в существовании, – это остается невозможным, – но она не только делает заметной непрозрачность этих законов (läßt... ihre Transparenzlosigkeit durchscheinend werden), но в своем прорыве делом доказывает, что то, что только казалось законом, законом не было; она действительностью показывает возможное. Безусловность не знает спокойного отношения к существованию; скорее, только в разрыве (Bruch) существования она есть движение своего осуществления.

Человек, единственное *действующее* существо, в самом деле находится в *разрыве* (im Bruch) со своим существованием. В то время как неосознанные цели биологического сняты в целокупности бесспорно самодовлеющей во всякое мгновение жизни, все цели существования человека лишены той целости, в которой они были бы окончательно обеспечены и безопасны. Человек со своими действиями никогда не исчерпывается без остатка в какой-либо тотальности; тотальность эта не обретает действительности в существовании, разве что отдельными фрагментами; человек нигде *не становится целым* (wird *kein Ganzes*); он должен непрестанно искать это целое. Он может переформовать себя ради особенных функциональных способностей (Leistungsfähigkeiten). Он может образовать свое тело, сделав его спортсменом-специалистом, он может, преувеличивая одну из последовательных духовных возможностей собственной жизни, изолировать эту возможность; целым он никогда не становится. Он может в соразмерной гармонии образовывать свое тело и душу, и бывает тогда всего менее естественным, как естественно животное, но существует подобно второй, им самим созданной, природе, как одна из его собственных возможностей, в которой он, опять-таки, не целостен.

Разрыв человека с его существованием *не может* поэтому *ни* заставить его без остатка *принять* свое существование, *ни* позволить человеку от него *ускользнуть*. Если он действует только инстинктивно и целесообразно, то приходит в конечный упадок как возможное самобытие и страдает от сознания своего небытия; если он возносится к безусловному, то остается все-таки связанным в чувственной действительности своего существования, составляющей единственную плоть и для осуществления безусловного.

Сравнительно с не ведающим надлома существованием *животного* человек может на мгновение показаться нам как бы неполноценным (mangelhaft). Если у животного плоть и душа, как природа, образуют биологическое единство, покоящееся в себе без всякого внутреннего напряжения, то у человека это уже не так. Животное может из поколения в поколение повторять одно и то же существование; но человек – не может. У животного есть предначертанное ему жизненное пространство, которое оно в удачном случае заполняет, или сталкиваясь с которым, оно в неудачном случае гибнет; человек располагает необозримыми возможностями. Но то, что может стать действительным благодаря ему, не заключено изначальное в естественном законе его жизни. Человек как предмет психологии, социологии и истории не может быть исчерпан в своей действительности этими дисциплинами. В сфере этого объективирующего познавания мы можем, правда, выражая нашу резиньяцию как познания, сказать с психологом: только тот, кто желает невозможного, может достичь возможного (nur wer das Unmögliche will, kann das Mögliche erreichen). Но для самого человека невозможное

не является невозможным. Он выходит на арену своего существования с насильственными, созданными им самим для себя же механизмами торможения, механизмами не автоматическими, но исторично изменяющимися. Он разрывает с природой, чтобы или снова свободно соединиться с нею, или подпасть ее власти в состоянии грубости, которая есть не возвращение к природе, а искажение человека, ибо он не может перестать быть человеком (Er bricht mit der Natur, um entweder aus Freiheit wieder eins zu werden mit ihr, oder um an sie zu verfallen in Roheit, die keine Rückkehr zur Natur, sondern Verkehrung des Menschen ist, der nicht aufhören kann, Mensch zu sein).

Поэтому образы человека, *противоречащие некоторой норме*, не становятся животными, – ни запечатленный преступник, по собственной решимости становящийся тем, что он есть, ни душевнобольной, над которым получает полноту власти некая чуждая ему сила. Эта норма не только не является строгой и однозначной, но сама она, скорее, тоже оказывается сомнительной. Искажение бывает ничтожно отнюдь не во всяком смысле слова:

Преступник никогда не имеет замкнутости существования, свойственной хищному зверю, которого он может напоминать нам только из рассматривающего отдаления. Хотя и подчиненный публичной власти, он остается в то же время вопросом о порядке человеческого существования и сохраняется как собственная человеческая возможность.

Душевнобольной становится, заболевая, не животным существом, но схождением возможностей (Verrückung der Möglichkeiten). Его недоступность нашему пониманию – не только непонятность природного процесса, но как бы возможность другого. Между тем как обезумевшее животное всего лишь ведет себя вопреки нашему ожиданию и переживает распад, душевнобольной человек может сверх того создать еще свой собственный мир, предстоящий здоровому человеческому существованию как огромный вопросительный знак. Кроме того, человек в болезни может стать существенно значимым для себя и других именно тем, что порождено в нем этой болезнью.

Утрата замкнутости животного существования, преступление, душевная болезнь, неотделимость существенного воплощения возможностей от насильственно-одностороннего оформления самости не означают еще как таковые явления безусловности. Однако они характеризуют существование человека в его надломленности (Gebrochenheit), из которой становится возможной безусловность, потому что существование уже не совершается более с уверенной, однозначной необходимостью, и из которой исходит *требование* безусловности, потому что, где утрачена замкнутая целость, там только силою одной безусловности может совершиться прорыв *бытия* в сомнительном существовании.

По сравнению с порядками этого существования (выступающими как природа, жизнь, душа, как общество и государство) безусловное, из своего высшего закона, может стать безмерным, абсурдным (sinnwidrig), разрушительным (ruinös), чтобы сотворить *новое осуществление из своего истока. Но никакая рискованная* решимость жить, никакая объективно доказуемая нерушимая верность, никакое самоубийство сами по себе как внешние факты еще не доказывают безусловности.

В разрыве с существованием человек по своему явлению никогда уже не будет более природной действительностью: только тоска может силой своих чар обманчиво представлять его в подобном образе собственному его взору. В своем сознании он пребывает в раздвоении с самим собой, потому что утратил природную уверенность (Er ist in seinem Bewußtsein gespalten in sich selbst, weil er die Sicherheit der Natur verloren hat). Если мерило естественности делают высшим, то человека придется признать болезнью существования. То, что отделяет его от бесспорно действующей силы всякого природного существования, как бы его исконная рана, есть также исток его наивысшей возможности. То, что он может быть безусловным, предполагает, что он уже вышел из круговоротов только-живого. Так он может осознать в себе бытие и возможность небытия, которые – и бытие, и небытие, – в жизни как таковой никогда не приходят к себе. Его существование приковывает его, и все же *только оно дает ему возможность для бытия. Человек, чтобы* удостовериться в себе, должен, по меркам существования, требовать от себя больше, нежели он может осуществить. Он, будучи превыше себя самого, есть промежуточное существо, которое будет вовсе потеряно, если не обретет себя в безусловном (Der Mensch muß nach Daseinsmaßen mehr von sich fordern, als er verwirklichen kann, um seiner gewiß zu werden. Er ist, indem er über sich hinaus ist, das Zwischenwesen, das verloren ist, wenn es sich nicht im Unbedingten gewinnt).

4. Направления безусловной деятельности. – Просветление безусловной деятельности делает ее зримой, в разрыве существования, в трех измерениях, которые не пересекаются ни в какой определенно фиксируемой точке, но сливаются воедино, на первый взгляд, взаимно уничтожая друг друга.

Безусловная деятельность как *идейная* (ideenhaftes) *деятельность*, желает вместо утраченной целости существования осуществить духовное целое в объективности человеческих порядков жизни, через которые она становится единством с переформированным (umgeformt) существованием. Из субстанции идеи осуществляется *положительность жизни в мире человеческой общности.* Подобная идея есть, например, справедливость. Справедливость как мерило оценки, в отличие от правил утилитарной целесообразной деятельности и юридического порядка, не может сделаться

в достаточной степени рационально прозрачной. Она действует в тех или иных рациональных объективациях, она всегда аргументирует, прибегая к этим объективациям, но она как целое живет объемлюще (übergreifend) из истоков, которые направляют всякую рациональную форму и впервые придают ей весомость содержания.

Как *экзистенциальная деятельность* безусловность тождественна с идейной деятельностью, насколько простирается ее область, однако может разбить идею. Например, справедливость подвергается сомнению, но не из витального эгоизма, а из более глубокого постижения того, чего требует душа, которая, предстоя безднам, уже не признает более закон злобы дня (Gesetz des Tages) единственным законом.

Как *трансцендентная деятельность* безусловность непосредственно входит в отношение со своим другим, которое она хотела бы вовлечь в действительность (bezieht sich... auf ihr Anderes, das sie in die Wirklichkeit ziehen möchte). Всякое нецелесообразное (zweckwidrige), разрушительное или безразличное для мира, потому что по эффекту исчезающее, действие может иметь этот смысл, уничтожающий экзистенцию и идею в их явлении.

Идея направляет в существовании к осуществлению, душа экзистирует пред своей трансценденцией в мире и вне мира, трансценденция увлекает их обе в бездну своего бытия, как того, что недоступно знанию и не имеет существования (Die Idee lenkt im Dasein zur Verwirklichung, die Seele existiert vor ihrer Transzendenz in der Welt und außer der Welt, die Transzendenz zieht beide in den Abgrund ihres Seins als eines weder Wißbaren noch Daseienden).

Три эти измерения присутствуют как возможности во всякой безусловной деятельности. Эта деятельность причастна идеям, утверждается на экзистенции и соотносится с трансценденцией. Однако это тройство исключает возможность сделать безусловное прозрачно понятным для нас в недвусмысленных формулах. Кажется, будто это тройство может стать *единством*, если экзистенция несет в себе идею, в которой она направлена к трансценденции, исполняя мировое существование из единого изначального бытия. Но затем кажется, будто она *раздваивается в себе самой* и борется с собою, не в силах достичь завершенности как действительность в мировом существовании, так чтобы тут же не отказаться от себя, – будь то в стабилизации ставшего неким целым порядка человеческого существования, будь то в экстравагантной экзистенции изолированного индивида, будь то в уничтожении существования [ради] бесплотной трансценденции.

Безусловная деятельность разбивает целость существования, без которого она, однако, ни на одно мгновение не может обойтись. Хотя безусловная деятельность как таковая существует в мире, но свыше мира (in der Welt über die Welt hinaus ist), она, кажется, теряется для нас там, где *совершенно отрекается от мира*.

Однако невозможно осуждать в знании то, что мы можем знать только в действии самости (Jedoch ist es unmöglich, wissend zu verurteilen, was nur im Selbsttun gekannt sein kann). *Оставление мира* как возможность, – это постоянный большой знак вопроса над всяким осуществлением в мире.

I.

Безусловные действия, превосходящие существование

Пограничные ситуации я могу *скрывать* от себя, оконечивая их и забывая. Я могу *выдерживать* их, если перед лицом их я безусловно делаю в мире то, что возможно. Я могу *превосходить* их или тем, что оставляю существование одним абсолютным шагом, *самоубийством*, или тем, что оставляю его в *непосредственном* отношении к божеству.

Религия дает возможность остаться в мире, вместо того чтобы лишать себя жизни, но в своем последовательном виде, т.е. если ею самой не злоупотребляют для сокрытия пограничных ситуаций, принуждает к тому, чтобы оставить мир, оставаясь в мире: аскеза, бегство от мира (Weltflucht), жизнь вне мира в терпении существования или в деятельности, не знающей удовольствия от существования (das Leben außerhalb der Welt im Erleiden des Daseins oder im Handeln ohne Daseinslust).

Самоубийство

Психиатры говорят «суицид» и, называя известную рубрику явлений, помещают это действие в сферу чистой объективности, скрывающей от взгляда бездну. Литераторы говорят «добровольная смерть» и, наивным предположением высшей человеческой возможности, во всяком случае помещают это действие на бледный розово-красный фон, который опять-таки скрывает. Только слово «самоубийство» неотклонимо требует удержать в уме то страшное, что есть в этом вопросе, одновременно с объективностью фактума: «само-» выражает свободу, уничтожающую существование этой свободы (тогда как «добровольная» говорит слишком мало, если в этом выражении подразумевается, что отношение к самости здесь преодолено), «убийство» же выражает активность, насильственную по отношению к чему-то, что в отношении к самости решено как неотделимое (тогда как «смерть» выражает нечто аналогичное пассивному угасанию).

Человек не может желать ни пассивно жить, ни пассивно умереть. Он живет в активности, и только посредством активности он может лишить себя жизни. Наше существование, каково оно есть,

делает невозможным пассивное угасание, если бы нам его и хотелось. Чистая пассивность есть только в естественной смерти, смерти от болезни и внешних властей. Такова наша ситуация.

Самоубийство – это единственное действие, освобождающее от всякой дальнейшей деятельности. Смерть – решающая пограничная ситуация для экзистенции, это событие, которое приходит и которое мы не зовем. Только человек, после того как он знает о смерти, стоит перед возможностью самоубийства. Он может не только сознательно рискнуть своей жизнью, но может решать, хочет ли он жить или нет. Смерть вступает в сферу моей свободы.

1. Самоубийство как фактум. – Это действие как таковое, отнюдь не обязательно бывающее безусловным действием, с точки зрения психологии никогда нельзя распознать как безусловное действие. Только на границе эмпирически исследующего предметного познавания самоубийство возникает как философская проблема.

Статистика говорит нам о его частоте: говорит, что в Европе наибольшую наклонность к самоубийству имеют германские племена, что Дания – страна с наибольшим числом самоубийств, что внутри Германии самоубийств отмечается больше в северных провинциях, нежели в южных; что у старших возрастов частота самоубийств нарастает, достигает наибольших величин между 60 и 70 годами, а затем снова убывает; что сезонный пик частоты самоубийств приходится на май–июнь; что в протестантских землях самоубийства случаются чаще, чем в католических.

Подобные и иные частотные соотношения – точные цифры можно найти в книгах по моральной статистике – не дают никакого представления об индивидуальной душе; они не сообщают нам никакого закона, которому подчинялся бы отдельный человек. Это количественно регулярные соотношения только там, где дело касается больших чисел, содержащих в себе известное указание на совокупную физиономию народов, возрастов и полов; а также на каузальные факторы, которые содействуют в процессе, не будучи в отдельно взятом случае решающими.

Статистика *допускающих словесное указание мотивов* самоубийства только на первый взгляд проникает глубже в психологическом отношении. Эта статистика дает известную закономерность процентных показателей для самоубийств от пресыщения жизнью, от физических страданий, от страстей, от пороков (в том числе от морфинизма, алкоголизма), от траура и печали, от раскаяния и боязни наказания, от досады и споров. Однако в этой закономерности выражается более типология оценок, даваемых близкими покойного и органами полиции, чем психологическая действительность самих самоубийц. Кто столкнется однажды в своем близком окружении со случаем самоубийства, тот, если только он гуманен и одарен хотя немного психологическим ясновидением, узнает, что это событие делается понятным отнюдь не из одного-единственного мотива.

В конечном счете, всегда остается некая тайна. Но из-за этого не следует ставить пределов стараниям постичь то, что может быть эмпирически констатировано и что мы можем знать.

Проще всего кажется предположить в этом случае душевную болезнь: иные доходили даже до того, что объявляли каждого самоубийцу душевнобольным. Тогда вопрос о мотивах отпадает; проблема самоубийства как исчерпанная находится тогда за пределами мира здоровых людей. И все же это не так.

Есть душевные болезни в собственном смысле слова, начинающиеся в определенный момент времени, имеющие закономерное течение, или прогрессирующее, или приводящее к выздоровлению, предстающие здоровой личности как нечто чуждое для наблюдателя, а в случае выздоровления – и для понимающего свою болезнь пациента. Подобные, замечаемые по специфической симптоматике, душевные болезни критически мыслящий эксперт может диагностировать достаточно уверенно. На основе статистических данных можно предположить, что только около трети всех самоубийц в Германии в наше время являются душевнобольными. Но вопрос о доступных для понимания мотивах, также и для этой трети, тем самым отнюдь не снимается. Самоубийство не является следствием душевной болезни в таком же смысле, в каком лихорадка является следствием инфекции. Правда, в жизнь человека входит совершенно неподдающийся пониманию биологический фактор болезни, но только вследствие психических взаимосвязей, возникших на почве болезни, у некоторых (не у всех) больных происходит самоубийство. Часто невыносимое состояние страха со стихийной силой увлекает к самоубийству, которое при этом человек может подготовить с большой осмотрительностью, при дементивных процессах (Verblödungsprozessen) обращает на себя внимание инстинктивная наклонность к самоубийству, особенно применение необычных средств для этого. Если в одном случае здесь может показаться достаточной психотическая каузальность, то в другом случае душевнобольной оказывается в состоянии отреагировать на свое заболевание своим, сохраняющимся в самоубийстве, подлинным самобытием.

Среди двух третей самоубийц, не относящихся к числу душевнобольных, имеется, в свою очередь, необычно много аномальных (abnorme) людей. Но это не означает, что самоубийство можно непосредственно постичь как следствие аномальности. Отнюдь: нервные и психические аномалии отмечаются столь часто, что невозможно провести какую-либо границу между ними и индивидуальной вариацией в пределах нормы. Эти аномалии еще менее, чем душевные болезни, могут помешать анализу доступных пониманию мотивов самоубийства.

Ни душевная болезнь, ни психопатия не означают совершенной исключенности смысла. Они представляют собою только особые

*к*ауальные условия для экзистенции в действительном существовании, так же точно, как во всякое мгновение мы существуем (Dasein haben) единственно лишь благодаря подобным же, нормальным, но столь же непонятным условиям (витальная телесность, воздух, пища). Правда, психопатологические диагнозы дают нам эмпирические сведения о каузальных факторах, действующих по большей части, в конечном счете, недоступным для определения образом. Однако эти констатации как анализ патологического случая никогда не исчерпывают собою человека как экзистенцию. Скорее, экзистенция, до тех пор пока она вообще является в существовании, в этом своем явлении хотя и обусловлена, но отнюдь не исключительно определена реальными факторами. Всякое эмпирическое знание о человеке, подходя к своей границе, требует задать вопрос экзистенции, в возможной или действительной коммуникации.

2. Вопрос о безусловном. – Если мы, не обращая внимания на казуистику, ставим вопрос о доступных пониманию мотивах самоубийства, то вступаем уже в некоторую другую сферу. *Понятное* как мыслимое есть лишь проект возможности, но никогда не есть целая действительность (Das *Verstehbare* ist als gedacht nur der Entwurf einer Möglichkeit, aber nie die ganze Wirklichkeit). Оно во всякое мгновение действительно только вместе с непонятным: недоступны же для понимания не только *каузальные* условия психического существования, но также и *безусловность* экзистенции, выражающейся в доступном пониманию, но образующей тот свободный исток, который как таковой остается тайной для всякого понимания. Отдельное самоубийство как *безусловное* действие невозможно в достаточной мере постичь по некоторому всеобщему каузальному закону или по доступному для нашего понимания типу, но оно есть *абсолютная уникальность* исполняющейся в нем *экзистенции*.

Следовательно, действие самоубийства нельзя познать *как* безусловное действие, но только в его обусловленности из его оснований. Поскольку, однако, оно может быть свободным действием экзистенции в пограничной ситуации, оно открыто для возможной экзистенции, ее вопроса, ее любви, ее ужаса. Поэтому оно составляет предмет этической и религиозной оценки, поэтому его осуждают, или дозволяют, или даже требуют.

Безусловный исток самоубийства остается некоммуникабельной тайной одинокого (Der unbedingte Ursprung des Selbstmords bleibt das inkommunikable Geheimnis des Einsamen). Если самоубийцы оставляют признания о мотивах, то остается вопрос: понимал ли самоубийца сам себя. Нигде в этих признаниях невозможно расслышать безусловной решимости. Можно попытаться лишь сконструировать возможности самоубийства, с целью – не постичь, но все же просветлить безусловность в ее истоке сверх всякой возможности объективного усмотрения.

Эта конструкция, казалось бы, делает для нас самоубийство на мгновение понятным, чтобы с тем большей определенностью потерпеть крушение от непостижимого: экзистенция в пограничной ситуации отчаивается в смысле и содержании своего и всякого вообще существования. Она говорит себе: все преходяще; к чему радость жизни, если все погибнет! Вина неизбежна. Существование повсюду, если мы будем смотреть на его конец, состоит из бед и горя. Всякая гармония есть иллюзия. Ничего существенного мы не знаем, мир не дает ответа на то, что мне я должен был бы знать, для того чтобы я мог жить. Я не давал согласия на то, чтобы желать этой жизни, и не в силах увидеть ничего такого, что бы могло побудить меня сказать жизни «да». Удивляюсь только, что большинство, в плену иллюзий, живут себе в своем счастье, подобно курам в саду, которых завтра зарежут. – Для того, кто говорит так, остается один-единственный смысл: с полной рассудительностью, не поддаваясь случайности мгновения или аффекта, перевести это свое отрицание жизни из области мысли в действие. Определенная конечная ситуация становится всего лишь поводом, а не истоком решения. Отрицающая свобода этого решения хотя и не может строить что-то в мире; но, уничтожая себя самое, она совершает точечный остаток своей субстанции. Она есть для себя нечто большее, чем ничтожность существования. Свою суверенную самобытность она спасает, говоря «нет», для своего экзистенциального самосознания.

Здесь, однако, конструкция срывается: отсутствие во всем прочной субстанции было основанием самоубийства. Но акт свободы, избранный с наивысшей степенью ясности, должен был бы привести в момент начинающего свершения к сознанию субстанции. Свобода коснулась края бездны и вдруг снова утверждает существование как пространство осуществления только что начатого опыта. Правда, тот, кто обрел решимость в тайне безусловности, не может вернуться назад; иначе ему пришлось бы сказать: «поскольку я решился, я остановлюсь», ибо решительность – это смысл для жизни (der Sinn, zu leben). Но то, что я пережил возможность этой решимости как границу и в этой решимости не сомневался в том, что найду в себе довольно силы, чтобы лишить себя жизни, – удостоверяет меня в субстанции существования; поскольку для нас только мир есть место экзистенции в ее действительности, субстанция в то мгновение, когда она пришла к себе, должна желать развернуться в мире. Таким образом, наша конструкция, будучи доведена до конца, как раз не дает осуществиться самоубийству. Если самоубийство, несмотря на это, совершают, то понимание на пути этой конструкции прекращается. Если я останусь на этом пути, то для того чтобы постичь фактическое самоубийство, мне придется допустить неясность в известном приведшем к самоубийству конфликте интересов, хотя само оно и не оставалось бы при этом безусловным действием. Или же мне пришлось бы уйти с путей

этой конструкции: положительную близость к ничто в его трансцендентном исполнении как исток безусловности, хотя и невозможно было бы понять, но приходилось бы признавать. С судьбой вовлеченности меня связывает сострадание и боль, оттого что я, быть может, упустил возможность решения. Но перед лицом этого трансцендентного исполнения в ничто мной овладевает ужас; вопрос: истина ли оно? не оставляет покоя в упорядоченном мире.

Никто не может указать ни одного случая, который бы доказывал верность этой конструкции. Ибо эмпирически действительным всегда бывает лишь внешнее, которое, в свою очередь, должно иметь основание вне его самого. Поскольку экзистенцию можно воспринять только из возможной экзистенции, эту конструкцию свободы как негативности и эту возможность трансцендентного исполнения в ничто лишь по недоразумению можно принять за знание. Как таковое оно сделалось бы опасным для фактических ситуаций конфликтов, где подобная философия по совершенно иным мотивам могла бы послужить неясному в себе самоубийце обманчивым фасадом его сознания перед самим собою.

Свобода отрицательного как возможность принимает в этой конструкции *множество форм*: При бедности субстанции самобытия и исключительной одаренности человек бывает способен к такому богатству переживания, понимания, опыта, что он как самость чувствует себя в своей многозначности как бы ничтожным под тяжестью этой полноты переживания. Все представляется ему скорлупой в скорлупе, а есть ли ядро – неизвестно (Alles ist ihm Schale über Schale eines fraglichen Kerns). Если он вопрошает о самом себе, то кажется, будто он тает в ничто. Тогда он ищет себя, или без конца преображаясь все в новые, на мгновение увлекательные переживания, не будучи, однако, способен удержать ни одного, потому что каждое, как подлинное бытие его самости, исчезает перед ним вновь и сбивает с толку; или же в последовательности отрицательных актов, в которых желает обрести себя, в аскезе, в формальном следовании данным извне или созданным им же самим законам, или на пути иного рода причастности как подобного сознания самобытия в акте отрицания (Bewußtsein des Selbstseins im Verneinen). Как последний акт и вершину этого отрицания он избирает самоубийство, в котором мнит окончательно удостовериться в собственной субстанции. Кажется, будто в это мгновение он близок к обращению (Umschlag). А потому совершаемое самоубийство должно опять-таки почерпать свою безусловность из иного корня: если, например, в страстном влечении к ночи смерть давно уже казалась родной нам и стала сама положительностью, то преданность некоммуникабельной трансценденции мешает нам совершить поворот, ведущий обратно к жизни.

В другой конструкции самоубийство становится возможным, например, в том случае, если в повседневной жизни мы не можем

нести бремя правильных обязанностей с тем неизменным сознанием внутреннего признания, которое знает, что они не ничтожны, хотя и не существенны, но перерабатывает и оформляет заботы порядка нашей повседневности (wenn im Alltag die Last der regelmäßigen Pflichten nicht getragen wird mit dem konstanten Bewußtsein innerlicher Anerkennung, die sie weder als nichtig noch als wesentlich weiß, sondern die Sorgen der Alltagsordnung verarbeitet und gestaltet). Тогда этому существованию противопоставляет себя неясная мысль о более истинной жизни и возникают неплодотворные трения. Самосознание, вместо того чтобы возрастать в историчности непрерывного действия, все более уничтожается. Человек чувствует себя как бы лишним (überflüssig); будто он только мешает другим; он страдает без всякого смысла. Может быть, его со страстью увлекает восхождение, на вершине которого он прощается с жизнью, видя, как надвигается на него опасность вновь отпасть в прежде бывшую опустошенность. Он желает отречься не в нищете, но в торжестве; жизнь должна быть богатой, исконной, – или же ее вовсе не должно быть. В минуту счастья, после многих дней приготовления, проведенных в светлом веселье, он уходит из жизни без единого слова – и говорит в конце только об удивительном покое, охватившем его, – симулирует несчастный случай. Это было бы самоубийство в ясности упоения, в рассудительности ума, единой с собою и с ничто как своей трансценденцией, но разрывающей всякую коммуникацию в мире и не оставляющей никому ни единого знака. Как весна, когда случается большинство самоубийств, подобно природе неустанно творит и разрушает, – так здесь перед нами было бы согласие на разрушение всего – из *утверждения* жизни.

Аргументы, которые приводит самоубийца в нашем представлении (чего, однако, в безусловности он как раз делать уже не станет), кажутся выражением *изначального отсутствия веры* (ursprünglicher Nichtglaube), – оттого ли, что он не обретает достоверности своей самости в абсолютном сознании, или что он объявляет ничтожным всякое существование в его пограничных ситуациях, или что он переживает чистое отрицание существования как свою единственную свободу, или же что он в радостном торжестве жизни избирает как истину жизни смерть. То, что подобным образом мыслит, а затем осуществляет самоубийца на основании неизбежных фактов, опровергнуто быть не может. Если мы последуем за такими мыслями, то, скорее, наоборот, представим самоубийство как самый логически понятный исход, тем более что упомянутый уже поворот обратно к жизни в мгновение готовности, мотивированной возникающим в этой решимости сознанием субстанции жизни, сам по себе не заключает в себе нисколько логической доказательности, но сам как мысль есть лишь выражение некоторой возможной веры. Вопрос: зачем самоубийство? – обращается в вопрос:

3. Почему мы остаемся жить? – Во-первых, из ни о чем не спрашивающего удовольствия жить. Даже если мы задали свой вопрос, если всякая трансценденция исчезает для нас, если все становится для нас бессмысленным, мы все-таки продолжаем жить изо дня в день в силу нашей *витальности*, быть может, презирая самих себя, в смутной неясности. Поскольку в немалые отрезки нашей жизни мы фактически совершаем только это витальное существование, мы испытываем уважение к самоубийце, который свободно оказывает сопротивление абсолютности витального существования. Правда, в силу нашей витальности мы испытываем жуткий страх перед самоубийцей, говорим, что опасно следовать подобным душевным движениям и мыслям, что нужно держаться нормальных и здоровых. Но это оттеснение становится маскировкой, если с его помощью мы не позволяем подвергать сомнению нашу слепую витальность; нам бы хотелось избежать пограничных ситуаций, и, однако, мы не находим себе покоя, потому что жизнь по-прежнему отдана во власть той витальности, которая однажды покинет нас.

Или же мы живем не только витально, но также и *экзистируя*. Существованию присущ символический характер в силу самодостоверности актов нашей свободы. Нас удерживает в жизни не какой-либо знаемый смысл в мире как конечная цель, но присутствие трансценденции в тех жизненных целях, которые мы исполняем (Nicht ein gewußter Sinn in der Welt als Endzweck hält uns am Leben, sondern in den Lebenszwecken, die wir erfüllen, die Gegenwart der Transzendenz). Эта воля к жизни действительна как концентрация в том, что сейчас действительно. Нескончаемость возможного и абсолютные мерила, имеющие всеобщий характер, побудили бы нас к отрицанию существования, если бы уничтожили в нас сознание историчности. Если поэтому перед лицом возможного самоубийства при всей серьезности ситуации человек не только витально, но и экзистируя избирает жизнь, то этот выбор жизни есть одновременно *ограничение в себе самом*. Поскольку это ограничение означает исключение возможностей, *акт отрицания*, вместо того чтобы распространиться на все существование, *восприемлется в существование*. Когда мы в чем-то отказываем себе, соглашаемся с потерей возможностей, переносим неудачу, умеем выдержать взгляд прямо в лицо всеуничтожающим пограничным ситуациям, – само существование становится иным. Оно теряет ту абсолютность, которая присуща ему для нашей витальности. Если бы мир был целым, и был всем, то экзистенциально нам осталось бы лишь самоубийство. Только символический характер существования позволяет, не обманывая гармонией, говорить в относительности: «какова бы ни была она, жизнь, – она хороша». Хотя по-настоящему истинным это слово может быть только в припоминающем взгляде на свое прошлое, но его возможности достаточно для того, чтобы выбрать

жизнь. (Sollte die Welt ganz und alles sein, so bliebe existentiell nur der Selbstmord. Erst der Symbolcharakter des Daseins erlaubt, ohne durch Harmonie zu täuschen, in der Relativität zu sagen: „wie es auch sei, das Leben, es ist gut". Zwar eigentlich wahr kann dieses Wort nur im erinnernden Rückblick sein, seine Möglichkeit aber genügt, das Leben zu ergreifen).

На вопрос: «почему мы остаемся жить?» – следует в конечном счете ответить: решимость жить существенно отлична от решимости лишить себя жизни. В то время как самоубийство как активное действие затрагивает целое жизни, всякая активность в жизни есть партикулярная активность, и оставаться жить в свете возможности самоубийства есть *недеяние* (Unterlassen). Поскольку я *не сам дал себе жизнь*, я решаю только оставить существовать то, что уже есть. Не существует соответствующего тотального действия, которым бы я давал себе жизнь, как существует действие, которым я себя жизни лишаю. Поэтому есть только одна-единственная боязнь самоубийства, переступающего границу, за которую не проникает уже никакое знание.

4. Невыносимость жизни. – Положение, гласящее, что «жизнь хороша», не имеет абсолютной значимости, или же оно должно было бы включать и самоубийство как благо. Жизнь в частных ситуациях и вследствие собственных витальных перемен может сделаться для экзистенции невыносимой. В этих условиях самоубийство могло бы стать безусловным действием не как направленное в абсолютном умонастроении на существование вообще, но как личная судьба, которую надлежит принять в специфических обстоятельствах. Возможно дать следующую дальнейшую конструкцию:

В полной покинутости, в сознании ничто, добровольный уход из жизни подобен для одинокого возвращению к себе самому. В мире его преследуют терзания, он не в силах продолжать борьбу с миром и с собою, в болезни или в старости – беззащитен перед возможностью впасть в нищету, и грозит опасность сорваться и оказаться ниже собственной сущности, так что возможность лишить себя жизни предстает утешительной мыслью, ибо смерть кажется ему спасением. Там, где сходятся вместе неизлечимая физическая болезнь, недостаток всех средств к жизни и полная изоляция человека в мире, – там с полнейшей ясностью собственное наше существование может быть без всякого нигилизма подвергнуто отрицанию, – не вообще, но то, что теперь еще могло бы в нем оставаться. Это граница, на которой сохранение жизни уже не может быть более долгом: если процесс становления самости уже более невозможен, физическое страдание и требования мира становятся до такой степени уничтожающими, что я уже не могу оставаться тем, кто я есть; если хотя не отказывает смелость, но исчезают силы, а с ними и физическая возможность; и если в мире нет никого, кто мог бы любя поддержать мое существование. Глубочайшей глубине

страдания можно положить конец, хотя – и потому что – готовность к жизни и к коммуникации бывает здесь всего полнее.

Совершенно одинокий, кому те, кто ближе всего ему в существовании, ясно дают понять, что они живут в других мирах, – кому закрыт путь к любому осуществлению, – кто уже не способен более обрести в самом себе чистоту сознания бытия, – кто видит, как уклоняется, – если он, без упрямства, в спокойствии и зрелой решимости, и после того как приведены в порядок все земные дела, лишит себя жизни, – он, может быть, может сделать это, как будто бы он приносил себя в жертву; самоубийство становится тогда последней в жизни свободой. В нем есть доверие, в нем он спасает чистоту, и вера, не причиняет вреда ни одному живому человеку, не разрывает никакую коммуникацию, не совершает предательства. Он стоит тогда на границе невозможности осуществлений, и никто ничего не теряет.

Эта конструкция самоубийства в невыносимой ситуации так же точно не означает настоящего познания. Однако только на ее основе нам может проясниться терпение глубочайших бедствий жизни в силу неисследимости для нас трансценденции, требующей нашей жизни – и тех опытов жизни, которые во всяком случае еще возможны в ней:

ГЛОСТЕР: И сносить я горе буду,
Пока само не крикнет мне: «довольно»,
Тогда умру...
О всеблагие боги, жизнь примите,
Не дайте скверной мысли вновь склонить
К досрочной смерти...
ЭДГАР: Должен каждый
Терпеть, являясь в мир и удаляясь;
На все свой срок[1].

5. Стечение обстоятельств (Verstrickung). – Наконец, следует сконструировать возможность самоубийства, которое не есть безусловное действие из пограничной ситуации, но совершается в стечении обстоятельств. По конечным мотивам, без экзистенциального сознания, человек отбрасывает свою жизнь прочь из аффектов упрямства, страха или мести, в неопределенном, не доведенном до полной ясности бегстве. От экономического банкротства, – узнав о совершенном преступлении, – от обиды, нанесенной бессильному человеку оскорблением, – будучи глубоко задет мелочами жизни. Самоубийство становится психологически понятно, если мы предположим стечения обстоятельств, которые не проясняются и не разрешаются для нашего самосознания; человек в дейст-

[1] *Шекспир В.* Король Лир. Действие 4, сцена 6 и действие 5, сцена 2 (пер. М.А. Кузмина) // *Шекспир В.* Пьесы: Пер. М. Кузмина. М.: Московский рабочий, 1990. С. 284, 291, 306.

вительности не знает, что творит. Психологическое пониманин означает здесь одновременно и оценку, потому что оно видит путь стечения обстоятельств (*ein Weg der Verstrickung sieht*).

Примеры: Самоубийство – один из соблазнов в отчаянии сознания своей ничтожности при ненависти к самому себе и другим. Как есть стихийная ярость при физическом повреждении, так есть стихийное упрямство, отвергающее требования другой стороны. В этом случае гордость, которая обычно была бы наклонна высказывать упреки другому, может тут же, преувеличивая, начать отыскивать всю полноту вины в себе самом, и в замешательстве поначалу ступить на путь разрыва коммуникации. Но тогда нам грозит опасность растратить себя впустую в безэкзистенциальном самоубийстве и решить этим актом то, что было бы возможно решить и в самом существовании. Или другое: при нас говорят о самоубийстве; мысль о нем приучает к его возможности (Es wird vom Selbstmord gesprochen; der Gedanke gewöhnt an die Möglichkeit). Этой мыслью пользуются в борьбе как угрозой или по отношению к себе самому – как утешением при ощущении сосбственной ничтожности. Мы делаем приготовления к нему, – они ведь ни к чему не обязывают. Ситуации развиваются, так что в конце концов нам кажется, что обратного пути уже нет. Хотя воля к самоубийству в нас уже не имеет более действительности, самоубийство совершается в отчаянии, из сознания стыда и неясной неизбежности.

6. Экзистенциальное отношение к самоубийству в помощи и оценке. – Если кажется, что кому-то грозит *опасность самоубийства*, то вероятное спасение может быть достигнуто на следующих путях: При психозах единственное средство – обеспечить охрану пациента на время опасности. При доступных пониманию стечениях конечных обстоятельств задача состоит в том, чтобы разрешить конкретную ситуацию. Где опасность исходит от мнимого знания человека о своей безнадежной болезни или о других угрозах, там мы находим путь к отсрочке кризиса, убедительно раскрывая перед ним благоприятные возможности. Эти средства помощи обращаются к самоубийству как каузально или как-либо понятным образом обусловленному действию. Действие же из безусловности недосягаемо ни для какой помощи; решительность, которая превосходит силу всякого аффекта и как таковая уже перешагнула за грань существования, окружена совершенным молчанием.

В неясности сознания бытия помощь, имеющая целью развить в человеке ясность пограничной ситуации, есть пробуждающий собственно к жизни, однако опасный путь. Как пробуждающий, он освобождает нас из конечного стечения обстоятельств, но как опасный путь он может привести в полную ясность в воле самоубийцы именно безусловность ничто. Если затем непонятная безусловность как возможность абсолютного отрицания становится действительной, тогда, казалось бы, спасения нет. Самоубийца из безус-

ловности ни с кем предварительно о нем не разговаривает и скрывает свой конец неким покровом от остающихся жить. Это – абсолютное одиночество, в котором никто помочь не может.

Все действия, совершаемые в пограничных ситуациях, по самому смыслу столь непосредственно затрагивают нашу самость, что в принятии решения никто другой участвовать не может, – разве только там, где двое, в одной и той же пограничной ситуации находят себя для одинакового движения в коммуникации, будучи всегда недостаточно сказуемы (stets unzureichend sagbar) даже для самих себя, – как при самоубийстве двух любящих. Невозможно советовать кому бы то ни было – или уговаривать его – совершить безусловное. Никто не может спрашивать других, там где речь идет о безусловных действиях, должен ли он совершить их или нет. В среде соображений, весомых для сознания вообще, прекращается всякая безусловность.

Абсолютное одиночество недоступно для помощи; безусловное отрицание как исток самоубийства означает изоляцию; спасение поэтому возможно, *если* удастся коммуникация. Откровенное высказывание человека, планирующего самоубийство, – это уже искание, если оно служит выражением любви к тому, кто имеет на него права. Это шанс спасения, потому что от тайны здесь отказались. Решающе значительно поэтому, ответит ли тому, кто стоит в пограничной ситуации, чья-нибудь экзистенция. Ответ ее должен так же глубоко проникать в душу, как прежде сознание никчемности, своей и существования. Решающе значительно, однако, не то, что именно мы будем излагать, аргументируя из рассудочных оснований, не приветливые лица и не уговоры, – но в уговорах, и в аргументах, важна только та *любовь*, что не обдумывает заранее своих действий, не направляет по верному плану, хотя всегда безусловно настаивает на рациональной ясности. Эта любовь в своем наибольшем послаблении и величайшем ясновидении дозволяет, казалось бы, все, но и требует всего. И все же энтузиазм восторженной любви возможен не ко всякому, не ко всякому ближайшему. Этой любви мы не можем сознательно желать. Эта любовь – не человеколюбие духовника и невропатолога, не мудрость философа, а та всякий раз неповторимая любовь, в которой сам человек отдает сполна свою экзистенцию, не держит резервов и задних мыслей на почтительном отстранении. Только она поэтому вступает вместе с любимым, которому грозит опасность, в пограничную ситуацию. В конечном счете, помощь дается ему только потому, что его любят; эта помощь не знает повторений, воспроизведена быть не может и ни к какому правилу не сводима.

Если человек в опасности говорил о самоубийстве, то он мог честно искать помощи. Эту ситуацию не следует путать с объективно неотличимо похожей на нее ситуацией, когда *намерение совершить самоубийство высказывают для того, чтобы* произвести

эффект на другого и завоевать у него авторитет. Если безусловные действия высказывают как преднамеренные, это лишает их безусловности. Они превращаются в предмет для «за» и «против», становятся средством для чего-то другого. В безусловном умонастроении я не могу говорить: я лишу себя жизни. Это слово неправдиво, как и вообще неправдивы все расширения наших суждений на «все», как например: «все – один обман», «всем этим я только обманывал себя», «мне все безразлично». С этими суждениями я впадаю в самообман, обманывая другого. В них из условных аффектов высказывается нечто безусловное; высказывание пусто, ибо неисполнимо. Ибо фактическое самоубийство в подобной взаимосвязи только усиливает самообман; самоубийство не есть тогда уже более безусловное действие, а делается условным в неясном стечении обстоятельств. Действительно совершенное действие не есть еще, как действительное, экзистенциальное действие. Говорят: человека ослепили душевные движения, такие как отчаяние и ярость. Тем не менее, эти слова в смутных смещениях смысла могут быть неясным выражением истины, а именно – инстинктивной надежды найти таким образом помощь и возвратиться к себе самому. Однако понимающая психология должна знать свою меру. То, что истинно в отдельном человеке, видит только любящий (Was im einzelnen Menschen wahr ist, sieht nur der Liebende).

Отношение к *мертвому самоубийце* в мгновение ока изменяется. Правда, возможная экзистенция ужасается самоубийцы: отсутствия веры, разрыва всякой коммуникации, одиночества. Что казалось возможным лишь как граница, то здесь действительно. Но суверенное своевластие свободы невольно вызывает не только уважение. Через все пропасти безверия, которое он выразил в пограничной ситуации, уничтожив себя, в раздваивающейся трансценденции (sich zerspaltende Transzendenz) любящего соединяет с ним сама трансценденция. В его поступке сквозь безусловное отрицание еще говорит с нами некое бытие. Если даже все упреки нигилиста-самоубийцы кажутся справедливыми, своим действием и собственной экзистенцией в нем он доказывает противоположное тому.

В отношении к мертвецу оценка поторопилась с выводами. Его называли трусом и подобным затемнением пропасти хотели защитить себя самих. Так ни один путь не приведет нас к нему.

Если скажут, что он оскорбляет Бога, то следует ответить: это касается индивида и его Бога, мы здесь не судьи.

Если скажут, что он нарушает обязанности перед живыми, то следует ответить: это касается только оставленных им близких. Правда, самоубийство означает разрыв коммуникации. Действительная коммуникация существует лишь в той мере, в какой я доверяю другому в том, что *он не сбежит от меня* (Wirkliche Kommunikation ist nur in dem Maße, als ich das Vertrauen zu dem Anderen habe,

daß er mir nicht davonläuft). Если он *грозит* самоубийством, то тем самым он ограничивает коммуникацию известными условиями, т.е. он намеревается прервать ее в корне. Самоубийство становится тогда как бы из ряда вон выходящим обманом другого, с которым, однако, лишь в связанности наших судеб могла быть подлинной солидарная жизнь в коммуникации: я занял позицию существующего вместе с другим и вступившего с ним в коммуникацию, а теперь словно убегаю прочь; при условии осуществленной коммуникации самоубийство подобно предательству. И, несмотря на все это, скажем: если ближайшие сознают это предательство, чувствуют себя брошенными на произвол судьбы, то должны спросить себя: насколько сами они были совиновны в том, как не готовые к коммуникации и нищие любовью. Но если они любят, то тогда смотрят, может быть, в бездну некой трансценденции, в некоммуникабельности которой умолкает всякое суждение.

Если скажут, наконец, что самоубийца нарушает обязанность перед самим собою, предписывающую ему осуществлять себя в существовании, то на это, опять-таки, следует ответить: как и в каком смысле индивид поистине «есть»– это тайна индивида с самим собою.

Некий ответ во всеобщей форме на вопрос: «*позволительно* ли лишать себя жизни?» – был бы небезразличен для возможности стечения обстоятельств. Когда в этих ситуациях человек не знает, что, собственно, он делает, то, в случае если самоубийство подлежит проклятию, это знание отпугнуло бы его от самоубийства, но прославление самоубийства и виды на посмертную славу только еще сильнее бы запутали его. Однако подобный ответ был бы совершенно безразличен для того, кто в полной изоляции совершает свой поступок в отрицательной свободе действием безусловности.

История самоубийства и оценки самоубийства являет нам борьбу страстей «за» и «против». Как осуждение самоубийства, так равно и восхищение им характеризуют экзистенцию судящего так человека. Самоубийство может быть актом высшего своевластия совершенной утвержденности на самом себе (der Akt höchster Eigenmacht des völligen Aufsichselbststehens). Где в мире есть воля к господству над другими, там самоубийство есть акт, с помощь которого человек может избежать этого господства. Это единственное оружие, еще остающееся у побежденных, чтобы утвердиться в глазах победителей непокоренными; так поступил Катон перед Цезарем[1]. Поэтому самоубийство осуждает тот, кто знает господство,

[1] *Марк Порций Катон* (Младший) (95–46 гг. до н.э.), долгое время в качестве народного трибуна противостоявший Юлию Цезарю и Помпею, придерживался стоической философии. Катон защищал город Утику (в карфагенской области), и когда за него хотели просить милости у Цезаря, сам Катон отклонил мысль о таком прошении, говоря, что он не пре-

исходящее из глубины души. Кто господствует над людьми в силу того, что они сознают в нем духовную опору и помощь для себя, тот теряет свое господство, если индивид в своей самобытной свободе не нуждается ни в ком (Daher verurteilt den Selbstmord, wer seine Herrschaft vom Innern der Seele her hat. Wer Menschen dadurch beherrscht, daß sie in ihm geistigen Halt und Hilfe erfahren, der verliert die Herrschaft, wenn der Einzelne in eigenständiger Freiheit niemanden braucht).

Самоубийство, как обвинение и нападение на превосходящую силу и как исход из уничтожающей ситуации, может быть выражением самой решительной самостоятельности (Eigenständigkeit). Поэтому там, где имело силу сознание свободной ответственности самости, философы не только позволяли, но при определенных условиях и восхваляли самоубийство. Невозможно оспаривать, что человек, который с ясной рассудительностью лишает себя жизни, представляется нашему взору как совершенно независимый, всецело утвержденный на самом себе, презирающий всякое мировое существование, поскольку оно желает полагать себя абсолютным или выдавать за то, что дает абсолютное, и отравляет своему врагу и победителю сладость его победы. Но экзистенциальный ужас в нас при этом остается.

Религиозная деятельность

1. Возможность реального отношения к божеству. – В мире я нахожусь в реальном отношении к вещам и людям. Бог – сокровенен. Размышление о нем, с тем чтобы затем догматически разворачивать это размышление в познание Бога, не ведет меня к нему. Скорее наоборот, от размышлений о Боге бытие Божие только становится все более и более сомнительным.

Только из реального отношения человека к Богу может произойти научение (Belehrung) как весть о Боге (Kunde von Gott); но никакое научение не может этого отношения осуществить. В этом реальном отношении возникала бы безусловность деятельности, которая не была бы ни доступной исчерпывающему описанию как психическое переживание, ни всеобщезначимой в своем праве. Религиозную деятельность невозможно было бы обосновать исходя из целей в мире, и она не была бы также порождающим себя самобытием.

Философствуя, можно говорить о религиозной деятельности только как о возможности, а не из фактического опыта ее совершения?

ступник и не побежден. Помог всем желающим спастись бегством, сам же ночью покончил с собой, пронзив себя своим мечом. О нем см.: *Плутарх.* Катон // *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания: В 2 т. Т. II. М.: Наука, 1994.

Будучи как деятельность все еще действительностью *в* мире, она *без* цели в мире являет в себе присутствие трансценденции (Als Handeln noch eine Wirklichkeit *in* der Welt, bringt es *ohne* Zweck in der Welt in sich die Transzendenz zur Gegenwart). Она удовлетворена в самой себе и ничего не желает кроме самой себя, ничего, кроме божества, которое для нее существует (da ist). Она совершается, не считаясь со своими действиями в мире, которые она непреднамеренно может иметь, но не обязательно должна иметь. Поэтому ее труды или остаются, для целесообразного мирского смысла, без всяких последствий. Или же она учреждает общности как действительность Бога в существовании, которые хотя и производят в мире величайшие действия, но задуманы не ради этих действий; скорее, сами действия чаще всего наступают с утратой изначального отношения к Богу в творящих эту действительность людях.

2. Специфически религиозные действия. – Религиозные действия – это или такие действия, которые как безразличные по мерке возможных целей в мире пребывают поэтому без конфликтов со свободной безусловностью мирской экзистенции, каковы молитва, культ, таинства; или же они становятся этически значимыми в своем воплощении: для оргиастического разрушения как губительной активности, уничтожающей, в укрепленной сознанием божественного присутствия достоверности самости, целесообразное в мире и всякую безусловность мирской деятельности; для войн, покоряющих мир; для упорядочения социального существования; то есть – повсюду, где безусловность религиозной деятельности требует определять мир исключительно только собою.

Поэтому первая группа религиозных действий выступает лишь наряду с мирской деятельностью. Она есть как бы анклав, отделенный от светских дел.

Молитва есть общение индивидуальной души с Богом (Verkehr der Einzelseele mit Gott). Ее недопустимо смешивать с активным, направленным на трансценденцию философским созерцанием (Kontemplation). Признак молитвы – реальное отношение к Богу, который как личный Бог представляется как присущий, слышащий и действующий. В своем самом чистом виде, как благодарение и хвала, она есть все же молитва только единственно от сознания того, что Бог слышит и принимает меня. В молитве мы переживаем, в каких бы то ни было формах внутренней жизни, ответ Бога. Молитва есть деятельность, парадокс воздействия на трансценденцию, имеющего целью испытать действия от нее. Она ищет спасения души действием Божиим ко благоволению Божию (Es sucht das heil der Seele durch Gottes Wirkung zu Gottes Wohlgefallen). Объективность сведена здесь к минимуму; Бог является во внутренности души и является непредсказуемо; он не приходит – или показывается. Граница между молитвой и активным созерцанием экзистенции в отношении к неведомому Богу едва заметна, и однако она предельно строга.

Чистая молитва есть поздний и редкий результат историчного прихождения человека к себе (Zusichkommen des Menschen). Молитва почти всегда бывает нечиста; в прошениях о земных целях она сохраняет связи с магией, разрушающей ее смысл. Ибо молитва действительна в позиции подчинения личному Богу без всяких целей, магия же есть безличное понуждение божества человеком при помощи слов, формул, ритуалов с целью добиться желаемых событий в мире. Магия как волшебство есть мнимая техника, которая неэмпирическими средствами силою сведущих в ней людей неожиданно, превосходя пространство и время, производит желаемое в пространстве и времени. Магия распространена по всему миру, в скрытых формах она остается элементом даже и великих мировых религий; полностью исключена она была, исторично-уникальным образом, в древнем иудействе эпохи пророков и, на основе этого последнего, в некоторых частях протестантского мира. Исключение магии произошло действием безусловности религиозной веры, тогда как сама магия уже не заключает в себе никакой безусловности.

Молитва индивида своему Богу есть особый случай того, что обладает исторической действительностью в религиозной общности и есть ее *культ*. Как бы исключительно многообразны ни были эти религиозные общности: от дружеских кружков до объективности церкви, хранящей божественные таинства, от исключительных союзов избранных людей до массовых учреждений, в которых каждый состоит с самого рождения, от религиозной государственности до небесного царства, отмежевывающегося в этом мире от всего мирского,– в каждом случае безусловность религиозной деятельности укоренена в некоторой общности, внутренне связанной присущей в культе объективностью трансценденции.

Здесь человек, освобожденный от своей возможной свободы, уже не принужден более заключаться в самом себе, но находит подтверждение своего бытия в объективности, надежно сохраняющейся в течение времени и всякое мгновение готовой протянуть ему руку. Культ, возможный как устойчивая данность лишь благодаря религиозной общности в традиции, позволяет совершать безусловную деятельность *без* собственного самобытия; реальное присутствие Бога дает не заменимое ничем исполнение и покой. Безусловность исключает всякое обоснование и оправдание. Однако тот, кто не пребывает в этой безусловности, мог бы говорить о культе, к примеру, так:

Человек не есть чисто духовное существо. Все, что для него действительно, должно стать для него предметом и чувственным. Его потребность в плотской осязаемости (Leibhaftigkeit) находит себе по отношению к трансценденции оправданное удовлетворение в культе. Без культа трансценденция для человека, собственно, не существует вовсе. Необходимость обретать абсолютное сознание

только в реальной любви к тому или другому отдельному человеку, в безусловной деятельности, в активном созерцании, исключает его из действительности трансценденции. В его фантазии и в необязательной игре его спекулятивной мысли остаются нищета, бледность и ненадежность достигаемой таким путем трансценденции. Он остается зависим от подходящего момента (gute Stunde), и даже в самый лучший момент он все так же оставлен, за отсутствием реального отношения к Богу. Культ же дает ему, чувственным присутствием Бога в настоящем под гарантией достопочтенного откровения и предания, глубочайшее удовлетворение – чистое отношение к Богу, без всякой игры, фактически, силой самой трансценденции. Глубина этой действительности обнаруживается исторически в том, что почти всякое искусство – архитектура, пластика, живопись, драма, музыка и танец – имеет свои корни здесь, в культе, и создало на службе культа несомненные шедевры. В нем же, очевидно, заключено и средоточие истинно метафизической жизни. Даже субстанция свободных творений искусства еще заметно происходит из этого же источника; искусство, отделившись от культа, некоторое время всего лишь продолжает нести в себе его субстанцию в секуляризированной форме. Если же человек в своей мнимой свободе отказывается от культа и впадает в беспочвенность, то создает себе обманчивую замену тому, что он утратил. Мы видим, как современные визионерские процессы, стимулируемые психоанализом, порождают под именем «образов» не что иное, как чувственно-насущное переживание неистинной трансценденции. Позитивизм этого суеверия науки готов признать кровью и плотью существования только сексуальность и власть; итак, вместо подлинной трансценденции, человек переживает в качестве эрзаца мифологическое усиление этих темных сил существования, вместо того чтобы, как то бывает в истинном присутствии трансценденции, они осуществлялись в мире как возможный символ сверхчувственного, и тем самым преображались бы (Man sehe, wie die modernen psychoanalytisch angeregten visionären Prozesse unter dem Namen der Bilder nichts anderes hervorbrächten als ein sinnlich-gegenständliches Erleben unwahrer Transzendenz. Der Positivismus dieses Wissenschaftsaberglaubens lasse als das Blut des Daseins nur Sexualität und Macht gelten; so werde an Stelle echter Transzendenz eine mythische Steigerung dieser dunklen Daseinsmächte als Ersatz erlebt, statt daß sie, wie in wahrer Gegenwart der Transzendenz, als ein mögliches Symbol des Übersinnlichen in der Welt verwirklicht und damit verwandelt werden).

Если, однако, из подобных рассуждений делают вывод о необходимости возвращения к культу, то свобода с философской неумолимостью обращается против такого вывода:

Сказанного недостаточно. Культ – это путь, дающий избежать тяжести свободы. Лишь в той мере, в какой человек находит себя самого, к нему приближается трансценденция, никогда, однако, не

разоблачаясь перед ним. То, что свобода требует от себя самой служения Богу без культа в правдивости, верности, открытости, в любящей борьбе и в восприятии прозрачности существования, подтверждается в своей правомерности тем, что сама религиозная вера снова и снова совершала очищение культа, направленное к этому смыслу. Борьба пророков против магии и культа, – очищение языческого богатства культа, сводящее его к ограниченной определенности христианской литургии, – осуждение этого модернизированного язычества в протестантизме, оставляющее только благовестие Слова, – это шаги, с каждым из которых культ становился все беднее, объективность божества в нем все более скудной. Остается, впрочем, некий минимум объективности, от которого, как от реальности Бога в мире, возгорается религиозное сознание каждого индивида. Поэтому, разумеется, решающе значимо здесь то, чтобы и очищенный культ был все еще отделен как бы широким рвом от философски активного созерцания того или другого индивида в отношении к потаенной трансценденции.

Культ становится *повседневной формой* благочестия. Объективность культа облегчает помышление о себе (Sichbesinnen), потому что оно приведено в типическую форму. Это аналог философского раздумья (philosophische Besinnung): исход из мира и приход к себе в трансценденции, в котором мы черпаем силу для текущего дня, живо сознаем достоинство и содержание. Философское же разумье остается в опасности, потому что не имеет для себя правила. Форма его исторично переменчива в каждом индивиде, всякий раз ее нужно обретать заново, без какой-либо зримой объективности, за которую бы мы могли держаться в пору слабости и пустоты. Если, однако, этого помышления, этого активного исхода из мира не происходит, то повседневность культового благочестия представляется и философии свободы более истинной, чем отсутствие какой бы то ни было трансценденции.

Молитва и культ, все равно – как безусловные действия или как сделавшиеся привычкой, в качестве анклава специфической практики не обязательно служат поводом для конфликта, поскольку их как действий не требуют от всех людей, или не запрещают и не преследуют совершение других, самих по себе безусловных действий, т.е. поскольку не начинают желать порядка для мира вообще исходя из некоторой требуемой силою авторитета внутренней позиции. Даже безусловности религиозной деятельности в культе, молитве, таинствах, может быть знакома терпимость (Toleranz), если эта безусловность достоверно знает свою собственную истину как истину историчной формы бытия, и хотя исключает другие его формы для себя, но никак не для других.

3. Религиозное мироотрицание. – Несмотря на то, что религии, казалось бы, фактически упорядочивали мир человека, сообщали человеку мирское благочестие (weltfromm gemacht), последо-

вательный вывод всякой безусловной религиозной деятельности таков, что единственно лишь в ней можно найти подлинное бытие. Если она абсолютна, то ничто не в силах устоять перед ней. Ничто иное не может иметь существенной важности. Если поэтому она не остается анклавом – как бы неким вторым бытием наряду с прочим, не проникнутым ею существованием, – то необходимо должна признавать ничтожным все то, что не есть она сама.

Если магию, суеверие, мифологию народов мы не станем считать религией, то позволительно утверждать самую тесную связь между религией и мироотрицанием. Если там жертвоприношения, аскетические действия понимались как отдельные усилия для того, чтобы принудить божество к осуществлению целей в мире, то лишь в религиях обретает действительность явление тотальной аскезы – монашества. Осуществленное в монашестве религиозное блаженство обращает к нам волнующую речь из многих столетий истории индийского, китайского, древневосточного мира.

В своей решающей сути, – то есть если удалить все покровы мирского благочестия, вновь проникающего сюда все же другим путем, и отвергнуть намеренное культивирование мистических состояний сознания, – отрицание мира есть *отрицательная решимость*. Я не отождествляю себя ни с какой объективностью мирового существования и ни с какой субъективностью своего собственного существования; я не вступаю ни в какую безусловную коммуникацию. Лишенный мира и коммуникации (Weltlos und kommunikationslos), я, относясь только к трансценденции, хочу *отрицать все для трансценденции*, даже если подобная позиция в мире всегда имеет для меня и для других некоторый двойственный, никогда вполне не удостоверяемый смысл, поскольку недостает специфической безусловности религиозного действия как насущной исполненности реальным отношением к божеству. Ибо оставить мир, пребывая в мире, – совершить подобное объективно невозможно (Denn in der Welt die Welt verlassen, das ist objektiv unmöglich zu vollziehen). Изнурительное *отрицательное существование* экзистенции как потерянное одиночество с божеством, которое, однако, не говорит с экзистенцией непосредственно, совершается наряду с миром, в котором, однако же, должно оставаться. Это существование пробуждает остроту видения проблематичного во всяком существовании, хотя всегда бывает также, как никакое другое, возможностью обмана; оно становится блуждающим огнем, если его само объективируют как истину, и бывает истиной, если нарушает спокойствие гармонии мирового существования вообще, как если бы в этом существовании все было в полном порядке. То, что во все времена люди искали безмирности и, кажется, находили ее для себя, – это непрекращающееся memento, произносимое над существованием экзистенции в мире, когда это существование

в своем счастье желает утвердиться раз навсегда в собственной правоте.

Ориентирование экзистенции вселяет самое сильное беспокойство именно тем, что человек при всем намерении *не* может осуществить своей цели в мире, что его *отрицательная решимость* возникает из непостижимой безусловности, силою которой он, не живя, *живет экзистенциально* (Es ist das Beunruhigendste in der Orientierung der Existenz, daß ein Mensch in der Welt willentlich *nicht* verwirklichen kann, sein *negativer Entschluß* einer unbegreiflichen Unbedingtheit entspringt, aus der er *existentiell lebt*, ohne zu leben). Способность стать собой без образцов, если встречается, бывает исключением и остается соблазном к уклонениям в стечениях обстоятельств. *Киркегор* высказал это с неумолимой строгостью: положительная решимость направлена в существование, обретает свой мир, отрицательная непрестанно держит нас на весу. Положительная решимость дает жизни уверенность, тем что приносит счастье от удовлетворения и разочарование от осуществлений, она может благодаря непрерывности историчного становления изо дня в день все далее углубляться в изначальную основу избранного ею; отрицательная решимость остается неуверенной без становления и двусмысленной в борьбе с существованием, ареной которой, собственно, не является существование; она не делает ни шагу вперед и не создает ничего. Положительная решимость дает опору; отрицательная решимость, лишенная содержания какого-нибудь мирового существования, сама нуждается в опоре. Положительной решимости грозит только одна опасность – нарушить верность самой себе; отрицательная не получает за верность как приверженность своему отрицательному никакого положительного исполнения. Вошедший в отрицательную решимость видит жизнь вокруг себя как пустыню. Он желает только вечного и все же не в силах вывести это вечное из его потаенности. Он не может прочно основаться в мире, не осваиваясь при этом и в некоем ином мире.

Негативная решимость похожа на некий аналог самоубийства. Ни одна возможная экзистенция не решилась бы признать то и другое абсолютно неистинным; это было бы все равно, как если бы она, из положительности своего счастья, захотела стать самозваным судьей этого отрицательного, которое, напротив, становится само вопросом, адресованным счастью. На границе возможного для человека стоят эти герои отрицательного и приносят себя в жертву. В своем пугающем одиночестве они показывают то, что, увиденное однажды означает некую неотъемлемо присущую действительность в мире, которая разрушает в самом зачатке всякий самодовольный покой.

II.

Безусловная деятельность в существовании

Если действия, превосходящие мир тем, что оставляют его, могли в своей специфической фактичности носить название безусловных действий в собственном смысле слова, то в действиях, которые превосходят существование лишь тем, что приступают к нему и исполняют его, может быть просветлена лишь объективность в ее уже неспецифически постижимом способе проявления. Разнообразие обнаружений этой безусловности в богатстве мировых целей и возможностей существования поистине необозримо.

Безусловность как внутренняя деятельность есть абсолютное сознание, она есть свобода, она существует в среде саморефлексии; как деятельность в мире, она есть экзистенция в полярности субъективности и объективности.

Если деятельность этой безусловности мы назовем *этической* деятельностью, то в ней присутствует нечто аналогичное религиозной деятельности. Радикальное «нет» бегства от мира (Weltflucht) и безразличия воспринято здесь в безусловность, осуществляющую себя *в* мире, – и как *нежелание* (Nichtwollen), без которого не бывает подлинного воления, и как проблематизация через другое возможное (Infragestellung durch das andere Mögliche). Аналог молитвы – активное созерцание философствования. Этическая деятельность совершается в напряженности с деятельностью *религиозной*.

Величие *совершенно лишенного цели* – свойство безусловности религиозной деятельности, тогда как соотнесенная с трансценденцией деятельность в мире и внутренняя деятельность действительны только в *целях* действительности существования как своей среде.

Но безусловность религиозной деятельности *не может* удержать своей чистоты. С каждым шагом чувственного истолкования реального отношения к Богу в мире деятельность во времени оказывается также и эмпирически определенной целями; в открытой или скрытой магии она становится средством для достижения трезво-желательных земных целей, и утрачивает всякую безусловность. С другой стороны, этическая безусловность деятельности в мире и внутренней деятельности не остается лишенной трансценденции. Она пробивается к потаенному Богу.

Обе эти безусловности ищут возможности *соединиться*. Но они могут сделать это, лишь если одна релятивирует другую. Специфическая *религиозная этика* представляет законы своей деятельности как данные непосредственно Богом; соблюдение этих законов контролируется бытием Божиим в мире, в форме некоторого чувственно действительного авторитета; этическая безусловность деятельности в мире и внутренней деятельности исчезает; остается чуждая закономерность, не имеющая поэтому основы в самой себе. Напротив, безусловность этической деятельности допускает рели-

гиозную деятельность как нечто пусть избыточное, но дозволенное, как некую прибавку (ein Plus), зависимую от этической основы, существующую не собственной своей силой, но разве только дающую привходящее извне освящение; эта религиозная деятельность утратила здесь свою безусловность и живет только благодаря действительности свободы, но со своей стороны не дает этой свободе никаких законов и побуждений, но, самое большее, лишь подтверждает ее.

То, что никакая цель в существовании не признается предельной целью, но что поэтому всякое действие как таковое может быть самоцелью в трансцендентной соотнесенности, – это убеждение, *общее* обеим безусловностям. Обе они усматривают свой исток в трансценденции, стоят каждая за свое божество. Но *различие* между ними состоит в том, что в одном случае Бог сокровенен и именно этой своей сокровенностью требует свободы экзистенции как условия всякой истины во времени. Экзистенция обретает себя в темноте трансценденции без объективно-достоверного требования и ответа от нее.

Безусловная религиозная деятельность совершает реальное отношение к Богу и исполняет из этого отношения сообщенные в откровении требования Бога. В ней экзистенция поступается своей личной свободой, словно бы простираясь перед преобладающей силой Бога. Исполнение присутствием преобладающе сильного не оставляет места для собственного бытия. Я нахожу помощь во всякой беде, потому что совершенно исчезаю в Боге, существую лишь как его орудие и что он всецело направляет меня как свое творение. Я предаю себя Богу с полным послушанием.

Это возможно только вследствие того, что я принимаю некоторую чувственную действительность как трансценденцию. В какой бы то ни было форме, пусть даже в сколь угодно спиритуалистически утонченной, я материализую трансценденцию, превращая ее в нечто объективное в мире, – будь то как мое внутреннее зрение (inneres Gesicht), в котором является мне Бог и говорит со мной, – будь то как авторитет пророка, церкви, священника, как обязывающую силу писаных законов и священных книг.

Если безусловность деятельности, на исторично предшествующей основе религиозной действительности, самобытно осуществляется как этическая деятельность, эта последняя существует как *внутренняя деятельность* и как *деятельность в мире*. Внутренняя деятельность, вместе с просветляющейся для нее безусловностью самобытия, позволяет возникнуть безусловности деятельности в мире; деятельность в мире, по своему содержанию, постижима исходя из целей, даже если из этих целей ни в каком случае нельзя понять ее безусловность. Внутренняя деятельность есть деятельность, предшествующая внешней и определяющая ее (Das innere Handeln läßt mit der sich ihm erhellenden Unbedingtheit des Selbstseins die Unbedingtheit des Welthandelns entspringen; das Handeln in der Welt ist in seinem Inhalt aus seinen Zwecken begreiflich, wenn auch seine Unbedingtheit niemals aus diesen Zwecken zu verstehen ist. Das innere Handeln ist das dem äußeren voraufgehende und es bestimmende).

Внутренняя деятельность

Я не могу действовать, не воздействуя на себя самого. Я не только набрасываю возможности деятельности в мире во внутренних пробах и планах, но, наблюдая за ними, замечаю свои побуждения, отношусь к ним, утверждая и усиливая или отвергая и тормозя. Масштабами, показывающими мне, чем я собственно должен быть и что делать, я воздействую на первые начатки своих чувств, способов видения, оценок. Я вмешиваюсь в ход своего внутреннего существования и вижу, как непрерывно становлюсь собою через себя самого; или вмешиваюсь с порывистой мгновенностью, мешаю и создаю хаос настроений и волевых побуждений, не оказывающих действия.

В этом действовании (Tun) я сознаю собственный исток для себя, каков я есмь сейчас. Остановись я на простом наблюдении,– это была бы моя вина. Основа того, чем я буду, в каждое мгновение закладывается моим действованием в себе. Обращенный в своей внутренней позиции к себе самому, я несу ответственность за свое бытие как результат внутреннего действования.

Внутренняя деятельность многообразна, если это *техническая* деятельность, и едина, если она *безусловна*; она становится самосознательной в *философствовании*; она не получает действительности без активности *нежелания*.

1. Психотехника и безусловность. – Через всю историю, во множестве форм, проходит *техника* внутренней деятельности: с помощью образов действия, зафиксированных в виде предписаний, человек как индивид принимается обрабатывать себя самого (nimmt sich in Behandlung). Он работает над состоянием своего сознания, своими привычками, способами реакции. Примеры этой техники– техники мистического погружения, аскетические упражнения, ежедневное самоиспытание человека, ведущего дневник, исторические примеры – практика йоги[1], «упражнения» Игнатия Лойолы[2], стоические правила регулирования жизни, предписания современных невропатологов.

---

[1] Йога (yoga, от корня yuj (соединять, связывать, упражнять)) – понятие индийской философии, означающее, чаще всего, одну из шести ортодоксальных школ в истории этой философии, основанную Патанджали и развивающую систему «обуздания непостоянства ума», проходящую по восьми ступеням от физических упражнений и коррекции психофизических отношений личности к сосредоточению ума и сверхчувственной и сверхразумной медитации (дхьяна), которые имеют целью достижение «просветления» и соединения с божеством. Практика йогических упражнений известна также и в других школах индийской философии. См.: The Yoga-Sutras of Patanjali. N.Y.: Harvard University Press, 1914. – *Прим. пер.*

[2] *Игнатий Лойола* (1491–1556) – католический монах, основатель ордена иезуитов («Общества Иисусова»). Ясперс упоминает здесь те «Духовные упражнения (Exercitia spiritualia)», которые он преподавал начиная с 1526 года и которые были затем записаны в виде текста. Соединяя пока-

Эти техники и их эффекты являются предметом эмпирического исследования. У некоторых из них замечают исключительную эффективность, обнаруживающуюся в характерных людях, у других же – бездейственность, словно бы один агрегат существования превращается в другой, а в сущности своей остается неизменным. Решающее различие состоит в том, остается ли самообработка только деятельностью в мире, предмет которой – действительность нашего собственного существования, или же в ней возникает внутренняя деятельность как безусловность верующего самобытия, одновременно отмеченного печатью и налагающего свою печать.

Там, где внутренняя деятельность может быть намеренно реализована согласно предписаниям, а значит, где воля может совершить нечто *определимое*, не желая его как самобытие, там эта деятельность может оставаться внешней и механической (Wo ein inneres Handeln nach Vorschriften willentlich realisierbar ist, also der Wille etwas *Bestimmbares* tun kann, ohne es als Selbstsein zu wollen, da kann das Handeln äußerlich und mechanisch bleiben). Как вообще только та деятельность в мире бывает безусловна, которая исполнена самобытием, так не составляет исключения и деятельность, обращающаяся на наше собственное существование как часть мира. Обусловленным становится действование в технике внутренней деятельности, например как простых мероприятиях для поддержания здоровья или как культура технической пригодности (Brauchbarkeitszüchtung).

Там, где сама воля желает в своей безусловности, где она тождественна со своим действованием, там невозможно разделить техническую операцию и самобытие-в-ней (Selbstdarinsein). Внутренняя деятельность как исток есть эта *неразделимость*. Это творчество самости (Selbsschöpfung), а из него исходит подлинное вопрошание о себе (Fragen nach mir), в котором подтверждает себя самым делом безусловность, не делаясь, однако, при этом сама доступной вопросу; она есть решимость, из относительности находящая обратный путь к корням, просветление *абсолютного сознания*, экзистенция, которой я *добиваюсь* своим целостным участием (ganzer Einsatz), выходя навстречу себе самому.

Безусловность существует как бы в круге *через себя самое*. Ее круг может потеряться или сделаться шире. Он отвечает за свое собственное осуществление, если только пробилось к свету *первое начинание*.

Только тот, кто внутренне уже действует с безусловностью, обладает готовностью и возможностью для того, чтобы и во внешнем мире

янное испытание совести, размышления о смысле собственной жизни и жизни Спасителя, «упражнения» представляют собою целостную духовно-жизненную практику, нацеленную на выход из греховного состояния и целостно-жизненное соединение со Христом. Высшая и последняя цель «упражнений»– достижение верховного созерцания, которое дает человеку обрести любовь и возлюбить силой этой любви все в Боге и Бога во всем. См.: *Игнатий Лойола*. Духовные упражнения и духовный дневник. М.: Институт св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – *Прим. пер.*

не принимать решений случайно, как игралище влияний, в некотором промысле (Betrieb), в котором он участвует не самобытием, но слепым порывом чувствовать свою жизненную индивидуальность, как функцию чуждых сил. Подобно тому как внутренняя деятельность, как *проба* в пространстве возможного, есть приготовление путей для внешней деятельности, так безусловная внутренняя деятельность есть корень всякой подлинной решимости во внешнем поступке.

В то время как намеренное культивирование состояний сознания становится мутной в своих источниках и целях психагогикой, и утрачивает самобытие, безусловность внутренней деятельности может, правда, *овладеть* некоторой техникой, но отнюдь *не может подпасть ее власти*. Только при утрате безусловности деятельность может запутаться как в конечных обстояниях существования в мире, так и в конечных обстояниях самодисциплины. Техника как средство подвижна, и сама она не есть истина; она не создает самобытия, но может быть использована самобытием в направлении противоположных друг другу возможностей. Поэтому навыки и умения в частностях образа жизни, в обхождении с самим собою, в порядках повседневности не следует осуждать; самобытие – их господин, а не подданный. Если поэтому не может быть никаких технических приемов для создания безусловности внутренней деятельности, но, напротив, эта внутренняя деятельность сама определяется из безусловности, то приемы, исполняемые согласно правилам, могут означать повод для решительности безусловного, ободрение и напоминание. Хотя *правила самоконтроля* в рефлексии повседневной жизни (в разных формах, со времен пифагорейцев) и *упражнения* для внутренней активности уже приближаются к опасной границе, за которой они обращаются в опустошающий душу педантизм с его эгоцентрическим самодовольством и самоистязанием. Но дисциплинированный *режим дня* и *правила для работы* – это такие меры, которые, пусть сами никогда и не бывают безусловными, направлены на безусловное, если возникают из него. Регулярное *чтение* философских текстов, составляющих основу для нашего сознания бытия, углубление их через повторение, *насматривание* (das Schauen) в искусстве и поэзии – как напоминания, суть средства, дающие в повседневности все-таки держаться существенного, на которое я могу опираться, что бы я ни делал. Ежедневное размышление в мгновения покоя – это явление в нашем существовании, без которого самобытие стало бы рассеянным, а направление – непостоянным (Die tägliche Besinnung in Augenblicken der Ruhe ist im Dasein die Erscheinung, ohne welche Selbstsein zerstreut und die Richtung schwankend würde).

Это размышление есть философствование как безусловность внутренней деятельности.

2. Философствование. – *Философия экзистенции* – это, на основе усвоенной традиции, живо присущее всякий раз измышление возможностей трансцендентно соотнесенного человеческого бытия (*Existenzphilosophie* ist auf Grund angeeigneter Überlieferung

das jeweils gegenwärtige Erdenken der Möglichkeiten des transzendent bezogenen Menschseins). Но конечный смысл всякого человеческого мышления есть философская жизнь как действование индивида во внутренней деятельности, посредством которого он становится самостью (Tun des Einzelnen im inneren Handeln, durch das er selbst wird). Высказанные в слове, упрочивающиеся в произведениях как учение мысли являются следствием и становятся пробуждением для этого внутреннего действования. Поскольку подлинно философское мышление есть самое близкое к жизни действование, рождающее в истоке бытие в самобытии, оно возможно как величайший обман и становится в таком случае самым далеким от жизни, *самым неистинным умственным промыслом* (Denkbetrieb).

Если, стало быть, я хочу прийти к себе, то не могу сделать этого ни *путем размышления о себе* с целью получить предметное знание о себе, ни *при помощи техники* как дисциплинирующей позиции сознания изолирующего во мне самом культивирования. Я был бы в этих случаях только неким существованием как объектом, который я рассматриваю и обрабатываю как налично сущее бытие. Я не могу также прийти к себе *путем передумывания* (Wiederdenken) созданных философами понятийных форм. Философствование, только как мышление и совместное мышление помысленного еще не находится у себя. Самое главное, чтобы философское мышление *стало безусловной деятельностью.* Исполнение мысли, ее истина и очевидность, существуют лишь в единстве с этим внутренним, рождающим себя самое действованием.

Мышление о себе как психология, техника, как порядок образа жизни, передумывание философски помысленных мыслей – это приготовление и следствие подлинного философствования. Это философствование бывает безусловным только в *самопросветлении* как одновременном избрании и знании абсолютного сознания; это – исток того, что есть уже не средство, но исполнение сознания бытия.

Самопросветление *образцовым образом* совершают великие философы. От их самопросветления загорается и наше, если факел передается из рук в руки. Но прикосновение к экзистенции философа получает конкретность (Konkretion) только в мгновение слияния смысла мысли с самобытием или в ее воплощении в действительность настоящего.

Философствование действительно как ежедневное самоиспытание. Мысль – это шпоры; она, в своей откровенности, действует как призыв; уклоняясь, она становится опорой; она, заклиная, являет нам присутствие трансценденции. Но все это живет только в действительности самобытия, которое должно быть, чтобы мысль была мыслима по-настоящему: это мышление невозможно осуществить через простое восприятие и простую данность, но только так, что я *есмь так*, каким я сейчас *становлюсь, мысля.*

Кажется, *будто гораздо легче этого испытания себя на деле* в непрерывности существования будет – испытать однажды силь-

ные боли, судьбу, нечто решающее; это поднимает меня даже в самом разрушении, ибо вырывает меня из повседневности. Но только в повседневности возможно постоянное испытание бытия. Исключительные потрясения создают предельно возможное, то, что закладывает основы для сколь угодно далекого будущего. Созданное в них будет подлинно действительным, только если в продолжение многих лет, в повторении воспоминания, в неизбежных последствиях этого потрясения мы избираем то же самое, что и тогда.

Философствование обращается поэтому как к великим потрясениям, так и к повседневности. Безусловность первых – это отголосок второй, и одно без другого одинаково сомнительно.

В конце концов философствование терпит кораблекрушение от того, с чем мы *не можем совладать* в существовании, если оно, подобно *стоическому*, учит терпеть: терпеть трения с людьми, с которыми мы не состоим в подлинном и устойчивом отношении, и от которых, однако, во всем зависим; содрогание ужаса от физиогномической действительности человеческой массы; мучения повседневности; не дающую трезво опомниться спешку; физические состояния дурного настроения, болей и упадка; несостоятельность нашей самости. Сохранять во всех этих ситуациях самообладание без равнодушия и способность различать существенное удается только на фоне целостного философствования, а в полной мере – не удается никогда.

Я знаю, что *резиньяция* терпения – это *недостаток*. Там, где внутренняя деятельность философствования не может стать истоком действования в мире, порождением во взаимности коммуникации, там она удаляется в изолированность собственного своего существования и принуждена здесь сократиться в пустую точку, если принимает такую форму окончательно, а не только затем, чтобы в ситуациях, которые сильнее ее, сохранить в себе готовность для новой положительности.

В философствовании возможно как специфическое исполнение *активное созерцание* (aktive Kontemplation), как внутренняя деятельность в мышлении трансценденции. Оно есть аналог религиозной деятельности, не имеет целесообразной действенности в мире. Как безусловное созерцание оно отличается от ни к чему не обязывающего созерцания (Anschauen), размышления и предметного изучения: в нем возникает прояснение и очищение самобытия через сознание трансценденции. Если даже в нем и нет реального отношения к Богу, если в нем не слышится слово Бога в его чувственном присутствии, то все же в этом созерцании свободно находят некий путь в отношении к потаенной трансценденции. Экзистенция косвенно узнает о божестве только то, что становится для нее действительным силой ее собственной свободы. Созерцание совершается в формальных трансцендирующих мыслях, в избрании экзистенциальных отношений к трансценденции и в неопределимом чтении шифров существования. Это созерцание как вершина философствования есть удостоверение абсолютного сознания через на-

хождение самого себя в трансценденции (vergewisserung des absoluten Bewußtseins durch Sichselbstfinden in der Transzendenz). Сила, которая в чувственном присутствии божества дается религиозной объективностью, должна корениться здесь в свободе личной экзистенции. В этой вынужденной опоре на себя самого явление экзистенции будет более шатко, двусмысленно и бессильно, чем явление экзистенции, обеспеченной и утверждаемой в объективных связанностях; ибо, при слабости нашего существа, в свободе для него будет больше опасности от сомнений и отчаяния; свобода всегда остается риском (Freiheit bleibt ein Wagnis). Она может смотреть растерянными глазами, тогда как преданность реально присутствующей трансценденции может усвоить себе пустой взгляд того, кто уже не есть вовсе самобытие (des gar nicht mehr selbst Seins). Свободу исконного бытия, а с нею и отношение к трансценденции, нужно каждый день заново обретать с иной решительностью, она не есть ни индивидуальное обладание, и не передается в объективной традиции (ist weder individueller Besitz noch objektiv tradierbar). В своей слабости я не могу держаться из этой свободы ни за какую наличную объективность, разве только относительную и лишь пробуждающую объективность.

Как реальное отношение к Богу есть недоступная философскими средствами безусловность религиозной деятельности, так активное созерцание составляет содержание в безусловности внутренней деятельности и деятельности в мире. Действительность бытия лишь в той мере живо присутствует для самосознания во внутренней жизни и в целесообразности, насколько деятельность благодаря созерцательному ее исполнению достоверно знает шифровый характер существования. Поэтому и этической безусловности также знакома некая деятельность без цели, в которой она через чтение шифров приближается к сокровенности трансценденции, не будучи в состоянии в этом чтении что-либо знать или видеть без покрова. В смысле моих действий, так же точно как и в противоречащем и чуждом смыслу, говорит трансцендентная действительность, не говоря, однако, по-настоящему, ибо она в своей неизменной сокровенности вновь и вновь сваливает все на индивидуально экзистирующего, даже если этот экзистирующий индивид мгновениями и полагает, впрочем сказуемо этого не зная, что она как бы ведет его в жизни.

3. Безусловность в нежелании. – Безусловное воление во временном существовании тесно связано с нежеланием. Только на пути, ведущем через торможение и исключение, экзистенциально возможно явление существования. В конечном счете не что иное, как надлом в существовании, делает возможным нежелание (Nichtwollen) как волю к уничтожению.

В области *биологического* структура рефлексов становится объективно возможна только благодаря включению торможений как взаимно подходящих реакций некоторого целого. *Психологически*

одно влечение ограничивает другое: страх дает силу отказаться; торможение есть функция в имманентной игре взаимно обусловливающих друг друга душевных сил. В существовании *человека* с самого начала играют существенную роль запреты, истоки которых изучают биология, психология и социология, коль скоро в этих эмпирических взаимосвязях они имеют доступные для наблюдения эффекты и применение. Табу, боязнь мыслимого или переживаемого нечувственного, избежание, аскеза – это активность, обращенная против своего собственного существования. Человек приносит жертвы, которые отчасти бывают понятны как обусловленные: как магические средства понуждения богов, как пути к удалению зла, как социологическая функция; однако эти жертвы не могут быть исчерпывающе поняты из этих условий.

Безусловность в нежелании, в конечном счете, обоснованию не поддается. Как формальная *воля к свободе* безусловность есть возможное отрицание всего существования, как путь обретения точки опоры вне мира – и, как такой путь, становится пустой. Как *воля к порядку* она есть воля к мере и ограничению, не к отстранению, но к построению существования в единстве некоторого целого, а потому дисциплина и оформленность – и как таковая она скоро перестает быть безусловной, в пользу всесторонних обусловливающих соотношений в некотором принятом на веру универсальном целом. Она, как *исключение* в обязанности целому (*Ausschließung* in der Bindung an das Eine) есть явление экзистенции в ее историчности. Она как воля к уничтожению есть направление к трансценденции: в мировом существовании как совершившемся отпадении есть некая ошибка; нечто должно абсолютно не быть; безоговорочная аскеза, универсальное отрицание становится открытостью для безмирной трансценденции (weltlose Transzendenz).

Безусловность такого «нет» вопреки существованию обращается к трансценденции или *через* существование как принадлежащее к ней существование, – в исключении возможностей, – или же *без* существования, – в абсолютном уничтожении. В безусловном нежелании есть глубина отрицания, на недосягаемом дне которого и самое избрание существования только и может стать явлением экзистенции, соотнесенной со своей трансценденцией, витающим бытием, находящим себе опору там, где никогда не может быть приведено к чувственной или мысленной достоверности для сознания вообще то, что подлинно есть.

Деятельность в мире

Мир как порожденный людьми мир есть равным образом и хаос беспорядочно кружащегося движения индивидов, и слаженность человеческого порядка. Мировое существование, пребывающее в совершенном разладе с собой, в котором разве только герой способен был бы создать всецело из себя самого некий автономный

порядок для себя и своих, – вот крайнее представление об этом мире. Отдельному человеку не дано сверхчеловеческого величия; вынужденный обходиться только своими силами, он мог бы стать не более чем зачатком нового мира.

Однако человек не удовлетворяется миром как упорядоченным существованием, в жизни которого содействует и он. Его деятельность в *обусловленности* и относительности всех предметов пожеланий (Wünschbarkeiten) и целей хотя и способна поддержать и распространить существование, но не в силах доставить действительность возможной экзистенции в существовании. Только *безусловно действуя в мире*, человек обращен к таким мировым целям, в которых он, превыше их самих, осознает смысл.

Просветление этой безусловности приводит к антиномиям, в напряжении которых безусловность приходит к себе:

Безусловность постигает себя как деятельность по всеобщему *закону*, – и все же на пути, что лежит через этот закон, она становится истинной только в *историчной конкретности*.

Она схватывает *рассеяние* многого в мире и на пути через рассеяние – *историчное Единое*.

1. Закон и историчная определенность. – При всем мастерстве работы в мире остается произвольность цели. Пользуясь техническими средствами, я одинаково могу и разрушать, и строить. Но я спрашиваю – ибо мое существо противится чистой случайности, – что делать будет правильно. Мое действование есть для меня долженствующее бытие (ein Sein, das gesollt ist). Оно есть, постигая себя в рефлексии, как долженствующее.

Однако, подобно тому как мы еще не поймем бытие вообще, если постигнем его как существование, подчиненное нерушимым законам природы, так бытие не будет вполне постигнуто и как возможность действия, подчиненного всеобщезначимому долженствованию. Больше того: бытие долженствования есть бытие, которое находит в долженствовании *себя самого*. Рационально выводимое долженствование – как всеобщезначимые требования, требующие повиновения потому, что они очевидны для разумного мышления сознания вообще как правое в том или ином случае – имеет лишь некоторое всегда относительное значение, как техническое средство для известной без спора предполагаемой цели. Бытие же, которое есть свое собственное долженствование, – это экзистенция, которая *понимает* как долженствующее то, что она делает *безусловно*. То, что я нахожусь в таких ситуациях, в которых *не могу* следовать фиксированному законом долженствованию, потому что я сам не желаю, в достоверности истины, в своей подлинной воле, – этого, правда, никоим образом невозможно сделать объективным, но с точки зрения объективности это только дурное своеволие. Если, однако, самость того или иного человека в общности историчного настоящего есть нечто большее, чем частный случай чего-то всеобщего или заменимая функция в некотором целом, – тогда более глубокое долженст-

вование может обратиться против долженствования, застывшего во всеобщей формуле. Только из этого источника возникает *безусловность*, лежащая в основе разумно постижимого, и как таковое не более чем относительного долженствования.

Долженствование есть форма достоверности безусловного. В деятельности из этой достоверности состоит подлинное восхождение экзистенции. Если я преодолеваю себя в сознании самостоятельно познанного долженствования, – это подобно спасению из хаоса и ничтожной случайности. Только тогда я по-настоящему удостоверяюсь в своем самобытии, которое без внутреннего противоречия переживаю как службу некоторому объемлющему порядку. Послушание себе *самому* тождественно послушанию чему-то *объемлющему*, которое, однако же, я никаким иным путем, кроме как *через* собственное свое самобытие, не могу узнать на опыте как источник безусловной деятельности в мире.

Истина безусловного совершается только в напряжении: принимать в настоящем однажды познанные нами, уже данные законы содержательно определенной деятельности как обязательные, – и все же сознательно считать *возможным* их *релятивирование*, – однако же с полным желанием признать как имеющее силу вновь совершенное безусловное, только если оно будет понято в форме закона. Но нам приходится действовать прежде, чем рационально-объективирующее понимание сможет прийти к какому-то возможному итогу. В безусловности остается глубокая темнота, пусть даже эта безусловность истинна только как основание светлости обретенной закономерности; всеобщим остается только *закон закономерности вообще* как требование: понимать всякую свою безусловность как закон.

Экзистенциальная возможность, если она становится действительной, есть нечто большее, чем исполнение долга, *произвол* же есть нечто меньшее; то и другое объективно неотличимо одно от другого. *Экзистенция*, для которой исполнение долга согласно данному закону есть, пусть даже и релятивируемый, момент ее существования, и *беззаботная витальность*, которая изначально отвергает исполнение долга, как связанность, и повинуется лишь по принуждению, – на взгляд извне обе лишь отрицательны по отношению к рационально фиксированному закону. Для витальности закон – это сопротивление, которое она громит, чтобы опуститься ниже его. Для экзистенции закон есть сопротивление, которое она преодолевает, чтобы найти себя самое как безусловность в объемлющем ее порядке. Ибо только опираясь на это сопротивление (an diesem Widerstand), она проникает в глубину своего историчного мгновения. Безусловная деятельность невозможна в пустоте, как если бы безвременный закон лишь случайно осуществлялся в этом мгновении в равномерной, все и всегда одинаково способной принять в себя материи; как являющаяся безусловная деятельность, она определена во времени, а тем самым исторично конкретна в

таком смысле конкретности, который лишь недостаточным образом может быть определен исходя из всеобщих принципов.

Закон – как раздражитель, на котором я *держу испытание*. Он раздражитель, в силу искушения нарушить его только потому, что он – закон, и раздражитель также в силу соблазна в слепом подчинении ему лишить себя своей свободы. Разрушение (Zerschlagen) законов может происходить из положительности становящейся экзистенции; но это разрушение чаще всего растет из потерянности в отрицательном и означает в этом случае ту же подчиняющуюся несвободу как нечто обратное на том же уровне. Только противясь обоим соблазнам закона, я обретаю решительную достоверность безусловного в самобытии. И тогда я уже не спутаю эту достоверность ни с удовольствием произвола, ни с насильственностью моральных действий, старающихся привлечь всеобщее внимание.

В напряжении между законом и историчной определенностью я могу *аргументировать* только исходя из всеобщего, т.е. из закона. Против закона я могу аргументировать только новыми законами, против испортившихся законов – новыми, полученными из исторического настоящего, законами. Эта аргументация во всеобщности закономерного сама по себе произвольна. Она получает направление и содержание только от присутствия экзистенции. Для экзистенции, однако, невозможно аргументировать с некой отстаиваемой безусловностью исходя из историчности вообще против закономерности вообще. Только в среде закономерности истинное может бороться с устаревшим. Оно борется с ним, экзистенциально направляя аргументы и доводы, которые иначе будут нескончаемы. Истина необходимо терпит неудачу, если требует убедительного знания правды для некоего сознания вообще. В среде закономерности только историчная экзистенция может вполне осмысленно обращаться к другой историчной экзистенции, понимать друг друга в этом обращении, обращать внимание, потрясать, изначально просветлять друг друга. Но напряжение в безусловной деятельности невозможно устранить, перескакивая историчность экзистенции и утверждая как убедительно постижимое некое объективное знание об имеющей силу раз навсегда закономерности деятельности.

Неисторичная очевидность свойственна только логическим выводам из принципов, для которых при их конкретном применении необходима как предпосылка точная, т.е. неисторично упрощающая, формулировка ситуации и состава известного действия. Из каких-либо принципов, всегда имеющих кажимость очевидности, чаще всего можно оправдать или осудить любое действие, понимая в нем какую-нибудь сторону саму по себе и ловко помещая ее в фокус внимания слушателя как существенное в нем. Эту софистику можно преодолеть только, если мы не будем забывать, что всякого рода оправдание возможно только в партикулярном исходя из признанных принципов, но что во всякой *безусловной* деятельности заключается нечто большее, а именно ее исток в глубине настоя-

щего; и что в этой историчной безусловности на границе всякой всеобщности стоит совесть, желая принять ответственность на себя, и со светлым сознанием, что тем самым отныне и навечно всецело повинуется чему-то объемлющему, чей голос слышит в себе (daß aber in allem *unbedingten* Handeln mehr liegt, nämlich ihr Ursprung in der Tiefe der Gegenwart; und daß in dieser geschichtlichen Unbedingtheit an der Grenze alles Allgemeinen das Gewissen steht mit dem Willen, einzustehen, und mit dem hellen Bewußtsein, darin für die Ewigkeit ganz einem Übergreifenden, in mir Gehörten gehorsam zu sein). Кто, разрушая действующие законы, хочет все-таки оправдывать себя, еще не умея высказать закон своей безусловности как новую значимость, тот сам не знает, что делает. Здесь на место оправдания должна вступить коммуникация, в которой безусловность высветляется благодаря тому, что поверх всякой общности интересов и мнимого сродства характеров люди в своей историчности с прямотой правдивости находят тот или иной закон как явление всегда неясного закона вообще.

В возможной экзистенции есть предвосхищающая достоверность того, что не может быть зафиксировано ею без потерь, будучи мыслимо объективно как сознание вообще (In möglicher Existenz ist antizipierend gewiß, was von ihr als Bewußtsein überhaupt objektiv gedacht nicht ohne Einbuße fixierbar ist). Поскольку не существует одного правильного для всех людей, я должен в риске деятельности брать вину на себя, чтобы в результате стать собою; даже и в ужасном деянии (Furchtbarkeit), которое нарушает закон дня как закон закономерности вообще, еще остается возможность обнаружить силу безусловности. Никогда нельзя знать какой-то закон столь полно, чтобы я мог без риска руководствоваться им потому, что делаю якобы нечто абсолютно правильное, или чтобы по этому закону можно было оценивать другого человека как экзистенцию. Абсолютная решительность может пребывать в безусловности лишь на пути экзистенциальной коммуникации с самим собою.

2. Рассеяние и Единое. – В существовании есть *нескончаемость* возможного. Приступающее ко мне, в своем *многообразии*, побуждает меня приниматься день за днем то за одно, то за другое; деятельность во многом составляет условие существования, ибо лишь так я создаю пространство для себя и власть распоряжаться вещами.

Это многое *нигде не* становится *тождественно мне самому.* Никакое действие в нем не безусловно для меня. Я стою на удалении, я прикасаюсь к вещам в мире лишь как бы с помощью орудий, я сам нахожусь в другом месте. Моя эмпирическая индивидуальность, правда, витально ангажирована. Но если я целиком вовлекаюсь в это мировое существование многого и многообразно возможного, то делаюсь рассеянным (werde ich zerstreut). Неуверенный в самом себе, я тогда – лишь арена действия объективностей. У меня остается распадающаяся мнимая идентичность с теми или иными вещами.

Из этого рассеяния я становлюсь безусловным в деятельности лишь благодаря Единому. Избрать Единое – значит: без предвари-

тельных условий *быть всецело в нем самому* (ohne Reserven ganz darin sein); стать тождественным в существовании как самость с известным явлением. Единое – это та или иная действительность, в открытости которой экзистенция находит себя, потому что в ней становится тождественно с самостью то, что иначе лишь тает в явлении существования как одно из многого. Эта самость теперь как бы укоренена в действительности. Только теперь как привязанная и ограниченная она обладает достоверностью себя в существовании (Das Eine ist die jeweilige Wirklichkeit, in deren Offenbarkeit Existenz sich findet, weil mit dem Selbst identisch wird, was sonst in der Erscheinung des Daseins nur das Zerrinnende als das Eine von Vielem ist. Dieses Selbst ist jetzt gleichsam eingewurzelt in der Wirklichkeit. Es ist als gebunden und begrenzt nun erst im Dasein seiner gewiß).

Специфическое счастье обретения себя в Едином возникает в незаменяемости (Unauswechselbarkeit) становящегося таким путем возможного существования и действования в мире. То, что в рассеянии было лишь *возможной* экзистенцией, становится *действительным* самобытием. Поэтому для всякой возможной экзистенции вопрос: где открывается ей Единое? – есть вопрос о ее собственном бытии. Это – ее вопрос, который не решается ни размышлениями, ни сообщением от другой стороны, ни постановлением авторитета. Ответ на этот вопрос находят только из безусловного истока свободы в действительности конкретного явления существования, если этот вопрос возбудил в нас исток, если пространство его возможного раскрытия расширено ориентирующим знанием и если сознание было философски просветлено.

То Единое, в котором я прихожу к себе самому из рассеяния, есть *опять-таки многое Единое*, поскольку каждое Единое, иначе, чем другое, есть безусловное в экзистенции. Единая идея в призвании, одна жена, одно отечество, один друг – всякий раз Единое имеет некоторый иной смысл и вместе с тем – необходимо присущую ему в явлении относительность. В каждой существенной ситуации мы можем говорить о едином на потребу, но не как о чем-то, что можно всеобщезначимым образом знать, но как о том, в чем осуществляет себя эта экзистенция.

Правда, в сообщающем мышлении (mitteilendes Denken) мы вынуждены пользоваться формами мыслимости, мы говорим о моногамии, о возможности «служить только одному господину». Но поскольку я называю Единое в явлении, – это *лишь нечто численно единое*, эмпирически существующее как одно существо среди многих. Единое, правда, исключительно, но оно таково не по некоторому сказуемому закону. Если единое фиксируют как значимое в его овнешнении, без экзистенциальной историчности его явления, то остается лишь понятие о чем-то численно едином. Фанатизм исключительности бывает следствием этого, а абстрактная нивелировка под ярмом некоторого лишь мыслимого единого – уничтожающим результатом. Происхождение из многого забыто, про-

странство многого как горизонт утрачено, явление многого как возможность уничтожено. Правда, всякое единое также и в объективности является как внешне зримое единство, и тогда как численно единое. Но внешнее не составляет критерия для истины Единого в экзистенции. В экзистенциально-едином не познают из понятия, но осуществляют в безусловности и просветляют, философствуя. Во всяком понятии мы или поставили бы некоторую объективную недвижность на место экзистенциального единого (например, моногамию как моральный принцип на место Единого как трансцендентно соотнесенной субстанции самобытия в половой любви). Или же мы могли бы по произволу обосновать все что угодно: например, когда в бесконечности эротической сферы, в которой переходят от одной любви к другой, ищут идею единой красоты; Дон Жуан идет истинным путем к Единому через бесконечное множество его обличий. Или же из фактической моногамии мы заключали бы об экзистенциально едином в составляющих семью супругах, между тем как брак есть лишь возможное экзистенциальное обнаружение являющегося экзистирования, – обнаружение, которое как объективное еще ничего не доказывает.

Единое образует исток как безусловное, исключающее во многом не вообще многое, но некоторое всегда определенное другое. Сама экзистенция видит *истину многого* и *на стадии своей возможности*, в размышлении и высвобождении жизненного пространства, задается мыслью о том, что в существовании, как оно есть, для нас судьба и требование – служить многому и в отдельных ситуациях в меру наших сил уделять по справедливости внимание то одному, то другому. Непреклонная последовательность продумывания этой мысли в ориентировании в мире – в учении о сферах духа и конфликтах между ними – освещает тогда лишь тем более ярким светом непостижимое ни для какого знания конкретное единство в экзистенции. Мы избираем это единое, в случае конфликта оскорбляем «другого бога», принимаем на себя вину исключения как условие осуществления экзистенции. Борьба между сферами духовных возможностей означает привязанность деятельности к ситуации. Но в этой привязанности становится действительным Единое, которое, если получает слово, уже не оставляет сферы в их множественности как абсолютно значимые, но релятивирует их все, и которое само также не бывает налично сущим как значимость некоторой сферы. Это единое не является первым как единое, но есть пришедшее к себе из рассеяния, и есть в явлении существования то, что обретено как подлинное бытие. Жизнь как явление экзистенции есть путь от возможности к безусловной действительности; многое существует для нее как возможность, игра, попытка, но действительность – как решение, ограничение, – как Единое (Das Leben als Erscheinung der Existenz ist der Weg von der Möglichkeit zur unbedingten Wirklichkeit; ihm ist das Viele als Möglichkeit, Spiel, Versuch, die Wirklichkeit aber als Entscheidung, Begrenzung, als das Eine).

ЧЕТВЕРТАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

Экзистенция в субъективности и объективности

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Полярность субъективности и объективности

Подразделение в раздвоении на субъект и объект
1. Объективность. – 2. Субъективность. – 3. Неразделимость субъективности и объективности. – 4. Воссоединение (Einswerden) субъективности и объективности. – 5. Экзистенциальная важность объективности.

Экзистенция как движение разложения субъективности в объективность и объективности в субъективность
1. Предательство экзистенции ради субъективности (изолирующееся своеволие). – 2. Предательство экзистенции ради объективности (изолирующаяся вещь).

Незавершимость существования экзистенции

Следствием возможного неверного понимания всякого просветления экзистенции (смешения экзистенции с эмпирической индивидуальностью отдельного существования, отождествления экзистенциальной внутренней жизни с чистой субъективностью) является опасение, что в этом философствовании объективность без остатка исчезнет в субъективности, будет утрачен мир в его наличном существующем богатстве, похоронено долженствование, разрушены мерила оценки с присущей им обязательной для всех значимостью. Философское просветление экзистенции должно удерживаться в своей истине, со всей определенностью усваивая смысл объективности и субъективности.

Прежде философствования человек обращается к *наличной* объективности, бесспорно, забывая себя в ее прочности; *посредством* философствования объективность *подвергают сомнению*. Опасность, заключенная в этой рефлексии, – это разложение всякого содержания;

ибо вопрошающая, обосновывающая и отвергающая рефлексия узнает собственную силу или в качестве нигилизма, или же, как произвольно вопрошающая, узнает ее в *софистике*. Цель же философствования составляет витающее, экзистенциально охваченное новое обладание объективностью, остающейся теперь средой для явления экзистенции, которая – уже не в наивной непосредственности – заключает в себе силы разрушения как силы постигнутые мыслью.

Экзистенция всегда существует в субъективности и объективности. Она является для самой себя только в мире, расколотом на субъект и объект, т.е. во взаимной соотнесенности их обоих. Эта экзистенциальная проблематика – по самому своему смыслу диалектическая и не знающая решения – есть исток и цель, философское начало и основа непрекращающегося движения философствования.

Экзистенция в явлении влечется в две стороны: Она *ищет объективного* как формы и облика жизни, хотела бы раствориться в некотором объективном целом, звеном которого она становится. Она требует противостоящего ей мерила, которое бы имело силу для нее. Для нее невыносимо нескончаемо исчезающая череда одних лишь чувствований и переживаний, которые, поскольку имеют экзистенциальный смысл, все же проясняются сами для себя только в объективном. Существование возможной экзистенции желает деятельно узнать себя самое в произведении, желает наглядно видеть богатство мира и его отражение как мыслимость и красоту в творчестве экзистенциальных деятелей духа. В тесноте субъективности оно задохнулось бы от бездействия и неисполненности.

Так же точно экзистенцию влечет *к субъективному*. Объективное как таковое остается для нее пусто, остается чуждым ей иным. Только там, где объективность становится живо присуща в субъективности силою личных актов всякий раз индивидуального существования, экзистенция *является* себе как *особенная тотальность* объективности и субъективности (Erst wo Objektivität gegenwärtig wird in der Subjektivität durch persönliche Vollzüge je einzelnen Daseins, erscheint sich Existenz als *jeweilige Totalität* von Objektivität und Subjektivität).

Экзистенция, являющаяся себе в существование как возможность, бытие которой еще не решено, знает для себя опасность уклонения в чистую объективность или в чистую субъективность, но она отнюдь не строится из той из другой как из элементов, которым нужно только удачно встретиться. Экзистенция никогда не *есть* для себя как наличная тотальность (Nie *ist* sich Existenz als bestehende Totalität). Поэтому в явлении экзистенции есть непрестанно возобновляющееся напряжение. Возможная экзистенция, оберегая себя от неистинных решений, поочередно ищет пути то в фиксирующиеся для себя объективности, а то в самую решительную субъективность. Поскольку, однако, всякий путь в своей изолированности обратился бы в конце концов в уклонение, она поворачивает назад, чтобы искать истока на возвратном пути. Оба пути нельзя охватить одним взглядом как закругляющийся в себе самом круг. Истока

и цели идущий не знает. Путь, в своем движении туда и обратно, никогда не бывает всем для себя самого; на этом пути раскрываются друг другу экзистенции. Никакой опыт присуще данной тотальности всего субъективного и объективного, никакое чувство целого в философско-историческом образе не снимает напряжения; это напряжение в бытии-друг-к-другу экзистенций высвобождает *скачок к трансценденции*[1] (Mögliche Existenz sucht, vor unwahren Lösungen sich bewahrend, den Weg abwechselnd in die sich für sich fixierenden Objektivitäten und dann in die entschiedenste Subjektivität. Da aber jeder Weg in seiner Isolierung schließlich zur Abgleitung würde, kehrt sie um, den Ursprung auf dem rückkehrenden Wege zu suchen. Beide Wege sind nicht als ein sich in sich rundender Kreis übersehbar. Ursprung und Ziel sind ungewußt. Der Weg in seinem Hin und Her ist nemals für sich selbst Alles; auf ihm *erschließen sich einander die Existenzen.* Keine Erfahrung einer gegenwärtigen Totalität alles Subjektiven und Objektiven, kein Sinn des Ganzen im geschichtsphilosophischen Bilde löst die Spannung; sie löst in dem Zueinandersein der Existenzen *den Sprung zur Transzendenz*).

То, что есть экзистенция, когда она поистине есть, скрывается от ее взгляда, если она непосредственно принимает как абсолют одну сторону своего явления: В непосредственности, а тем самым и отвлеченности, *объективное* становится косной наружностью как знание – схоластической традицией, как оформление самости – формальной дисциплиной и дрессировкой, как мир – нескончаемым веществом. В непосредственности, а тем самым и отвлеченности, субъективное становится множественностью произвольного и случайного, как чувство – слепым существованием без опоры, как воление – произволом, как душа – хаосом переживаний. Кажется, словно всякий раз экзистенция, объективируясь, начинает неизбежное падение, которое, однако, может завершиться только в безысходности фиксированно ставшего объектом. Падение экзистенции так же точно начинается и в становлении субъектом (Subjektwerden), неизбежно необходимом для самоосуществления, но завершающем падение только в произвольном своенравии спонтанного индивидуального бытия. Экзистируя, я с необходимостью оказываюсь принужден снова и снова получать себя самого из этого падения. Мы неотменимо должны жить во времени, как возможная экзистенция, на границе отпадения в объективность или субъектив-

[1] Обращаем внимание читателя на то, что в этом предложении от перевода падежа артикля при «скачке» существенно меняется понимание философского смысла целого: скачок к трансценденции не снимает напряжения объективного и субъективного – напротив, в экзистенциальном понимании Ясперса философское мышление о Боге как «активное созерцание» есть как раз ярчайший случай такого напряжения. Само напряжение в деятельности экзистенции в мире высвобождает энергию экзистенциальной безусловности для такого скачка к трансценденции – и сохраняется в нем, пока экзистенция остается экзистенцией и не делается «абсолютным духом» – *Прим. пер.*

ность, только так мы можем обрести свое бытие. Если во взаимной соотнесенности объективного и субъективного в мгновенное единство мне представится некое исполнение как удачное настоящее (glückliche Gegenwart) – оно недолговечно. Оно неотклонимо должно уступить место во времени их новому напряженному отношению.

Подразделение в раздвоении на субъект и объект

Объективность и субъективность охватывают, каждая, целый мир направлений и форм. Объективность так же многозначна, как и субъективность. Схематическая полярность обеих остается поэтому неопределенной.

1. Объективность. – Объективно, во-первых, *предметное*, противостоящее некоему Я как субъективному. Предметное есть *внешнее*, в его отличии от *внутреннего* в субъекте. Внешнее есть иное и чуждое, но также определенное и ясное. Внутреннее есть неопределенное и смутное, которое в собственном смысле не осознается, если не проясняет себя в предметном.

Субъект не только осознает себя благодаря объективному, он испытывает притязание от него: объективное есть, во-вторых, *значимое* (das Gültige). Оно не пребывает как не-мыслимое в слепой толчее некоторого существования, но с отделением предметного от субъективного и одного предметного от другого быть объектом и быть мыслимым означает одно и то же. Как мыслимое объективное есть всеобщезначимое, и как *правильное* в значимом в отношении к известному сущему познании, и как *правое* в долженствовании, требовательно определяющем деятельность субъекта. Объективны законы природы, в которых постигается каузальная необходимость событий, согласно которой происходит фактически постигнутое в мысли таким образом: объективны и законы долженствования, высказывающие во всеобщем виде, что следует делать, даже если этого и не делают. Однако значимое как налично сущее есть опять-таки иное, существующее не для себя самого, но для субъекта. Субъект как относящее себя к себе, которое есть для себя в самосознании, противопоставляет себя всеобщей значимости.

Значимое как всеобщее нескончаемо и незамкнуто. Видеть в нем как таковом истинное самосознательный субъект отказывается, хотя и наталкивается на неодолимую значимость как на некий гранит. Объективное как истинное есть, в-третьих, *целое*, в котором правильное становится лишь моментом. Вещь как предмет и как значимость об этом предмете есть мертвая наличность (totes Bestehen), вещь как живое целое есть *идея*. Субъект, в конечном счете, не противостоит предметам, но живет в некотором мире. Правда, этот мир расколот для него, и в мире ему предстают предметы в их нескончаемом многообразии. Но мир, в отношении к своему существованию, есть некое целое, объективное есть субстанция пронизанной идеей действительности.

Из этих трех ступеней: предметность (внешность), значимость (всеобщность) и идея (целостность) каждая последующая предполагает предшествующую. Однако то, что объективно на каждой ступени, существует для некоторого субъекта как *коррелат*.

2. Субъективность. – Субъект есть, во-первых, как *сознание вообще*, не ставшее индивидуальным, абстрактно мыслимое бытие-Я направленного на внешнее, предметное мышления, которое как всеобъемлющая среда включает в себя все, что только встречается нам.

Субъект есть, во-вторых, как *индивидуальное сознание*, отдельное существование эмпирической определенности, обладающее собственным своеволием как произволом и непроницаемым витальным порывом к существованию.

Субъект есть, в-третьих, *сознание значимого* как разумное существо, подчиняющееся убедительному познанию, и как личность, в которой получает действительность идея.

Из этих трех ступеней: состояния сознания вообще (Bewußtseinszuständlichkeit überhaupt) (внутренняя жизнь), отдельное существование (случайность, произвол, своеволие) и сознание значимости (разумное существо, личность) каждая последующая, опять-таки, предполагает предыдущую. Для каждой ступени объективное имеет специфический вид: для сознания вообще, являясь в виде предметности вообще, для отдельного существования – в виде нескончаемого многообразия, для разумного существа – в виде значимости, для личности – в виде идеи.

3. Неразделимость субъективности и объективности. – В *ориентировании в мире* следует признавать *обусловленность* субъектом всякой объективной предметности. Воспринимаемые качества чувственного мира обусловлены психофизическими свойствами организма, *предметы познания* – сознанием вообще, для которого они существуют. Если я, вместе с Кантом, мыслю субъективность как оформляющее начало, то во всякой форме есть граница ее материала или вещества. Мир не может быть постигнут чистой мыслью, т.е. логически из форм и из форм этих форм, но изначально дуалистичен; объективность есть целое, состоящее из приходящей от субъекта формы и непроницаемого материала. Этот субъект, однако, есть не отдельный субъект, но сознание вообще.

Уже здесь возможно унижение мысли, превращаемой в *дурной субъективизм*. Если, например, этот субъективизм утверждает, что всякая объективность создана субъектом, что достоверно для него только собственное существование, что весь внешний мир и даже другие люди в их реальном существовании для меня сомнительны, то следует заметить на это: то Я, которое не находит обратного пути к реальному внешнему миру, есть неистинная абстракция; подобного Я не существует, ибо всюду, где только есть некоторое «Я», есть также объекты для него, причем они есть для него не только в выводе умозаключения, но с той же непосредственной достоверностью, с какой мнит существовать и само это «Я». Я, ко-

торое знает себя как существующее, и реальные объекты существуют лишь вместе, одно не существует без другого и не более реально, чем другое. Правда, слышание объективностей (Vernehmen von Objektivitäten) сопряжено с субъективными условиями; вещи не таковы сами по себе, каковы они для субъекта. Но оформление их субъектом и их явление для субъекта имеют своим основанием нечто данное, оформляемое (Formbares), приходящее в явление (zur Erscheinung Kommendes) в объекте и в существующем субъекте.

Нечто совершенно иное, чем кантовская трансцендентальная конструкция субъективности как условия объективности, представляет собою анализ субъективности в историко-психологическом рассмотрении человека как *творца* формаций духа. Те произведения духа, те мифы и метафизические содержания, которые появлялись в истории, исследуют в отношении их происхождения и выводят из сил, условий, ситуаций. Вопрос о допускающем объективную констатацию генезисе явления имеет определенный смысл в рамках ориентирования в мире, насколько при этом удается получить определенные эмпирические результаты. – Без этой творящей субъективности не вступает в жизнь никакая объективность.

Но если утверждать, будто творчески рождающую субъективность можно без остатка разложить на эти *взаимосвязи*, то это неправда. Даже в случае, когда мы установили факты, предметом изучения всегда остается только один аспект; понимание происхождения не позволяет нам проникнуть всю полноту истины и смысла, заключающегося в изучаемой формации духа, или всю объективность, которая была уловлена в ней ее творцом. Как утверждение ряда событий, с необходимостью ведущего к этому духовному результату, так и утверждение творчества из субъективности, в его всеобщности будет несостоятельно. Скорее, во всяком творчестве есть слышание другого, извещающегося в нем (Vielmehr ist in aller Schöpfung das Vernehmen eines Anderen, das in ihr kund wird). То, что это слышание не совершается с самоочевидностью некоторого во всякое время присущего чувственного восприятия, но требует как своей предпосылки охваченности личности идеей, поднимает его на другой уровень, недоступный ни для какого приятия сознания вообще.

То, что для мироориентирующего исследования есть некое существование, которое как *эмпирический индивидуум* создает по психологическим и иным причинам известные формации, что является нам затем как творчество охваченной идеей *личности*, – в истоке своем связано с *экзистенцией*, являющейся самой себе в этом состоящем из субъективности и объективности целом. Если, далее, экзистенция мыслится как тот субъект, для которого существуют формации *метафизики*, то и здесь экзистенция также является истоком и условием возникновения подобных формаций в среде сознания вообще. Но экзистенция творила не абсолютно, она не прибавила нечто, извлеченное из ничего, но в том, что предстает нам как творчество, она приступает к чему-то для нее объективно-

му, через которое сама осознает себя (Aber die Existenz hat nicht schlechthin geschaffen, nicht aus dem Nichts etwas hingesetzt, sondern in dem, was als Schöpfung erscheint, ergreift sie ein ihr Objektives, durch das sie ihrer selbst inne wird). Правда, эта метафизическая действительность не есть ни эмпирическая, конечная действительность (она есть таковая лишь в качестве шифра), ни убедительно доказуемая действительность познания, но, хотя она и исторична, есть действительность в переменах и исчезновении, предметная лишь для экзистенции. *В ней экзистенция послышит свою трансценденцию* (In ihr vernimmt Existenz ihre Transzendenz). Она не только отнюдь не творит этой действительности, но, скорее, напротив: в этой объективности она удостоверяется в абсолюте.

Если, таким образом, субъект как *сознание вообще* есть условие для того, чтобы вообще имелась некоторая предметная среда, как *личность* – творец своих формаций, как *экзистенция* – исток для слышания трансценденции в предметной среде и в формациях, которые, на взгляд извне, называются по причине своей загадочности творениями, но экзистенциально суть сообщения бытия, слышимого собственным бытием, – то субъективность всегда бывает действительна все же *вместе со* своей объективностью, которой она овладевает силою своего собственного бытия. Как сознание вообще не лишено содержания, и, напротив, анализ этого сознания приводит к интерпретации самой объективности, – как, далее, творящая личность не существует без объективной идеи, делающейся сообщимой другим личностям для нее и через нее, так не существует и экзистенция без трансценденции, к откровению (Offenbarwerden) которой ведет ее просветление ее самой.

Из трех ступеней *отношения* субъективности к объективности – в сознании вообще, в личности, в экзистенции – последующие ступени предполагают для собственной возможности предшествующие им. Отношение между полюсами на этих ступенях меняется от чуждости инакобытия до созвучия в отождествлении (Die Beziehung der Pole in ihnen geht von der Fremdheit des Andersseins bis zum Einklang des Identischwerdens).

4. Воссоединение (Einswerden) субъективности и объективности. – Воссоединение удается только в *закруглении в некое целое*, как объективность – целое идеи, как субъективность – целое личности. Целое не является предметным для себя, но существует в субъекте, который как целость личности уже не есть более только место (Stätte) как сугубый коррелат субъекта. Индивидуальная идея этой субъективной целости несет в себе объективность всеобщих идей, в которой как некотором мире живет множество личностей (eine Vielzahl von Persönlichkeiten), каждая из которых есть звено целого и сама также целость. Личность знает себя как присущую как раз там, где она осуществляет всеобщее субстанциальной идеи, как свое дело в мировом существовании целого.

Подобное единство никогда не бывает постижимо *без обмана как владение*. Истинно лишь стремление (das Drängen) субъектив-

ного к объективному, и наоборот: Потаенная душевность становится действительной для самой себя, только если она объективирует себя во внешнем; воля как произвол обретает решимость только на мериле всеобщезначимого долженствования; познание субъектом существования предметов действительно только в меру правильности его суждений; существование действительно в его мире в той работе, которую он совершает, в том произведении, которое он создает. И наоборот, все лишь объективно наличное признается субъектом лишь в усвоении, переводящем его в субъективную действительность: истина есть для меня, лишь поскольку я постигаю ее, мир для меня есть лишь такой мир, в котором я деятелен или в котором я прохаживаюсь, созерцая, идея есть для меня лишь то, что становится во мне движущей силой.

Однако личность *не есть* удавшееся в мире в *окончательной* завершенности воссоединение субъективности и объективности, но та, становящаяся сама объективною форма, сквозь богатство субъективного и объективного мира которой слышно бытие *экзистенции*, чье движение одушевляет это воссоединение, не давая ему при этом завершиться. Поэтому я как личность живу с этим единственным в своем роде сознанием, что я – *орудие* идеи, получающей во мне свою действительность, и экзистенции, исток которой ее поддерживает (Persönlichkeit ist jedoch *nicht* das in der Welt zur *endgültigen* Vollendung gelungene Einswerden von Subjektivität und Objektivität, sondern die selbst objektiv werdende Gestalt, durch deren Reichtum an subjektiver und objektiver Welt hindurch das Sein der *Existenz* hörbar ist, deren Bewegung das Einswerden beseelt, ohne es sich abschließen zu lassen. Daher lebe ich als Persönlichkeit mit diesem einzigartigen Bewußtsein, ein *Werkzeug* der Idee zu sein, die in mir zur Wirklichkeit kommt, und der Existenz, deren Ursprung sie trägt).

Экзистенция существует всегда в целом полярности, а не только на одной ее стороне. Полярность субъективного и объективного достигает своей вершины для ориентирования в мире, на границах этого ориентирования уже и трансцендируя, в объективности идеи мирового существования и в субъективности идеи каждой отдельной личности. Экзистенция вступает в объективность через причастность идеям, имеющим свою действительность в духе. Она вступает в субъективность через явление в индивиде как идея его личности, однако не отождествляясь с последней. Я не есмь моя идея, но я осуществляюсь в ней. Просветление экзистенции в деятельном осуществлении совершается не в лишенной объекта коммуникации чистых единичностей, но и не в объективности мирового существования как рассматриваемом и порождаемом целом, но в причастности тому и другому: абсолютно единичному моего существования в коммуникации с другими единичными, и объективностям в мире, в котором я встречаю других единичных.

5. Экзистенциальная важность объективности. – Если объективность и субъективность удалось *подразделить* с несколь-

ких точек зрения, то все же их не удается свести к одному-единственному началу и не удается представить как тотальность в закругленном целом. Оказалось, что они существуют лишь в отношении: объективность существует лишь для субъективности, которая – со своей стороны отнюдь не будучи однозначной – существует, опять-таки, лишь в способе своего отношения к объективности.

Объективность, если она становится экзистенциально значимой, преобразуется:

Объективность как *предметное* есть экзистенциальная *возможность*: то, что становится в мире предметом как эмпирическая реальность, как рациональная значимость, как природа и история, как передаваемая в традиции шифропись, есть возможность *усвоения*. Только на почве экзистенции объективность становится присущей действительностью настоящего, если снимает свою сугубую возможность в тождестве с экзистенциальным самобытием.

Объективность как *значимое* есть *долженствование*. Долженствование как относительное долженствование имеет еще характер чего-то сугубо предметного. Как *безусловное* долженствование объективность становится явлением экзистенции для себя самой в знании о своем действовании. Это долженствование как значимость уже не только возможная, но исключительная и абсолютная, есть сделавшаяся объективной форма ее безусловного.

Объективность как *целое* есть закругленно завершающееся в субстанциальной *идее существование некоторого мира*. Мир как привязанное к этому месту историчное существование в экзистенциальном отношении получает характер действительности, которая заключает в себе возможность и безусловность: в риске и ответственности есть возможность как еще-не-решенность и безусловность как вовлеченность человека, приступающего к делу и деятельного в этом мире, как своем.

Экзистенция как движение разложения субъективности в объективность и объективности в субъективность

То, что не более чем объективно, так же точно лишено экзистенции, как и то, что лишь субъективно.

Лишь-объективное есть для субъекта *жесткое неизбежное* другое; что не соответствует действительности, то гибнет; что не соответствует правильности, считается за уничтоженное в противоречии с ней. Это объективное становится субъективным в признанности (Anerkanntsein); акт признания налично сущего есть первое и самое пустое субъективирование, совершаемое сознанием вообще. Только на этой почве происходит второе и подлинное субъективирование: правильное становится важно для меня, действительное касается меня. Объективность истинного есть теперь *существенность правильного, а не только одна его значимость*. Эмпирически наличное не составляет всей объективности действительного; ско-

рее, напротив: гибель может переживаться нами с открытыми глазами как истинное бытие, а эмпирическая действительность еще должна доказать себя на деле, чтобы она могла являться нам как бытие в существовании.

Лишь-субъективное есть абсолютно некоммуникабельное, чувствование и переживание как таковое, лишенное содержания и предмета. Это случайная индивидуальность в нескончаемо произвольном, темнота сознания и неясность, никогда не становящееся внятным словом и лишь возможное. Субъективное само есть лишь тогда, когда становится объективным (Das Subjektive ist selbst erst, wenn es objektiv wird).

Ориентирование в мире ищет объективного как такового и субъективного, делая последнее объектом. Теоретическое ориентирование в мире как научная практика есть на основе возможной экзистенции *смысл науки*, и оно – как безусловный смысл экзистенциально. То, что в мировом существовании имеются подчиненные целям задачи, – становится зримо в *практическом* ориентировании в мире; но *принятие на себя* задач для самобытия – экзистенциально. Для ориентирования в мире сопринадлежность личного и всеобщего лишь относительно доступна изучению; как экзистенциально безусловная эта сопринадлежность есть не решение некоторой проблемы, но существует как действительная практика, результат которой как существование во времени снова подвергается сомнению. В каждой из этих объективных форм мир может стать экзистенциальным, если экзистенция является себе в этих формах через самоосуществление.

Несмотря на это, никакое ориентирование в мире как таковое не сталкивается с экзистенцией. Между методами мышления объективностей в ориентировании в мире и экзистенциальным мышлением объективности есть *скачок*. Ориентирование в мире может отвлечься от субъекта того, кто мыслит, и делает это тем решительнее, чем само оно чище как ориентирование. Но просветление экзистенции в объективности существует одновременно в субъективном. Субъективность и объективность *обращаются* здесь *друг в друга* (schlagen... ineinander um) так, что не удается получить никакого прочного результата.

Объективности ищут из субъективности (aus der Subjektivität her). *Удовлетворение предметным* как ясностью существования в его раздвоениях и как исполнением предметными содержаниями спасает от тупости чистого чувства. Удовлетворение *значимым* как объективно достоверным, совершенно от меня независимым, спасает от хаотической безосновательности, как будто бы мне открывался *каркас существования*. Удовлетворение субстанциальностью некоторой идеи спасает от погружения в изолированность атомарного существования: существование осознается как целое, звеном и соучастником которого становлюсь я как индивид. Объективная вещь как предмет, как значимость и как идея дает мне сознание, прочность и содержание.

Так же точно *субъективности ищут из этой объективности.* Удовлетворение *действительным присутствием моего сознания* освобождает от недействительности лишь представляемого бытия. Удовлетворение от *акта признания* правильности и долженствования спасает из пустоты сугубо наличного в свободу активности, удовлетворение содержанием *осуществляемой также и мною идеи* спасает от рассеянности рассматриваемых объективных целостей как образов для субстанциального существования в некотором мире.

Опасность, грозящая экзистенции в существовании, – это или изоляция в чистой субъективности или же законченность сугубой вещи.

1. Предательство экзистенции ради субъективности (изолирующееся своеволие). – Субъект как единичное существование, недовольный объективностями мировой действительности, встречающимися ему людьми и теми целями, в исполнении которых он должен участвовать там, где желает вступить в мир, испытывает стремление отойти прочь. Он делает попытку замкнуться в себе как субъективность. Но неограниченное бытие для себя невозможно. В изолированности субъект сделался бы неуверенным в себе. Все сместилось бы для него. Он не мог бы быть с вещами дельным, не мог бы быть с самим собою правдивым. Своеволие фактического существования вынуждено было бы фактически обратиться против себя самого и, в вихре сплошных ничтожеств, остаться без содержания и без свободы. Страх как сознание лишенности экзистенции, был бы последним отрицательным остатком экзистенции перед переходом субъекта в безнапряженность сугубо витального существования.

Своеволие существования может уясняться сознанию как злая воля в ее отрицательности. Тогда вещи снова начинают видеть правильно, в отношении их к цели – пусть даже пустой – отстоять своесуществование. Эта отрицательность всякого воления в его эгоцентричности, избегающей идеи и своей собственной возможной экзистенции, способна, однако, будучи осознана, стать дельной и успешной лишь внешним образом; близости к вещам и лицам установить невозможно; сознательное своеволие падает, в принципе, от неустранимого в решающем пункте бессилия, вследствие слепоты, присущей ему от истока замыкающегося в самом себе своего-существования. Подобная возможность выяснена в шекспировском Ричарде III, внятность сознания которого: «*я* – это только я»[1] – никто превзойти не может.

От этого, отрывающегося от объективности, своеволия сущей субъективности по самой сущности своей отличается своеволие возможной экзистенции, которое в *упрямом достоинстве* (trotzige Würde) отворачивается от объективного, как от чего-то всегда несовершенного. Поскольку оно видит недостаток во всякой реальной объективности, оно рискует бороться за осуществление того, что *для него* есть

[1] «Я – я, и Ричад Ричардом любим» (*Шекспир В.* Ричард III: пер. А. Радловой. Акт 5, сцена 3 // *Шекспир В.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: Интербук, 1997. С. 144. – *Прим. пер.*

единственно истинное, держится в своей безусловности, ни в чем не уступая, за абсолютные мерила оценки, которых, однако, не может осуществить даже для себя самого, сколько бы ни казалось ему, что собственное существо его вырастает до сверхчеловеческой высоты. Здесь отрыв от объективности происходит силою экзистенциальной страсти субъективной идеи, и возникает опасность, что возможное содержание экзистенции будет предано ради исчезающей в точечном бытии недвижности субъективности. Это – героическое величие индивида, уничтожающего себя в некоторой абсолютности, которая лишена объективности. Оно достигает ясности сознания в словах Кориолана:

> «Но до конца таким останусь, словно
> Сам человек лишь был творцом себя...»[1].

2. Предательство экзистенции ради объективности (изолирующаяся вещь). – Экзистенция видит себя в существовании, как субъективность, противостоящей *независимым объективностям* (налично существующей природе, убедительно значимой истине, преднайденным ею институтам в государстве и церкви). Она существует в открытости этим объективностям и в соотнесенности с трансценденцией. Но специфическое удовлетворение, испытываемое экзистенцией в ее преданности объективностям, находит свою границу в самой экзистенции. Ибо *истоком*, из которого мы приступаем к объективности и тем самым поддерживаем ее в движении и превращениях, остается экзистенция. В то время как уклонение к насильственной объективности подчиняется в слепом повиновении, экзистенцию охватывает ужас там, где люди, почти механически притягиваясь повиновением как таковым, отрекаются от самих себя. Затвердевание объективности – это уничтожение экзистенции (Das Festwerden der Objektivität ist die Vernichtung der Existenz).

Предательство экзистенции ради объективностей происходит в формах, посредством которых оно полагает для себя всеобщее абсолютным. То, что объективно в смысле всеобщезначимости, существует как таковое для универсального сознания вообще. Но уже идея имеет принципом своего существования многообразие ее личного исполнения; она зовет экзистенцию, которая несет ее на себе. Но если историчная объективность, опустошенная от идеи, унижается до «всеобщего интереса (Interesse der Allgemeinheit)», то и требование равенства людей унижается с нею вместе до некоторой бесспорной самоочевидности. Тогда получает силу положение: великий человек – это несчастье общества (ein großer Mann ist ein öffentliches Unglück)[2].

---

[1] *Шекспир В.* Трагедия о Кориолане: пер. под ред. А. Смирнова. Действие 5, сцена 3 // *Шекспир В.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: Интербук, 1997. С. 494. – *Прим. пер.*

[2] Нам не удалось установить точного автора этого афоризма. Он встречается, однако, в такой же точно форме у Томаса Манна, а именно в опубликованном семью годами позже «Философии» Ясперса романе «Лотта в Веймаре» (гл. 8), а также в письмах. В обоих случаях Манн указы-

Предательство самобытия ради объективностей извращает сами объективности. В *науке*, например, *всеобщезначимое* обременяют мнимым стремлением служить средой для требований масс в их всеобщности. В таком случае наука показывает нам то значимое, во что верит масса, хотя она и не могла бы постичь его в частности силами собственного разумения. Наука превращается в пристройку к интересам. Всюду, где заходит речь об этих интересах, выяснялась двусмысленность науки в ее применении на пользу общему интересу: наука познает и знает то, что нам желательно и так, как нам желательно. Она должна будто бы отдать форму своих убедительных всеобщезначимых истин, чтобы служить каждому; кажется, будто наука доказывает все что угодно, если только не пожелает, с аристократической самодисциплиной, твердо держаться того или иного своего метода в смысле знания. Поэтому наука в качестве массового феномена не может остаться тем, чем подлинно является там, где экзистенциальная правдивость полагает ей границы. Если экзистенция предала себя ради абсолютности мнимо объективно значимого, то даже то, что действительно значимо в науке, уже не может быть вполне чисто постигнуто. Тогда беспорядочно смешивается то, разделение чего составляет условие ясного знания: поистине убедительное для сознания вообще, – убеждения, обоснованные идеями, – вера, – и все это смешивается с общественными зависимостями мнения (des Meinens).

В *отдельном* лице задача *психологии* – понять, каким образом фиксация объективной всеобщезначимости становится предательством экзистенции. *Подчеркивание объективности* коррелирует с фактически солипсистским своеволием. Я выступаю как представитель «дела» (Sache) и принуждаю свое окружение войти в него, с тем чтобы я как самость остался в неприкосновенности, но как существование обладал авторитетом. Солипсизм преодолевается не подобным насильственным скачком по ту сторону объективности (hinter die Objektivität), но коммуникацией от экзистенции к экзистенции. Мотивация изолирующейся дельностью (Sachlichkeit) не имеет сил держаться долго; она уже в самом начале становится софистической, если не опирается на волю к коммуникации. Ложная дельность есть лишь самозащита своего-существования, ее мнимая объективность превращается в радикальную субъективность.

Незавершимость существования экзистенции

Экзистенция, хотя и обладает достоверностью себя самой, находит себя как существование во времени в *разбитости* (Zer-

вает (или притворяется), что это – китайская пословица. Вообще говоря, пословица вполне в духе даосских мудрецов, с их презрением к публичности. В смысле Ясперса можно было бы перефразировать: великий человек, *рабствующий общественной объективности,* – несчастье для общества *в экзистенциальной полноте его жизни. – Прим. пер.*

brochenheit), как если бы прежде было, и было потеряно, нечто завершенное, что нужно снова искать, и чего, однако, никогда не достичь.

Поскольку экзистенция в существовании остается в раздвоении на субъективность и объективность, а в этом раздвоении, при частичном совпадении, непреодолима все же *неадекватность между ее субъективностью и объективностью*, она не в силах достичь завершенности ни в какой форме. Из-за этого во всякую экзистенцию неизбежно вступает невозможность ее существования: самобытный исток экзистенции обнаруживает себя в некотором объективно историчном положении, которое в одно и то же время есть ее – и не ее положение. Крайности титанического самовластия и миропорядочной самопотерянности (titanischer Selbstmacht und weltläufiger Selbstverlorenheit) охватывают как предельные возможности действительные экзистенциальные явления, которые все – если мы обращаем внимание на целокупность их во времени – терпят неудачу. В существовании есть только выбор между *безнапряженным потоплением* экзистенции и *исполненным напряжения, никогда не окончательным осуществлением* экзистенции в субъективности и объективности.

Экзистенциальная действительность никогда не может в достаточной мере понять себя в своем предельном содержании из своего влияния и успеха в мире или из окончательного состава обретенного в ней, но может понять себя только в отношении к *своей* трансценденции.

Если, таким образом, экзистенция должна искать своего осуществления в субъективности и объективности, пронизывая ту и другую, то в диалектическом не поддающемся замкнутому завершению целом она всякий раз избирает некоторое воссоединение обеих и находит в нем себя самое; будучи незавершенной как существование во времени, она знает завершенность лишь как исполнение мгновения. Или же она недиалектически шатается от объективного к субъективному, не давая их взаимной связанности стать в ней самой силой движения жизни – и теряет себя самое.

Рассмотрение, просветляющее экзистенцию, обратится, прежде всего, к *формам объективности*. Эти формы определяют, побуждают, передают экзистенции то, что может, выходя навстречу, явиться из нее самой. Субъективность, в свою очередь, принимает вид объективности, в котором она не есть уже только сугубая субъективность, ибо как таковая она ускользнула бы от всякой возможности сообщения.

Однако никакая форма объективности не становится бытием как таковым (Sein schlechthin). Движение обращения объективности в субъективность и наоборот сохраняется. И тогда, в преодолении вопроса о субъективности и объективности, *возможность решения* положительно исполняется для философствования через просветление *исконного бытия экзистенции к экзистенциям*, из которого никто уже не может выступить прочь, чтобы объективно окинуть его единым взглядом.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Формы объективности

Требование долженствования

1. Объективное и экзистенциальное долженствование. – 2. Пример: «не лги». – 3. Этические положения и правовые положения. – 4. Долженствование и трансценденция. – 5. Смысл требования. – 6. Возможность философской этики.

Требование действительности существования в государстве и обществе

***А.* Экзистенциальная существенность государства и общества**

1. Элементы заботы о существовании (господство, собственность, порядок). – 2. Идеал мирового государства благосостояния. – 3. Экзистенция как граница мирового благосостояния. – 4. Общество и государство. – 5. Служба, организация, деятельность. – 6. Исток философии государства и права.

***Б.* Напряжение между индивидом и объективностью общества**

1. Милосердие (Caritas) и любовь. – 2. Общественное мнение и экзистенция. – 3. Объективный институт и индивид как еретик.

Требование возможности знания о человеке в его истории и личном величии

***А.* Исток исторического и форма его значимости**

1. Универсальная историчность. – 2. Традиция. – 3. Документы традиции. – 4. Образование.

***Б.* Значимость историографии**

1. Историография. – 2. Философия истории. – 3. Экзистенция в борьбе против целостности истории и против воли к неисторичности.

В. Значимость образов человеческого величия

1. Сущность личного величия. – 2. Абсолютизация личного величия. – 3. Объективное величие и экзистенция. – 4. Возможная экзистенция и бытие философа

Формы объективности как таковые представляют собою неисчерпаемый предмет для ориентирования в мире в отдельных науках. Философский вопрос устремлен к *экзистенциальной существенности* этих форм.

Поскольку существование действительно для субъекта только как знаемая в светлой ясности объективность и только в целостях, оно называется *духом*. Дух есть воссоединение субъективности

и объективности, но *в форме объективности* (Geist ist Einswerden von Subjektivität und Objektivität, aber *in Gestalt der Objektivität*). Он не есть завершенное или же незавершимое единство, а потому в *разрыве* (im *Bruch*).

В то время как для ориентирования в мире дух становится доступен для знания в сферах своего существования через посредство его самосознания, вопрос о его экзистенциальной существенности обращен к истокам, где для экзистенции находятся *решения* в этой объективности. С этой точки зрения, вместо множества сфер духа есть три силы (Якоб Буркхардт): государство, религия и культура[1].

Объективность есть, во-первых, объективность строения существования во времени (*государство*), во-вторых, объективность временной причастности подлинному бытию в вечности (*религия*), в-третьих, объективность языка взаимопонимания (der Sprache des Sichverstehens) в мире и в вечности (*культура*):

а) Существование во времени действительно как формация человеческого общества. Воля к наличному и к устойчивости, возникающая из заботы о существовании во времени, ищет порядков, в которых существование будет обеспечено, жизненное пространство и возможности жизни будут расширены. Какую бы форму ни получали гарантии и возможности, обязательства и свободы, во всякой заботе о существовании последней суверенной инстанцией является *государство*: конденсированная сила общества, рождающая возможность деятельности, которая принимает решения о целом. При помощи власти человек желает осуществить в государстве то, что рассматривает как устойчивое и справедливое устройство (dauerhafte und gerechte Einrichtung), чтобы в нем положить основание для будущего человечности.

Государство есть та объективность, через которую я причастен к действительной судьбе человечества. Его экзистенциальное значение состоит в том: принимаю ли я, в признании действительности (Anerkenntnis der Wirklichkeit), эту действительность также и на свою

---

[1] *Буркхардт, Якоб* (1818–1897) – швейцарский историк культуры и искусства, с 1858 по 1893 профессор в Базельском университете. В своих лекциях утверждал, что в истории человечества есть три основные определяющие силы: государство, религия и культура; культура, определяемая государством, – например, древний Египет или Перу; культура, определяемая религией, – исламская культура; древнегреческие полисы были государствами, определяемыми культурой. Государство, определяемое культурой (идеал, возрожденный в европейском Ренессансе), есть, по Буркхардту, «произведение искуства». Сочинения: Die Zeit Constantins des Grossen (1853); Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens (1855); Geschichte der Renaissance in Italien (1878); Griechische Kulturgeschichte; Weltgeschichtliche Betrachtungen (издано посмертно). На русском языке имеется, например: *Буркхард Я.* Культура Италии в эпоху возрождения. М.: Интрада, 1996. – *Прим. пер.*

ответственность, потому что желаю деятельно участвовать в устроении того, отчего в конце концов прямо и косвенно зависит всякое иное человеческое существование; или же я отступаю в сторону и живу в случайном промежутке, оставляемом мне действительными общественными силами, однако на сами эти силы и на всякое будущее смотрю как на нечто такое, что меня вовсе не касается.

б) Человек в отношении к трансценденции, преодолевая сугубые заботы о существовании и волю к устойчивости, избирает возможность, посреди исчезновения во времени удостовериться в бытии. В неуверенности и безвластии экзистенция в существовании все-таки еще остается у себя самой в своей трансценденции. В отвлечении от конечного даже будущее, как конечное, становится для человека относительным. На путь к вечности, ведущий, поперек пути существования, в глубину основы, вступают, совершая внутренние и внешние действия, радикально определяющие все бытие человека. Непостижимые, как действительности, для ориентирования в мире, и трактуемые им только как эффекты иллюзий, они в своей, передающейся в традиции из столетия в столетие объективности образуют *религию.*

Религия есть эта объективность отношения к трансценденции в культе и традиции знания, привязанная к институту и авторитету церкви (Religion ist diese Objektivität der Beziehung auf Transzendenz in Kultus und tradiertem Wissen, gebunden an kirchliche Institution und Autorität). Ее экзистенциальное значение есть возможность ее воплощения в экзистенции индивида, – или возможность регуляции успокоенного, но лишенного экзистенции существования,– или возможность борьбы и утверждения по отношению к ней, признаваемой как изначальная, пусть даже и чуждая нам, действительность.

в) Существование и возможная экзистенция желают понимать в мире и в вечности, что есть и что они делают. От целесообразного изготовления и использования орудия для удовлетворения витальных потребностей, вплоть до выражения трансцендентной действительности в мифе и догмате, в искусстве, богословии и философии, создается некий второй мир; *культура* есть сотворение этого понимания в действиях, в знании, в произведениях и в языке, как самого универсального самоизъяснения (Kultur ist das Schaffen dieses Verstehens in Handlungen, Wissen, Werken und in der Sprache als des universalen Sichverständlichmachens selbst).

Культура столь многолика, как понимающие и создающие практики от практического обустройства (Herrichten) вещей до актов творчества, от достижений отдельных людей до институтов и механизмов общества. Экзистенциальное значение ее, например, в науке заключается, по отношению к чистой объективности ориентирования в мире, в том: нужно ли вообще заниматься наукой (ob Wissenschaft überhaupt ergriffen werden soll) (проблема смысла науки); следует ли безусловно признавать убедительное и фактическое как

таковое или же его позволительно также отставить в сторону (вопрос о sacrificium intellectus). К убедительно значимому в содержании науки, которое есть лишь часть объективности как среды общепонятного (des gemeinsam Verständlichen), присоединяется значимое как лишь общепризнанное, предметное как общие всем (gemeinsame) представления, целое как – пусть и неопределенная – субстанция общей жизни (gemeinsame... Lebenssubstanz). Экзистенциальное значение среды этого совместного таково: вступаю ли я через причастность ему в мир, к которому могу принадлежать, или оставляю этот мир ради безмирного одиночества, лишенного содержания; принимаю ли я среду совместного как условие своего существования в обществе и готов во всякой особенности релятивировать его, или же я фактически подчиняюсь этому совместному, и обладаю бытием, лишь поскольку тождествен со всеобщим еще прежде, чем был самим собой. –

Государство, религия и культура *существуют только вместе* (sind nur zusammen). Правда, ориентирование в мире как социология различает в них объективные их определимости в нескончаемых взаимных отношениях и переплетениях этих свойств. Однако их подлинное сосуществование (Zusammen) можно охватить только из экзистенции соединяющихся в них индивидов таким образом, что они имеют значение как бы излучений единой недоступной основы. Экзистенция исполняется в объективности. Но объективности государства, религии и культуры *распадаются*, если отделяются друг от друга. Государство стало бы тогда бездушным механизмом простой длительности, религия – суеверием испуганного существования, культура – наслаждением своей образованностью в бессильной забывчивости об экзистенции (Staat würde seelenloser Mechanismus einer bloßen Dauer, Religion Aberglaube angstvollen Daseins, Kultur Bildungsgenuß ohnmächtiger Existenzvergeßlichkeit). Ибо не существует покоящихся на самих себе объективностей как самодовлеющего бытия. Государство становится бессильным в отсутствие веры, т.е. самоотождествления человека как возможной экзистенции с государством. Религия, хотя она обращена к бытию в исчезновении существования и хотя она действительна только в становлении, становится в своей объективности наследственным достоянием в истории; но ставший объективным язык и институт привязывают ее к миру государства и культуры. Культура живет не из самой себя, и как образованность становится в конце концов ничтожной; движимая экзистенцией, она жива соками государственной действительности и религиозной субстанции. Эти три объективности утратят свой исток, если, вместо того чтобы изолироваться и фиксировать себя в своей отдельности, не обретут каждая собственную жизнь в новом усвоении; государству, религии и культуре может быть дарована долгая жизнь в качестве объективностей, хотя долговечность и не становится оттого признаком подлинного бытия.

Государство, религия и культура должны быть поэтому, в своей чистой объективности, *релятивируемы*. Безусловное заключается в экзистенции, которая в историчной действительности избирает отождествление себя самой с конкретным явлением существования. Чему принадлежит здесь первенство, – этого невозможно знать всеобщим образом, но лишь исторично в возможности настоящего; ибо оно становится первым не в силу познания, но силой решения в истоке.

Но то, что обладает объективностью, остается всеобщим. *Самобытие*, как таковое не имеющее объективности, действительно только, вступая во всеобщее, и приходит к себе через напряжение, в котором находится со всеобщим. Врастание в объективности есть его собственное становление. Сила самобытия существует лишь в той мере, в какой оно бывает в состоянии умело выстроиться в нечто объективное, не разрушаясь, умеет подчиниться, вплоть до сознательного повиновения, в отношении к конечным целям, не утрачивая свободы автономного решения в абсолютном (Es ist sein eigenes Werden, hineinzuwachsen in Objektivitäten. Kraft des Selbstseins ist nur in dem Maße, als dieses in der Lage ist, sich einem Objektiven eingliedern zu können, ohne zerstört zu werden, sich unterwerfen zu können bis zum bewußten Gehorsam in bezug auf endliche Zwecke, ohne die Freiheit autonomer Entscheidung im Absoluten aufzugeben).

Что замыкается в себе – то не самобытие. Поскольку экзистенция живет всегда в жесткости всеобщего (Härte des Allgemeinen), руководясь закономерным и из субстанции идеи, которую может, правда, разбить и преодолеть, но которой оставить не может, она делается все более сомнительной для самой себя в той мере, в какой обходится без тех предпосылок и каркасов, которых следовало бы ожидать в ее фактической ситуации как имеющих для нее силу объективностей.

Вместо того чтобы измерять мыслью необъятный мир религии[1, 2], государства и культуры, мы ищем их значения для экзистенции:

во-первых, *идеального* требования объективности в форме *этического долженствования*;

во-вторых, *реального* требования действительности существования в форме *государства и общества*;

в-третьих, требования, *настаивающего на принятии* нами переданного в традиции содержания и тем самым *образующего*, в форме *знаемости* (Wißbarkeit): объективность человека распространяется, становясь *историей*, в которой целокупность человеческого существования между началом и концом, насколько она

[1] Об объективности религии смотри раздел «Философия и религия». Т.1. С. 252.

[2] Ссылка в сноске относится к тексту на с. 325–335 первого тома нашего издания (раздел «Философия и религия»). – *Прим. пер.*

доступна, изучается, насколько недоступна – вымышляется: и она же уплотняется как становление-образом (Bildwerdung): личное величие наглядно являет нам в человеческом образе, чем являются государство, религия и культура в их никак иначе не доступной для нас основе. В обоих этих случаях знаемое содержание, относящееся к бытию человека, становится возможностью для знающей его экзистенции.

Требование долженствования

Я не действую разумно, если действую слепо и случайно. Проясняя себе, чего я хочу и какой путь к цели я выбираю, я привожу свою деятельность во *взаимосвязь*: выбирая средства, подходящие для достижения еще несомненной цели, и задавая вопросы самой цели. Я ищу для своей деятельности задающей направление объективности как *долженствования*. Но в этом вопрошании я прихожу к нескончаемому. Ибо никакая цель не является для знания в мире конечной целью, всякая цель вновь подлежит вопросу: зачем?

В своей деятельности я сознаю, что действую *правильно*, если мои действия отличаются всеобщей предсказуемостью и если я знаю, что моя деятельность определена неким всеобщим законом как правильным. Там, где предполагается некая цель, эти средства правильны, а другие – неверны; долженствование соотносительно с целью. Но если я задаю вопрос самой цели, которая не есть уже средство, то она может или потонуть в ничто, или же она должна быть абсолютной: с этой последней целью для меня сопряжено безусловное долженствование, которым я сознаю себя обязанным во времени и в вечности. Я действую как подлинная самость (als eigentlich ich selbst), не потому что мне так нравится, но потому что я сознаю: я делаю навеки правое (das Bewußtsein habe, das Rechte für immer zu tun). Деятельность по произволу нарушает покой моей совести и губит силу моего бытия: я становлюсь насильственно порывистым или колеблющимся и неопределенным. Действуя так, потому что это справедливо, я обретаю сознание того, что я должен действовать так, потому что обязан так действовать (Handeln, weil es so recht ist, gibt mir das Bewußtsein, daß ich so handeln muß, weil ich so handeln soll). Необходимость, возникшая из экзистенции, говорит в моей совести как долженствование, если ее содержание получает объективное выражение.

1. Объективное и экзистенциальное долженствование. – Если долженствование есть преднайденный мною мир этически значимых законов деятельности, с которыми я должен считаться, то это – чистая объективность. Экзистенциальное долженствование существует в форме усвоения субъективностью, которая противопоставляет себе то, чем она определяется, как объективное. Будет

ли признано объективное долженствование – подлежит еще решению экзистенции, исходя из которой закон долженствования принимается в этом историчном положении как выражение ее воления, так что субъективность знает себя как определенную долженствованием из истока необходимости (Ob das objektive Sollen Anerkennung findet, ist noch Entscheidung der Existenz, von der aus das Gesetz des Sollens in dieser geschichtlichen Lage als Ausdruck ihres Wollens ergriffen wird, so daß die Subjektivität sich bestimmt weiß durch ein Sollen aus dem Ursprung des Müssens). Как возможная экзистенция я получаю через долженствование ясность и решительность в своей субъективности, потому что, когда я слышу, что ко мне обращается долженствование, в этом призыве меня касается существенность. Я как субъект бываю спокоен, если следую, беспокоен, если не соглашаюсь, восторжен, если фактически нахожусь в созвучии с долженствованием. Но как возможная экзистенция я наделен также силой сопротивляться всякому объективно фиксированному, высказанному в виде закона долженствованию, если оно достигает меня не так, как то долженствование, которое я сам для себя есмь. Экзистироватьт– значит требовать объективности и признавать ее, но мириться с этой объективностью как налично данной не иначе, как только если она есть истинное выражение экзистенциального пути для этой субъективности.

Если экзистенциальная истина заключается в свободной деятельности, которая есть не принуждение чем-то чуждым, но *единство* нашей *собственной воли* с непреклонностью *услышанного долженствования* (Ist existentielle Wahrheit in dem freien Handeln, das nicht Zwang durch ein Fremdes, sondern *Einheit* des *eigenen Willens* mit der Unerbittlichkeit des *gehörten Sollens* ist), – значит, то, что в качестве этой истины уже не постигается всеобщим образом, должно поначалу оставаться недоступным для мысли. Если за это единство принимается делящий рассудок, то его истина необходимо должна рассеяться, как если бы ее вовсе не было. Тогда долженствование согласно всеобщезначимому *закону* отделяется от воли как *произвола*, а единство становится лишь *неохотным повиновением* (widerstrebendes Gehorsam) одного другому. Эти три разделенных способа существования: фиксированный закон, произвол и повиновение в противлении – уже представляют собой как таковые уклонения экзистенции:

Закон как чистая объективность становится мертвым механизмом. Как внешнее принуждение веления он требует слепого подчинения. То, что было необходимостью, которую возможная экзистенция слышала как свое подлинное самобытие и которая объективировалась в долженствовании, становится неподвижной внешностью. Восхождение к самобытию становится насильственно принуждающей волей к пустой необходимости порядка и формы.

Произвол есть своеволие, возникающее не из необходимости влекущегося к объективности экзистирования, но из витальности

одного лишь существования. Он пользуется объективностями долженствования и так же точно отвергает их, всякий раз софистически обосновывая свои произвольные цели.

Повиновение в противлении следует долженствованию, как чему-то чуждому. Существование, *в котором возможная* экзистенция не слышит себя и не находит себе пути, и все же неопределенно чует (spürt) себя, ищет подчинения, как спасения.

Против мертвого закона восстает экзистенция, в ее никогда не *фиксируемых с неизменностью возможностях; против нужды* и крайности хаотического произвола – пафос закона; против повиновения – пробуждение самобытия.

Но произвол и повиновение находят друг друга, как в своей *противоположности друг другу* родственные. Они знают объективность закона не как свою, но как чуждую объективность. Не только произвол становится софистом; повиновение тоже старается в среде объективности нагнуть и приладить по себе то объективное, которому повинуется. *Ибо в чисто объективном возможна* нескончаемость рефлексии, подвергающая все сомнению, потому что никакая объективность еще не является абсолютной как фиксированная и навсегда значимой, и всякая объективность есть отдельная (eine vereinzelte) *объективность. Напротив: в изолированной* объективности этические веления, которые по большей части суть запреты, предстают двусмысленными.

2. Пример: «не лги». – Каждый не только соглашается с положением «не лги», но каждый внутренне чувствует, что в этом законе с ним говорит истина. Но он тут же, принимаясь аргументировать объективно, делает и ограничения: вынужденная ложь, говорит он, дозволена, если к ней нельзя не прибегнуть в интересе другого, например, чтобы спасти ему жизнь (Aber alsbald macht er auch Einschränkungen in objektiven Argumentationen: Notlügen seien erlaubt, wenn sie unentbehrlich im Interesse des Anderen, z.B. um ihm das Leben zu retten, geschehen). Ложь во имя отечества не только дозволена, но в конкретном случае и требуется. Абсолютно всегда высказывать всю правду безнравственно (Schlechthin immer die Wahrheit heraussagen, ist unsittlich). Мы не только имеем право молчать, но там, где молчание само есть речь, мы прямо и непосредственно должны говорить неправду (das Unwahre), если этого требует высший интерес.

Обо всех подобного рода объективных ограничениях запрета и оправданиях лжи следует сказать, что эти обоснования никогда по-настоящему не убеждают. Тот, кто однажды проникся в душе возможностью говорить исключительно только правду, всегда станет остерегаться этих обоснований, приспосабливающихся к действительности и вводящих в заблуждение относительно истока долженствования. Ибо кто решает, требует ли от нас лжи благо отечества, или жизнь другого человека, – кто решает, таков ли способ экзи-

стенции отечества и жизни другого, чтобы ради них вообще возможно было требовать отказа от правдивости? Если я высказываю суждение, что есть-де такие случаи, когда мне позволено лгать, то никто уже не знает с достоверностью, не считаю ли я, что по отношению к нему для меня настал такой случай; надежная уверенность в ожидании истины совершенно прекращается. Если я лгу, то в то же мгновение я потерял перед самим собою то достоинство, которое присуще мне, если я всегда говорю только то, что считаю истинным. Я покорился силе, которая смогла принудить меня ко лжи. Поэтому философы с абсолютным радикализмом запрещали всякую ложь: ложь как действие есть, говорили они, противоречие в самом себе и отменяет всякую нравственность.

Если я лгу, то оправдать этого я не могу. Попытка привести в форму объективности то, что я сделал, солгав (was ich mit der Lüge getan habe), хотя и может обсуждать и углублять то, что действительно было, но не может вывести отсюда никакого закона. Напротив, закон «не лги» как всеобщий закон неизбежно остается в силе. Вопрос только в том, может ли быть такая истинная, экзистенциальная деятельность, которую бы мы постигали как истинную не из всеобщего закона, и которая поэтому не могла бы быть высказана в своей подлинности, а значит, не становилась бы образцом (Vorbild). Этот вопрос должен остаться нерешенным. Объективно на него можно ответить только отрицательно. Но ведь этот вопрос хочет не объективно знать, а только бросить взгляд на экзистирование, которое, в субъективности и объективности, двигаясь в них обеих, не может адекватно обнаружиться в явлении ни в той, ни в другой, и, однако, совершается для себя в достоверности долженствования так, что остается недоступным для обобщений. Здесь можно только обсуждать, окончательно не определяя:

Абсолютно открытого, всегда правдивого человека, – если только он не окажется в благоприятных и преходящих условиях жизни в материально обеспеченном положении, – другие непременно погубят. Он не может рассчитывать на то, что ему будут отвечать тем же. Поэтому есть существенное различие, отвечает ли мне другой, когда я обращаюсь к нему с правдивым словом, в коммуникации на том же уровне в том же умонастроении, или же он противостоит мне, как «природа», в решающем отношении как нечто чуждое. Даже самый правдивый не постесняется использовать обман и хитрость, скажем, в отношении опасных животных. Если человек встречает меня в невысказанной и наполовину неосознанной позиции homo homini lupus, то в столкновении с ним, как и со зверем, я пропаду, если только не буду предусмотрителен и вступлю в борьбу с ним. Если же человек встречает меня как возможная экзистенция, обращающаяся как его самость к моей самости, тогда, даже при крайнем несовершенстве и постоянных уклонениях, ситуация оказывается в принципе иной: я могу положиться на разум и

возможную экзистенцию другого в той мере, в какой я их сам, – то есть безусловно, не в смысле предсказуемости, а в смысле возможности взаимных корректировок из истинной готовности.

У нас есть возможность для существования в абсолютной правдивости под угрозой – или даже при достоверности – надвигающейся гибели, как всегда же есть и возможно святое существование, которое, если не идет на компромиссы, всякий раз может только погибнуть. С существованием, которое сохраняет себя, сопряжено неотменимое сознание вины. Единственно лишь в этом одном заключается основание робости, мешающей нам высказывать столь дешевые правила, как «не лги», в качестве абсолютных требований. Именно тот, кто не задумываясь произносит их, кто, может быть, с назойливым расчетом на сенсацию поступает согласно этим правилам, тот обыкновенно и бывает самым закоренелым лжецом, и это тем более бросается в глаза, если поза выставляемой напоказ правдивости и излишней резкости манер говорит, казалось бы, обратное.

Абсолютная правдивость экзистенции как раз с объективной стороны, т.е. одними только внешними действиями, и не может быть охарактеризована. Тот, кто не желает ни в чем лгать *объективно*, пособляет себе нескончаемыми софизмами и оправданиями, заявлениями и ссылками на забывчивость, и умолчанием, которое он подобно туману раскидывает над всем своим существованием. Кто же *поистине* не хочет лгать ни в чем, не допускает подобной дымки. Он с радикальной непреклонностью углубляется в свое существование, с сознанием, что первая и последняя задача его – никогда не лгать самому себе, никогда не лгать своему другу. Здесь – корень и основа всякой правдивости, *ее* соблюдение требуется абсолютно. Но это требование правдивости, именно по его же собственной мерке, ослабевает там, где не совершается коммуникация: в отношении вполне враждебного мне существования я применяю хитрость, в отношении просто знакомых, поверхностно мной встречаемых людей – молчание, в отношении многих – обычную в обиходе полуправду на началах взаимности. Правдивость требует признать, как факт, что люди повсюду лгут. Правдивость требует считать возможным, что ложь может быть истинным действием в известных ситуациях, не становясь оттого, однако, правдой как объективно значимым законом.

Но это будут только временные подспорья, если мы станем различать: принадлежащие к моему кругу люди (zu mir Gehörige) – и масса с ее слабостью, инстинктивностью, неверностью. Различие внутренней и внешней морали есть эмпирически-социологическая фактичность; оно становится вспомогательным доводом там, где гибель некоторой экзистенциально внутренне связанной группы нежелательна, и где поэтому правдивость любой ценой представляется неистинной, как безмирная негативность. Всегда остается

в силе требование, выражающееся в том, что каждое человеческое существование, как разумное существо и возможная экзистенция может измениться, может вступить в другое отношение со мной, может даже стать другом. Человек предстоит человеку с неотменимым притязанием на взаимность. Даже если кто-то, любезно встречая меня, говорит мне лестное, но в то же самое время отрицает меня перед другими и всегда между делом работает против меня, если он, задавая на первый взгляд случайные вопросы, вытягивает из меня то, что он хочет знать, меня же оставляет в полной неясности о своих действиях и желаниях, все же я никогда не могу окончательно подвести черту, сказав себе: дело обстоит вот так-то. Но там, где есть человек, все остается возможно, лишь в ситуации может стать необходимым конкретный образ действий, становящийся нашей виной и все же являющийся истиной для временного существования в мире.

3. Этические положения и правовые положения. – Законы долженствования, которые, подобно положению «не лги», значимы всеобщим образом как объективные, высказываемые законы, в своей объективной изоляции не являются уже чисто этическими законами; они как таковые получают характер правовых положений. Как правовые положения они словно бы механичны и мертвы, они говорят всегда одно и то же и, если им следуют, означают предсказуемость деятельности. Они кажутся значимыми абсолютно. Этим положениям в их значимости недостает только принудительной власти, присущей правовым положениям, если они составляют фактическое право. Этические положения поэтому отнюдь не однозначны: под эти положения мы не можем с простой прямолинейностью рационально подводить случаи. Они нуждаются в толковании, не только при помощи объективных соображений как правовые положения, но откликом преобразующей, из своей свободы, субъективности. Итак, не будучи ни действительны, ни недействительны, а скорее непредсказуемы, они, тем не менее, достоверны в своем содержании, которое нужно еще пробудить обращением (Sie bedürfen der Deutung, nicht nur wie die Rechtsätze durch objektive Erwägungen, sondern durch den Widerhall der aus Freiheit verwandelnden Subjektivität. So weder gültig noch ungültig, vielmehr unberechenbar, sind sie in ihrem durch Ansprechen zu erweckendem Gehalt dennoch gewiß).

Если, однако, анализ этических положений приводит нас к утверждению двойной морали, изымающей некоторый узкий круг людей из общего их числа, то эта кажимость обманчива. Этические положения невозможно ограничить и подчинить условиям так, как делается с правовыми положениями, – если только мы не станем трактовать сами эти положения как правовые, – но можно привести их в движение в их объективной диалектике, чтобы экзистенциально дать почувствовать говорящую в них безусловность.

Объективно остается единая истинная нравственная деятельность, сходным образом признаваемая в своих *всеобщих* правилах *всеми* людьми: не лги, не убий, не кради, не прелюбодействуй и т.д. Это внешним образом постижимые положения, которые выступают в истории не с произвольными изменениями, но, ограниченные в своих модификациях, выражают как имеющее силу нечто общечеловеческое. Часто их отрицали; но они вновь спонтанно являлись как само собой разумеющиеся правила. Несмотря на это, они, во-первых, *не абсолютны;* ибо в противном случае жизнь в согласии с этим объективным всеобщим долженствованием уже была бы единственным путем экзистирования, – а, во-вторых, их *слишком мало;* ибо для них нужна свобода в историчном усвоении. Правда, объективно есть только одна-единственная мораль в ее всеобщих принципах как имеющая силу мораль. Но объективно значимым не исчерпывается то, что составляет истину экзистенциальной деятельности в сознании своего долженствования. Объективность рождает неистинную безусловность внешне-рациональной последовательности, она дает правильное, которое, казалось бы, существует как наличное достояние. Но правда (das Rechte) существует только в напряжении борьбы – не только в напряжении между значимым и инстинктивным, но существенным образом – в напряжении борьбы объективного с субъективным и борьбы объективного с самим собой. Лишь объективное претендует на всеобщезначимость; экзистенция в субъективности и объективности желает истины. Если даже в самом деле есть только одна мораль, то в отношении к объективно-всеобщему есть все же и *исключение.* Исключение есть по своей сущности то, чего обосновать нельзя, поэтому оно в объективном смысле как раз не только недостоверно, но, как противящееся объективности, абсолютно сомнительно. Исключение должно посметь (Die Ausnahme muß sich wagen). Оно переживает и то, и другое: подлинность самобытия как истина и – как не подлежащее объективным оправданиям – вину. Оно не станет намеренно сообщать о себе всем подряд; оно не желает подражаний себе. Оно не может объективироваться в виде всеобщего положения: «в подобных случаях правильно делать то или это». Ибо здесь нельзя провести границу. Деятельность исключения направляется к его собственной ответственности и опасности без образцов и без всеобщности. В случае внешней огласки его действия, если они противоречат общераспространенному здравому смыслу, общественным правилам или уголовным законам, ожидает как в виде смеха, изгнания или наказания за абсолютно недозволенную человеку в обществе самовольность его решений. Может оказаться, что самые правдивые, подлинно экзистенциальные действия – это те, которым свойственна известная черта подобной необъективности, остающаяся нечувствительной только потому, что здесь не случается прямого конфликта с объективным законом.

4. Долженствование и трансценденция. – Долженствование в его объективности есть как экзистенциальное долженствование неодолимость обращенного ко мне требования присутствия моего самобытия (Das Sollen in seiner Objektivität ist als existentielles die Unwiderstehlichkeit der Forderung der Gegenwart meines Selbstseins an mich). Всюду, где я подлинно есмь я сам (eigentlich ich selbst bin), я все же не есмь только я один. Поэтому *в безусловности долженствования*, обращенной ко мне, я чувствую *трансценденцию* (Daher spüre ich *in der Unbedingtheit des Sollens* an mich *die Transzendenz*). Эта безусловность в подлинном долженствовании заставила человека, – вместо того чтобы принять его как шифр, которым оно несравнимым образом является (die es unvergleichlich ist), – представить его прямо как заповедь божества. Императив долженствования не есть сам по себе слово Божие; Бог как самость (als er selbst) остается потаенным. Только наивная вера и самонадеянность узурпирует Бога себе. Безусловное долженствование есть автономное долженствование свободы экзистенции, которая слышит сама себя и в этом слышании стоит в отношении к своей трансценденции. То, что она слышит как правду (das Rechte), это ее самобытие. То, что этого хочет Бог, есть опасное и сомнительное выражение для метафизической защищенности экзистенции, если экзистенция сохраняет верность своей глубочайшей основе.

5. Смысл требования. – С долженствованием сопряжено некоторое требование. Всеобщезначимого, имеющего форму правового положения, безличным образом ожидают от каждого. Требование *в собственном смысле* имеет такой же характер, как если я требую от себя самого: оно обращено только к тому, с кем я как возможная экзистенция вступаю в коммуникацию. Я требую из возможной экзистенции там, где я узнаю или ожидаю от другого того же на том же уровне. Здесь требуют не всеобщим образом сформулированного в его объективности, но на пути этого объективного требуют усвоения и самобытия, не внешнего повиновения, но внутреннего экзистирования. Это требование, предъявляемое не в отстраненности, не всезнайство и не руководство, но как бы в беседе совести с самим собой; это требование не как предвосхищение чего-то определенного, но абсолютное сознание касается здесь в коммуникации другого абсолютного сознания, хотя само оно и остается некоммуникабельным.

Условия возможности для подобного требования нельзя сформулировать объективно; их возможно высказать лишь в призыве. Это: открытость; при всяком слове – оговорка о том, что возможны коррективы; речь с полной ответственностью за сказанное, которое подразумевается в ней всерьез и не случайно; сломленность своеволия, которое как честолюбие, несговорчивость сразу отталкивает другого на дистанцию; неприменение каких бы то ни было защитных мер, например, когда неистинно требуют – не задевать друг друга; невозможность предательства, совершаемого мол-

чанием, уклоняющимися беседами с третьими лицами или благоразумным устройством отношений; сознание того, что без другого я вовсе не буду тем, что я есмь; – а кроме того также: чуткость ко времени и к ситуации, к формам и психическим неизбежностям нашего существования; готовность не требовать каждый раз всего в наличной данности; но все же не забывать о подлинном как простой и скромной предпосылке коммуникации, и все же снова и снова будить это подлинное в самом себе и в другом.

6. Возможность философской этики. – Если твердые веления и запреты, рационально мыслимые и применимые подобно правовым положениям, утратили свою абсолютность, из истока философствования возможной экзистенции хотя и остается невозможной этика, возвещающая истину, но все же остается возможной такая этика, которая тем с большей решительностью будит содержание в самобытии при помощи диалектического обсуждения. Очерк этой этики нельзя было бы дать в абстрактном виде, она должна была бы осваивать долженствование в действительности существования как в общности семьи, общества, государства, из нормативного притязания религии, затем в пространстве порождающей обязанности людей сообщимости созданного и понятого в культуре. В конкретности действительного содержания она обращалась бы к истокам человека в его самобытии, проходя во всех направлениях от одной возможности действования в историчном мире к другой. Предпосылками ее мышления были бы готовность признать и сознаться себе самой в том, что действительно есть, не полагая действительности существования абсолютной как масштаб и как источник; далее, в бесконечной рефлексии, в которой вопрошание и вымысливание не знает границ, надежное разграничение обрывающей насильственности от созидающей безусловности; и наконец, в слове и в слухе – выходящая навстречу основа самобытия, которое есть и которое за себя в ответе. Эта этика не могла бы поэтому двигаться лишь на одном-единственном уровне всеобщего. Ее просветляющие обсуждения всякой активной действительности должны были бы охватить выдающуюся над средним уровнем возможностей человека благородную элиту (Adel) и примитивнейшие зачатки просыпающегося самобытия, просветленное восхождение и запутавшуюся в самой себе нерешительность, короче говоря, всю не поддающуюся объективной фиксации, но пронизывающую всю человеческую жизнь иерархию ступеней (Abgestuftheit).

Требование действительности существования в государстве и обществе

Человеческое существование есть только в обществе. Для всякого индивида общество было материальным условием его становления. Оно дало ему условия для жизни и традицию, благодаря ко-

торой он проснулся духовно и стал тем, что он есть. Оно остается условием его существования: если бы он мог изолироваться на каком-нибудь острове, то внутренне взял бы общество с собою.

Общество объективно существует в тех или иных данных институтах, в профессиях и функциях, в государстве, в требованиях к поведению, имеющих силу как самоочевидные. Но эти объективности действительны лишь в фактическом волении и действовании живущих в них людей, через исполнение их на почве субъективностей. Общество есть целое существования, налично действительное в отношении к индивиду, перед которым стоит выбор – уничтожиться, исключая себя из общества в своей субъективности, или, вступая в объективность, разворачиваться в ней (Gesellschaft ist ein Daseinganzes, das gegenüber dem Einzelnen besteht, der die Wahl hat, in seiner Subjektivität sich ausschließend zunichte zu werden, oder in die Objektivität eintretend sich in ihr zu entfalten).

Объективность общества есть всеобъемлющая *действительность существования* как *мир человека*. Если я хочу сделать ее предметом для себя и изучить ее, потому что я, в возможности, могу и выйти из ее пределов, то она есть не более чем только объективность. Но она есть больше, чем это, – а именно, она одновременно объективна и субъективна, – если я живу в ней. Ибо она становится ареной возможного экзистирования и явлением трансценденции там, где я подлинно действителен в ней.

А. Экзистенциальная существенность государства и общества

1. Элементы заботы о существовании (господство, собственность, порядок). – Если бы существовали только завершенные экзистенции в бесконечной прозрачности их общности, то существования не было бы. Но в существовании, в силу сопротивления лишенного экзистенции, налицо незавершенность всякой экзистенции: пространство для экзистенции еще только предстоит создать; я желаю *господствовать* там, где я не могу любить в экзистенциальной коммуникации, потому что господство необходимо для расширения того существования, в котором предстоит осуществиться экзистенции.

Эта *воля к господству* (Herrschaftswille) по отношению к природе не знает забот; другое отношение к природе, кроме этого, невозможно (ибо созерцательное отношение само есть способ господства). Но по отношению к человеку желание господствовать бывает следствием нашей собственной несостоятельности (Versagen) и несостоятельности другого; оно есть то неизбежное, без чего в самом деле невозможно человеческое существование, ибо иначе оно распалось бы в анархии жизненной борьбы всех против всех; господство направляет объективную формацию, в которой только

порядок целого дает каждому индивиду его действительное пространство.

Самобытие требует для себя и желает *жизненного пространства*, в котором ему принадлежит *полномочие распоряжаться* вещами как тем, что не есть человек. Это полномочие распоряжения, если оно разграничено с таким же полномочием других, есть *собственность*. Пафос собственности объясняется тем, что благодаря ей становится возможной действительность существования: обращение с находящимися в моей власти вещами, объективность моего действования в созданном мною в веществе вещей, становление моего собственного мира, исторично проникнутого в непрерывном течении моей жизни. Тем самым делается возможен план и смысл жизни на ограниченный срок; наследник принимает на себя обязательство – на основе работы, совершенной уже прежде его отцами, при этих предпосылках избрать и осуществить свою собственную возможность и ответственность перед своими потомками, – дать им основу (daß er ihnen den Grund gebe). Поэтому в радости от собственности, которая есть поначалу лишь наслаждение своим правом распоряжения, есть более высокая гордость, в силу заключающегося в собственности требования и шанса. Наследник и приобретающий живут не одним днем, но в историчной перспективе, на полученной от прошлого основе в движении к будущей возможности. Потому повсюду встречаем фактическое уважение к владеющим, даже и в принципиальной борьбе против частного владения; и потому повсюду презирают того, кто легкомысленно растрачивает свою возможность и возможности своих потомков.

Поскольку существование человека в мире прочно привязано к собственности, вопрос лишь в том, как приобретается, ограничивается, распределяется эта собственность и какая собственность принадлежит индивиду, семье, более обширным группам, государству. Отмена собственности означает восстановление ее в новой форме. Она существует повсюду там, где полномочие распоряжения принадлежит не всем индивидам, а определенно ограниченному их числу; то, что принадлежит государству, состоит в подчиненном определенным условиям распоряжении его функционеров. Сколь бы многое ни становилось собственностью обширных общностей людей, всегда останется некоторое, пусть даже тесное, частное жизненное пространство, или же человек утратит возможность быть самим собой, сделается рабом тех, кто распоряжается совокупной собственностью от имени всеобщего.

Поскольку собственность прирастает отчасти благодаря удаче и случаю, отчасти благодаря коварству и насилию, отчасти благодаря заслуге планомерного труда, и в каждом из этих случаев создает иерархии, которые, создавая жизненное пространство, впервые дают также и каждой отдельной экзистенции возможность содержательно осуществиться непохожим на другую способом, –

с собственностью соединяются ненависть и зависть, страх за ее охрану, высокомерие одних и бессилие других, никто не опирается только на себя одного, но стоит во взаимной связи поколений или пребывает в хаосе лишь мгновенно выпадающей и вновь исчезающей собственности, из которой ничего дельного не выходит.

В этой ситуации совокупного человеческого существования, привязанного к образу собственности, безмирная святость в присущем ей умонастроении: «Отдай, что имеешь, чтобы отречься от мира», – может погибнуть. Или же неимущий может сказать: «Возьми это, чтобы это не принадлежало никому, и чтобы никто не был больше другого». Справедливость, желающая «правильного» распределения, становится сразу же несправедливостью там, где думает фактически устроить это «правильное» распределение. Ибо так как несправедливость в порядке целого, хотя с ней и борются, возникает снова и снова, вопрос только в том, в какой ее форме мы миримся с ней. Поэтому с собственностью сопряжена также вина, которая в просветленной пограничной ситуации экзистенции в существовании неизбежна.

Но требование собственности как объективности состоит в том, чтобы не только относиться к ней в изначальном сознании нашего собственного существования, но и заставить ее служить тому смыслу, который для экзистенции есть единственный смысл: созданию наивысшей возможности человека (Der Anspruch aber der Objektivität des Eigentums ist, zu ihm nicht nur im ursprünglichen Bewußtsein eigenen Daseins sich zu verhalten, sondern es dem Sinne dienen zu lassen, der für Existenz der einzige ist: die höchste Möglichkeit des Menschen hervorzubringen).

Собственность всегда привязана к *целокупности порядка* общества.

То, что я *желаю* порядка, есть выражение воли экзистенции к ее осуществлению в мире. Господство есть условие порядка; в этом порядке собственность есть условие жизненного пространства индивида. Значимость формы и закона в общественном институте не является поэтому внешней для того, кто живет у истока смысла этого института: следование форме и закону есть не формализм, но самое дело, суровость которого требует, чтобы ни в коем случае не нарушалось то, нерушимая надежность чего означает внутреннюю связность целого для осуществления человека в нем.

Как я желаю того порядка, в котором возможно требование собственности как свободного обладания (Beherrschung) тем или иным жизненным пространством для раскрытия нашей собственной экзистенции, – это, одновременно с тем способом, каким я желаю институтов и руководства человеческими делами в целом, означает и то, каким я желаю самого человека как индивида: я желаю тех форм порядка, в которых всего безграничнее возможно будет зримо представшее мне достоинство человека. Это, однако, я знаю не по

некоторому всеобщему плану, значимому раз навсегда и для всех, но на основе известного мироориентирующего знания и лишь в историчной ситуации и с решительно определенным результатом лишь в данное мгновение для того, что сейчас следует делать, требовать и желать.

Требование *объективности* в *действительности существования* следует просветлять философски с присущей ему всеобщей стороны, хотя из этого просветления и невозможно было бы вывести конкретный образ действия:

2. Идеал мирового государства благосостояния. – Поскольку объективность мирового существования как общество есть целокупность *заботы о существовании* и *охраны существования*, можно наметить конструкцию, в которой целью будет сохранение и расширение существования как здоровье и счастье всех индивидов при помощи универсального удовлетворения потребностей, а средства оцениваются по их полезности для достижения этих всегда осязаемо определенных целей. Продолжительность, широта и даль жизни и обзора – это конечные цели; власть и распоряжение материальными благами – средства. Это – *идеал мирового государства* благосостояния.

Эти цели, подразумевающие в своей совокупности всеобщую, всюду одинаковую, подлежащую только количественному приращению жизнь в мире, в самом деле составляют условие для всякого существования. Всякое существование должно желать их. Если бы оно захотело вполне и решительно отвергнуть их, ему пришлось бы погибнуть. Но они не могут быть его последними целями; мир совершенного исполнения одних только всеобщих целей оказался бы несостоятельным в самом себе.

а) Эти цели невозможно *выдумать конкретно*. Хотя цель кажется отчетливо ясной: гарантированное наслаждение жизнью для всех. Это наслаждение жизнью предполагает удовлетворение потребностей. Необходимые для этого продукты не могут быть получены без труда. Поэтому дело сводится к тому, чтобы за *минимальное рабочее время* получать *максимум продуктов*. Средства для этого: технизация труда при помощи изобретений при одновременной рационализации труда через предельное упрощение процесса труда, исключение всех излишних промежуточных звеньев, массовое производство в соответствии с типами продуктов. Далее, следует позаботиться о *радости от труда*, т.е. о таком психическом состоянии, при котором труд выполняется безболезненно, с минимальным сопротивлением, и при котором сознание – например, сознание службы на своем месте – приносит, по меньшей мере, неопределенное исполнение труда смыслом. *Проверка одаренности* человека ставит каждого на должное место. *Регуляция рождаемости* обеспечивает достаточную, не слишком малую и не слишком большую, численность потомства.

Но сколько бы ни выдумывали (а местами и осуществляли на деле) этот идеал, – он *никогда* не становится *налично действительным существованием*, но всегда разбивается вновь. Необходимые для его устойчивого сохранения постоянные условия подвержены непредсказуемым изменениям. Неодинаковый прирост населения в отдельных его группах, потеря человеческих масс вследствие природных событий и болезней, размножение населения, превосходящее пределы возможного снабжения, снижение численности населения по причине падения рождаемости создают ситуации, с которыми уже невозможно становится справиться рациональными средствами. Источники сырья иссякают. Новые технические изобретения разрушают существующую жизнь. Всегда сохраняющиеся и возвращающиеся в новых формах, неизбежно необходимые для поддержания жизни всех работы, означающие для самого рабочего угрозу его жизни, большее или меньшее обнищание его существования, должны выполняться. Рационализация наталкивается на свою границу в личном качестве людей, свойствах человеческого большинства и способностях проявляющих себя руководителей. Всякая организация целого, направляется ли она из одного центра или создается фактически в неопределенной кооперации, выявляет непредвиденные сбои: ошибки в распределении, безработица и возникающие вследствие этого беды. Ситуация меняется с появлением иного и нового знания, как и в свете сознания вновь появляющихся поколений. Меняются люди по их расовым качествам и по содержанию из рода в род передаваемой традиции. Меняется то, чему они радуются. Как бы удачно ни складывались порядки общества: для каждого индивида границей его благосостояния остаются болезнь и смерть, для всех вместе – неизбежный человеческий отбор, раздавленность все еще нужным для жизни принуждением, и наконец, насилие в войнах. Как бы мы ни хотели представить себе некоторое устойчивое состояние, даже при предположении совершенства нашего познания: всякий раз что-нибудь в этой картине не сходится, из-за нескончаемости всех ее беспрестанно меняющихся условий.

б) Если бы мы мысленно представили себе осуществление универсального удовлетворения потребностей *завершенным* в некотором *стабильном состоянии* мирового существования человечества: человек все-таки не *знал бы удовлетворения*. Уже в психологическом отношении удовлетворение от одного лишь наслаждения жизнью невозможно. За насыщением и регулярностью следует пресыщение: потребность в смене впечатлений (Abwechslungsbedürfnis) – элементарная потребность. Правда, идея стабильного состояния может на мгновение очаровать человека в его нужде. Но в счастье завершенной полноты его существование было бы для него удручающе. Для человека было бы невыносимо сознание: отныне это надолго останется так (so werden die Dinge jetzt dauernd

bestehen), – если только в эту мысль поверят всерьез или тем более примут ее как неизбежную истину. Даже среди нашего мира бед жажда авантюры, опасности для жизни, неожиданного и непредсказуемого, и то разрушает готовый застыть в неподвижности порядок. Мы *презираем безопасность посредственного существования.* Мы любим экстравагантное как таковое. То, осуществляет таким образом индивид в своей слепой к целому субъективности, наобум, просто оттого, что скучает в порядках мира, – фактически становится исполненным присутствием также и для той субъективности, что принимает во внимание объективность и живет в ней. Это целое, непроницаемое для взгляда по своему происхождению и цели, пребывает в вечном беспокойстве; оно кажется одной-единственной грандиозной авантюрой человечества, в которую, однако, вовлекаются именно тем, что пытаются в самом деле идти, до предельной возможной границы, по пути, ведущему в объективность и порядок. Искать длительности и устойчивости – значит испытать подлинный и *необходимый крах.* Хотя авантюра уединенной субъективности есть предвосхищающий и потому неистинный крах без всякой необходимости, но *сознание судьбы* человека как такового в общем ходе вещей есть превосходящая всякую рациональность государства благосостояния истина, осуществляющаяся в людях, самобытие которых существует *действительно,* вступая *без остатка* во всю полноту объективности (Dauer und Bestand zu suchen, bedeutet, das eigentliche und notwendige Scheitern zu erfahren. Das Abenteuer der vereinzelten Subjektivität ist zwar ein antizipierendes und darum unwahres Scheitern ohne Notwendigkeit, aber das *Bewußtsein des Schicksals* des Menschen schlechthin im Gang der Dinge ist die alle Rationalität des Wohlfahrtsstaates übergreifende Wahrheit, die sich in den durch restloses Eintreten in die ganze Objektivität selbstseienden Menschen verwirklicht).

в) В завершенности имманентного мирового существования человек был бы *лишен достоинства.* Конечность, как имманентное счастье унизительна, если она становится конечной целью: человек утрачивает свою трансценденцию (Die Endlichkeit als immanentes Glück ist erniedrigend, wenn sie Endzweck wird: der Mensch verliert seine Transzendenz). Это имманентное счастье принадлежит ему лишь как отсвет подлинного бытия, как исполнение его присутствия в мире при ограничивающих условиях, как веселость на основе сознания вполне бренного и терпящего неудачу существования во времени.

3. Экзистенция как граница мирового благосостояния. – Таким образом, мир человеческого общества ни фактически не может быть завершен в самом себе, ни экзистенциально не является возможной конечной целью, но в нем проявляется для себя то, чего как цели желать невозможно. Хотя, чтобы жить, мы должны стремиться к нашему эвдемонистическому идеальному состоянию, но

это стремление и относительное осуществление само есть только экзистирование, которое может, терпя неудачу как существование во времени, в этой неудаче удостовериться в себе самом, однако этот крах предполагает безусловное и неограниченное осуществление в объективности существования. Все имманентные утопии об окончательно правильном состоянии мирового существования – это предательство экзистенции, но так же точно означают такое предательство и все субъективистские опыты растраты собственного существования в авантюрной игре.

Представление об объективности общества как о гарантии совместного существования имеет в виду, прежде всего, *хозяйство*. Хозяйство доставляет материальные средства, а тем самым и удовлетворение всех витальных потребностей. С указанием на ограниченность экономической сферы и на тот факт, что в обществе речь идет еще и о других вещах, кроме существования и удовольствия, цель деятельности расширяется: в этом аппарате находят себе место также *«культурные задачи»*. Воспитание как передача традиции и как обучение для достижения функциональности на службе целого, затем, забота о духовных наслаждениях людей, в музеях, библиотеках, театрах, выставках, и наконец, ориентировка и развлечение при помощи газет, – становятся планомерно направляемой работой. Далее, стараются обеспечить не только существование человека, посредством гарантии известного способа в известных рамках, но и способ совместной жизни людей, в браке и семье, в нескончаемом множестве отношений между людьми; даже религиозный культ, как и все, что поддерживает общество или не мешает ему, получает общественную защиту. Борьба и война считаются чем-то таким, что следует исключить, потому что им существовать не обязательно.

Если, таким образом, все, что встречается в мировом существовании человека, включается в конце концов в это представление об объективности, то включается все-таки только как встречающееся, а потому внешнее. Оно вводится сюда как средство и как относительная цель, *понимается только как удовлетворение потребности*. Общество – это мир многих как единый в некоем сознании вообще, в тех всеобщих ролях, которые нужно избрать в нем, в специфических, но заменимых функциональных способностях (Leistungsfähigkeiten). Самобытие и трансценденция в этом мире не встречаются. Все индивиды остаются под покровом объективной действительности, как темные точки неприкосновенного резервата, который никого не касается, который никому не позволено затрагивать слишком вплотную, разве только в случае, если и в этом также появится потребность, которую станут удовлетворять священник или невропатолог, при этом, на первый взгляд, отнюдь не обязанные становиться основой целого, а тем самым и его санкцией. Существование, в качестве действительности этой объективности

есть рамка, заполняемая единственно лишь сознанием вообще и усредненной человечностью (die Durchschnittlichkeit des Menschseins); оно становится взаимным, равнодушным почтением к непонятности индивида, поскольку это непонятное остается в пределах своего круга, *не мешающего никому другому.*

Но если бы это представление об объективности общества было однажды осуществлено, то *по миру* прошла бы *трещина*: с одной стороны стояло бы все целесообразно-понятное, удовлетворение потребностей в кооперации всех, – с другой же стороны – хаос неоткрытых (unoffenbaren) себе и другим темных субъективностей, которым не позволено иметь никакого бытия, кроме как в виде всеобщих, подлежащих удовлетворению потребностей. И все же эта трещина может раскрыться лишь для того, чтобы ее тут же познали как *абстракцию*. Ибо *одна сторона* – это общество, каким оно выглядит для ориентирования в мире, как то, сведения и познания о чем я могу получать также и извне, и что подлежит изучению как чисто имманентная формация, в которой религиозные представления встречаются лишь как внешние факты, имеющие известные понятные и каузальные следствия. *Другая сторона* – это общество как целокупность существования, всякий раз имеющая историчную, а не просто внешне-историческую форму, в которой являются себе экзистенции в совместности и в отнесенности к своей трансценденции; познавать их я не могу. Говорить об одном или о другом каждый раз означает поэтому делать некий скачок, а не переход через ряд промежуточных звеньев. В *действительности* существования одно действительно через другое, и все же – не всегда и не самоочевидным образом. Скорее, возможно и расхождение между ними; абстракция получает осуществление: Мир общества, в котором я нахожу себя, открывается мне в своей бессодержательности. Индивид отделяется от него, чтобы отныне быть в нем лишь только внешне, как живое существо, потому что он технически зависим от этого мира. В нем осуществляется безразличное к публичности, не глядя на нее и ничего от нее для себя не желая, потаенное бытие, которое теперь черпает свои содержания только из негативности в отношении к миру: из точечного бытия самости с ее смертью и с ее неопределенной трансценденцией, которое может найти себе лишь все более истончающееся положительное исполнение. Это действительное расхождение, в котором мир сводится всего лишь к мирности (Weltlichkeit), а его субстанция – к возможности лишь единичного индивида, – до конца осуществить невозможно. Завершенное разделение означало бы конец существования и экзистенции. Видя, как вступают на путь, ведущий в этом направлении, индивид получает *толчок*, зовущий его *повернуть обратно* (Die vollzogene Trennung wäre das Ende von Dasein und Existenz. Die Richtung dahin beschritten zu sehen bringt dem Einzelnen den *Anstoß*, der ihn *zur Umkehr* ruft).

Ибо общество, если его изучают как предмет мироориентирующего мышления и устраивают как аппарат, в самом деле, *никогда не может быть* до конца *исчерпано как действительность*. Занятое одним лишь планированием ориентирование в мире то и дело наталкивается на такие элементы, которые оно, правда, объективирует как данные каузальные факторы, но которые, если рассматривать их из них самих, суть, собственно говоря, самобытие, которое никогда не познается. Хотя здесь строят планы и делают вещи, проектируют машины и поддерживают функционирование некоторого механизма. Однако для человека все это есть в то же время нечто большее, чем запланированное и сделанное. Его бытие в обществе натянуто, для него самого, между двух полюсов: полюса машины, которая движется, если ее обслуживают, но которая сама лишена субстанции, потому что не имеет характера явления бытия, – и полюса другого, которое благодаря созданию этих аппаратов впервые открывается ему через собственное его бытие как трансценденция. Сознание этой полярности приводит, для просветляющегося сознания возможной экзистенции, к призыву, гласящему, что всякая объективность существования по-настоящему действительна лишь как субъективированная объективность, так что *экзистенция непредсказуемо* осуществляет себя и понимает себя как существование во времени, *только в целокупности* объективного и субъективного. Поэтому при всяком сугубо рассудочном планировании и обустройстве экзистенциально существенное ускользает между ячейками сети (fällt durch die Maschen), и общество осуществляется как содержательное существование только на основе субстанциальной общности людей в среде такого, всегда партикулярного, планирования. Забота о благосостоянии целого – это волевая цель общественной деятельности, хотя это отнюдь не есть окончательный смысл этой деятельности и общества. Только историчное присутствие этого недоступного для знания во всеобщем виде смысла дает деятельности содержание.

4. Общество и государство. – Незавершимость мирового существования и зрелище краха вновь отбрасывают нас назад к нашей ситуации: существование обретает действительность *только в борьбе* и в возможности борьбы.

Никакое общество не существует само по себе. Оно действительно как государство и как таковое находится в борьбе: как государство, в борьбе с другими государствами, и как государство, в борьбе с самим собой за формирование воли, принимающей в нем решения.

Общество, которое осуществило бы совершенно полное удовлетворение потребностей как устойчивое состояние, уже не было бы государством, потому что прекратилась бы борьба: так представленное *общество* было бы стабильным, функционирующим в себе, автоматически работающим согласно правилам, не знающим

борьбы существованием. *Государство* возникает вследствие необходимости той ситуации, что человечество не образует целого и даже в качестве всемирной империи только при условии уничтожения бессчетного множества возможностей могло бы стать насильственным, фрагментарным целым. Государство есть формация, которая, стоя в качестве инстанции над всеми подлежащими планированию механизмами, в историчной ситуации принимает на своем месте экзистенцией политической воли решение о том, что происходит, и благодаря тому, что обладает средствами, может с помощью насилия осуществить на деле свое решение. Это – объективность действенной воли некоторой историчной общности в непрестанном беспокойстве и под постоянной угрозой, как власть в борьбе с другими государствами и с самим собою.

Правда, наши мечты выдумывают себе, понуждаемые необходимостью, всемирную державу человеческого общества вообще, не знающую более никакой власти, кроме себя самой, и означающую некий вечный мир, а также организацию этой державы, в которой каждому человеку, по его характеру, его умению и его потребностям достается подходящее именно для него место в функционировании целого. Правда, подобного рода представления остаются мерками, руководствуясь которыми люди ищут все более совершенного устройства мира. Но эта задача не только нескончаема, но в самом существовании человека есть такие действительности, которые в принципе исключают ее законченное решение; это завершение невозможно без *уничтожения* самой *человечности*. Прежде всего, та изначальность, с которой выступают люди в существовании, столь различна по самому своему существу, что их разделяет не только количественное неравенство задатков, но и непримиримая инаковость (unversöhnliches Anderssein) сознания бытия и воления. Каждому существованию присуща жизненная воля – сохранить себя в борьбе и расширить свое жизненное пространство.

Сознание своей собственной ценности делает различие между людьми существенным: *оказывается важно*, какого рода люди будут жить в будущем. Впрочем, пока общие рамки сознания вообще, солидарность людей как таковых между собою удерживают их вместе для построения существования на основе взаимности, еще никак не проявляется то, что становится заметно всем только при столкновении материальных условий жизни. Теперь более глубокая солидарность людей, которые в истоке своего сознания бытия исторично сознают себя принадлежащими к одному целому, вступит в борьбу с чуждым, за бытие и небытие. Теперь выбор касается не того, быть ли миру или войне, а того, какой человеческий характер (Menschenartung) должен жить. Имманентные эвдемонистические цели связывают только сознание вообще в признании общепонятного, чаще всего в убедительной науке. Поэтому для ориентирования в мире этот выбор подлинного человека абсолютно непости-

жим, или оно грубо витализирует его, превращая в акт выбора между данными человеческими характерами в расовых теориях, которые, однако, как раз и упраздняют истину подлинной человечности в ее исторично обоснованном достоинстве. Однако для субъективности, в которой удостоверяется в себе возможная экзистенция, приобретает смысл и сущность то, что в ориентировании в мире было всего лишь помехой: борьба и война, крах и победа. И все же ни объективный крах, ни фактическая победа не доказывают истины этого существования. Только *несомневающаяся имманентность* оценивает по мерке успеха и оттого, опять-таки, упраздняет всякую экзистенцию и трансценденцию. Только *бегство от мира* могло бы считать крах как таковой сам по себе благом. Однако в великой авантюре человечества остается нерешенным вопрос о том, может ли, и в каком смысле и в какой мере может истинное быть также долговечным; ибо допустить, что оно имеет абсолютную длительность как нескончаемое наличное бытие, для экзистенции в существовании невозможно.

То же, что война между государствами, представляет собою *борьба между людьми внутри государства* за воплощение их воли и их влияния в государстве. Если бы каждый находил осуществление своей подлинной жизни, если бы каждый стоял на том месте, где содержание его существа обретало бы себя в создаваемой также и им самим объективности, то никакой борьбы не было бы. Абсолютно справедливый, знающий человека до последних его корней, отбор и распределение всех на соответствующее каждому положение в составе целого – это утопическое представление. Даже самое исчерпывающее психологическое познание не смогло бы дать справедливого распределения трудовых задач и удовлетворений, не только потому что человек всегда есть еще нечто большее, чем все, что мы можем знать о нем (der Mensch immer noch mehr ist als alles von ihm Wißbare), но также и потому, что ситуация целого всегда будет такой, что количество и характер имеющихся в распоряжении людей и количество и характер имеющихся в распоряжении трудовых задач и средств никогда в точности не совпадут. Но речь идет еще и о другом: в этих представлениях мыслят таким образом, как будто бы существует некий врожденный и окончательный набор типических свойств человека, и некоторое правильное целое, которое нам предстоит сконструировать, с возможными местами, которые нужно только занять людьми, чтобы они поддерживали движение целого. Поскольку же ни того, ни другого в действительности быть не может, а напротив, и то, и другое меняется и образуется с течением времени, постоянно приходя в упадок и постоянно же строя нечто новое и иное, – в этом беспокойном процессе сама борьба есть соучаствующий в творчестве нового фактор, впервые создающий человека и оказывающий влияние на него. Этот фактор можно исследовать и изучать как таковой в ориенти-

ровании в мире, пусть даже воля и план как имманентное знание с полным правом наклонны бывают рассматривать его так, будто бы его следует, по возможности, исключать.

Борьба и война, в какой бы то ни было форме, в итоге бывают одинаково ужасны, все равно, наступает ли гибель зримо, от мгновенного насилия, или тихо и неприметно, силой принуждения созданной и поддерживаемой ситуации. Эти события, которые в имманентном мире должны рассматриваться как помеха, как временные и в конечном счете устранимые события, для открывающейся в опасности и крахе экзистенции суть возможное явление трансцендентного бытия. Однако в этом качестве их невозможно желать и создавать в мире. Именно этим самым их лишили бы их существа как возможного явления трансценденции для экзистенции. Всякое планирование и всякая воля должны быть направлены как раз на их устранение. Только тогда они, если они наступают, могут и действительно быть не только тем, что всегда грозит и что не кажется неизбежным (das immer Drohende, vermeidbar scheinende), но стать тем, что, если несмотря на то, его не избежали, следует в конце концов принять на себя, и историческая необходимость чего никогда не может стать вполне достоверной. Всякий труд направлен к миру, строительству, улаживанию разногласий, компромиссу, устройству мирового эвдемонистического общества. В подлежащем имманентному планированию целом человечества как общества (Menschheitsgesellschaft) помехи не имеют никакого положительного смысла.

Государство имеет значение как центр кристаллизации подлинной воли в нестабильном мире, в котором еще решается вопрос о том, какие люди осуществятся сейчас и какие будут жить в последующие времена. Нужда и историчное сознание принуждают учиться постоять за себя. Я познаю на опыте, что мир, навсегда незамкнутый, не только есть то, чего я желаю, планируя, но есть также *та или иная ситуация*, в которой я, – не имея возможности узнать исхода и не зная даже, что возникнет, в конце концов, в случае моей победы или поражения, – *должен бороться за свое существование*, но борьбы как таковой искать не могу, потому что и тех бедствий, из которых могло бы произойти желательное для меня, я не хочу произвести ради этой возможности, а кроме того, потому что никакое знание не может сказать мне заранее, когда борьба есть только беда (Übel), а когда – источник осуществления экзистенции. Для этого у нас нет мерила и возможности сравнительной оценки, поскольку экзистенциальное объективно не имеет всеобщезначимого характера, но находится по ту сторону всего подлежащего нашему планированию. Планировать борьбу я могу только в борьбе. Чем станет человек, – этого не в силах охватить взглядом никакая технически обдуманная на основе знания деятельность, но только трансцендентно соотнесенное сознание судьбы в среде все-

го доступного знанию (Ich kann den Kampf nur im Kampfe planen. Was aus dem Menschen wird, kann kein auf Grund von Wissen überlegtes Handeln ins Auge fassen, sondern nur ein transzendent bezogenes Schicksalsbewußtsein im Medium aller Wißbarkeiten).

5. Служба, организация, деятельность. – Вступление в объективность общества – это условие самобытия. Совершенный выход из общества подобен падению в ничто. Выступать в борьбе против него или отворачиваться от него, однако имея его в виду, – это неотменимая мука существования, и она означает волю к преобразованию данной в настоящем объективности общества (Umgestaltung der gegenwärtigen Objektivität der Gesellschaft).

Вступление в общество совершается как *служба* (Dienst); трудом я участвую в сохранении целого, с тем чтобы оно продолжало существовать и чтобы моя работа делала возможной другие работы, в которых я нуждаюсь. Оно совершается как *строительство* (Bauen); мы устраиваем и перестраиваем то, что затем как организованное целое должно благодаря нашей службе и службе других сделать возможным его более правильное функционирование. Оно совершается как *деятельность*; мы боремся за свою возможность против других возможностей, принимаем решения и осмеливаемся. Служба, организация, деятельность связаны одно с другим. Служба означает некоторое состояние как относительно окончательное, организация – как ясно запланированное, но еще подлежащее завершению, деятельность – как основу для многих возможностей. В каждой из этих функций я действую в объективности, имею свой мир, а в нем – удовлетворение, когда объективность не предстоит мне как чуждая, но на почве моей субъективности есть мое собственное дело (eigene Sache). В *службе* труд становится невыносимым, если я испытываю его только как принуждение. Я по возможности встраиваю его, – как бы ни был он монотонен и незначителен, – в свой мир. Если это оказывается абсолютно невозможным, то здесь для меня точка постоянного беспокойства, требующая преобразования целого. В *организации* труд становится простым усердием (Betriebsamkeit), если не выдумывают и не испытывают, а совершают механическое устроение как перенос по твердому образцу. Чтобы мы могли совершать работу организации как собственную, в ней должен быть момент создания своего мира, а потому близость к делу (Sachnähe), непрерывность и дальняя перспектива. В деятельности импульс ослабевает, если ее результат представляется нам в каждом случае бессмысленным, а целое – безнадежным. Тогда мы стараемся обойти решения стороной, мы не хотели бы действовать вовсе и плывем по течению событий или действуем случайно, потому что самость наша в этом действии вовсе не участвует.

Если человек не только исполняет свой мир в профессии и в воздействии на близких к нему людей, но и соучаствует делом или,

по крайней мере, знанием *в жизни государства*, – это придает человеку *специфическое достоинство.* Только так он входит в соприкосновение с той силой, от которой так или иначе зависит всякое существование, будь то в самом его существе, будь то в отношении к пространству его осуществления. Каждый из нас, знает ли он об этом или нет, обусловлен в своем существовании политическими и хозяйственными процессами, словно природными стихиями. Но поскольку в политике и в хозяйстве люди собственной волей определяют происходящее или, во всяком случае, фактически сами бывают его причиной, а потому этот ход событий всегда есть нечто большее, нежели простая необходимость природы, то индивид может оставить свое пассивное положение и участвовать в происходящем, оказывая влияние на волю других и вступая в борьбу за место у руля, где принимается какое-то решение. Он ничего не может добиться здесь ни одной лишь выдумкой своего рассудка, ни произволом, ни раздающим приказания барством. Здесь можно действовать лишь вместе с другими и лишь в той мере, в какой наша собственная воля есть воля многих. Близость к вещам, – приобретаемая столкновением с действительными силами сопротивления, обращением со всякого рода людьми, контактом с их действительностью и их возможностью, длительной упорной работой, собственным опытом бессилия и имеющихся шансов, – дает сознание собственных сил и границ этих сил. Глубина публичного действия заключается в его благоразумной трезвости.

Служебный труд, обеспечивающий и защищающий повседневное существование, хотя и не имеет достоинства, присущего политическому руководству, но имеет *другое достоинство надежного* действования: исполняя ее, человек живет в некоторой объективности, которая постоянно требует в присутствии настоящего партикулярной определенности компетентного действия для этого дня. Как в мироориентирующем знании, так же и в мироопределяющем действии наша собственная работа остается на границе несущественного (казалось бы, все и без меня идет своим путем, и каждый, кажется, заменим), и все же в нем тоже есть свои восхождения, через мое активное участие в действительности целого, с судьбой которого отождествляется моя судьба.

6. Исток философии государства и права. – Вступление в объективность общества означает, что я обязан что-то делать и что я вправе требовать. Что именно составляет долженствование и что имеет смысл требовать, – это было бы *однозначно* определено в замкнуто завершенном миросозерцании, которое знает себя не только истинным, но и всеобщезначимым, и мнит знать целое, каким оно обязано быть, и путь, ведущий к нему. Там, где церковь считала бы себя органом единственно истинной религии, теократически формировала бы мировое существование общества как заместительница самого божества, там все было бы определено.

Там, где автономная философия как система пропагандировала бы себя как всеобщезначимую философию, там она так же точно проникала бы собою в одном-единственном смысле все сферы существования, противостояла бы церкви и всякой другой философии в стремлении исключительно самой формировать мир, потому что она одна истина и действительна. Ибо церковь и эта философия видят объективность существования как замкнутую, – будь то в эфемерном институте сверхчувственного процесса истории, предназначенного обрести свой уже знаемый конец, будь то как бесконечное приближение на пути к идее целого. Но там, где философия выступает как трансцендирование в ориентировании в мире, просветлении экзистенции и метафизике, там однозначное требование становится проблематичным. Поскольку эта философия не может подчинить целое одной-единственной значимости, она, казалось бы, принуждена принимать все таким, как оно есть. Казалось бы, неизбежно, что эта философия изолируется в своем уединении и ничего более желать не станет.

Чтобы найти ответ ввиду подобной постановки проблемы, следует, прежде всего, различить возможные *способы требования*:

Признания *убедительно* правильного и эмпирически *фактического* требовать *не следует*. Кто понимает это, тот совершенно не может уклониться от такого признания. Однако при взаимном понимании занимать позицию против правильного (beim Verständnis ... gegen das Richtige sich zu verhalten), отвергать или оттеснять его, означает неправдивость, при которой я разрываю коммуникацию как разумное существо. Требовать значит здесь: в дискуссии и в совместной деятельности уметь принимать другого всерьез только при условии, что он признает убедительную правильность и фактичность как в их наличии, так и в их границах. Я не могу вести борьбу еще и за то, чтобы добиться признания этого требования. Ибо к исполнению его по самой природе вещей принудить нельзя, потому что его можно исполнить только силою свободы сознания вообще. Именно здесь невозможно требовать, ссылаясь на авторитет эксперта, признания того, чего мы не поняли.

Я *не могу* также требовать *безусловного* или *признания некоторого абсолюта*. Возможная экзистенция становится действительной в безусловности. Только там, где есть безусловность, я подлинно есмь. Где я действую посреди относительностей и ничто для меня не абсолютно, там я рассеян. Коммуникация экзистенций совершается только от безусловности к безусловности и в созвучии безусловности с самой собой, однако так, что эта безусловность и здесь не могла бы стать адекватно-сказуемой или подлежать какому-то объективному критерию. Требование безусловности в экзистенциальной коммуникации – самоочевидно, но излишне, поскольку в отсутствие безусловности эта коммуникация не состоялась бы вовсе. Подобной безусловности невозможно вынудить ни-

какой борьбой, но можно только в борющемся призыве к ней вновь пробудить экзистенциальную коммуникацию, если грозит ее исчезновение.

Иное дело – *требование в пределах объективности общества.* В *службе* мы требуем на начала взаимности исполнения определенных согласно правилам задач каждого; тот, кто не исполняет своего долга, терпит убытки, или его увольняют. В *строящей организующей работе* создающий требует согласия и участия; он старается убедить, обрисовать на логичных основаниях, доказать возможными успехами; он находится во взаимосвязи с другими, участвующими в работе вместе с ним или предоставили себя в его распоряжение; он слушает, усваивает, видоизменяет свои проекты, внося более удачные предложения других. Здесь уже есть в задатке возможность борьбы, которая делается явной в сопротивлении противников и начинается только в *деятельности.* Теперь от противника требуют признания наших прав или компромисса, или доводят дело до реальной борьбы, в какой бы то ни было ее форме, тем самым разрывая коммуникацию вплоть до решения исхода борьбы. Однако в объективности общества отношения противников по борьбе смещаются, смотря по тому, о чем именно идет в ней речь. Многие по привычке на всякий случай состоят при такой-то партии, при известном имени, известном лозунге. Немногие по-настоящему знают, о чем идет речь. Чтобы самому наглядно представить себе это и привести дело к действительному решению,– для этого требуется воссоздать для себя во всех существенных чертах всю образованность и духовный мир другого, в котором и из которого он смотрит на вещи (In der Objektivität der Gesellschaft verschieben sich aber die Gegnerschaften, je nachdem, um was es sich handelt. Viele sind aus Gewohnheit für alle Fälle bei einer Partei, einem Namen, einem Schlagwort. Wenige wissen eigentlich, um was es sich handelt. Dieses zur eigenen Anschauung und wirklichen Entscheidung zu bringen, fordert in allem Wesentlichen die gesamte Bildung und die geistige Welt des Anderen sich herzustellen, in der und aus der die Dinge gesehen werden). Но принять во внимание все возможные последствия чего-либо не смог бы никто.

Поскольку ни признания убедительно правильного, ни признания безусловного требовать невозможно, а можно только предполагать в другом такое признание, то либо, на основе двух этих предпосылок, в коммуникации возможно требование, становящееся совместным пониманием (ein zu gemeinschaftlichem Verstehen werdendes Fordern), либо же без этих предпосылок при фактическом отсутствии коммуникации оказывается возможным требование, *вынуждаемое* средствами внушения, уговора, насилия (ein durch Mittel der Suggestion, Überredung, Gewalt *erzwingbares* Fordern).

На вопрос, возможно ли *развить* из философствования, которое знает себя не как выражение единственной истины, однако как

безусловно истинное, *некоторое требование в объективности общества*, в соответствии с полученными различениями следует ответить:

В отношении к целому общества основополагающее значение имеет не одно лишь знание о целом и следующая отсюда техника действия и достижения, но то и другое могут быть решающе важными, только если они, *на службе некоторой безусловности*, просветляют *исторично* присущий настоящему путь.

Безусловное одного лишь существования в его витальных властных интересах всякий раз зримо внешним образом и может быть высказано объективно, даже если само оно сплошь и рядом и пытается маскироваться. Но экзистенциальная безусловность, осознающая себя в идеях, не может получить себе адекватного выражения в объективном высказывании. Но в то время как безусловное сугубого существования становится истоком софистики, если не замирает в циническом позитивизме, эта экзистенциальная безусловность становится *истоком философии государства и права*. Однако эта философия не может, разумеется, систематически развивать из разгаданного ею с однозначностью целого требование в обществе во всеохватывающей взаимосвязи. Философия также и здесь остается просветлением существования как историчного явления экзистенции.

Во-первых, этому философствованию *недоступно целое* общества вообще, каким оно обязано быть. Оно находит себя в определенном обществе, и, как бы далеко ни простиралось историческое и социологическое познавание в ориентировании в мире, всегда остается необозримое поле возможностей. Поэтому такое философствование *ожидает* другого, который может *восполнить* и скорректировать его *в его явлении*, и другого, которое есть для него *абсолютный противник*: а этим последним всегда бывает тот, кто считает некоторое целое единственно истинным и всеобщезначимым, будь то церковь, полагающая всякое спасение только в самой себе, потому что одну лишь себя считающая истиной, будь то марксизм, в облачении социологической науки знающий знает единственно правильный путь, на который он хочет силой заставить выйти всех людей, будь то иные притязания на авторитет.

Во-вторых, обрисовывать как требование то, чего должно желать *в историчном положении,* – это условие для того, чтобы вообще иметь возможность осмысленно действовать. Развивать затем это требование *в систематическом виде*, пусть даже никогда и не приводя к завершению, поскольку в нем самом необходимо остаются неразрешимые трудности и надломы, – это во всякое время составляет задачу для философствования.

В-третьих, это философствование состоит не в начертании планов и частных техник, составляющих, скорее, задачу экспертов-специалистов, но в *просветлении идей*, исходя из которых в объек-

тивности общества и ее осуществлении в субъективности осознается субстанциальное содержание, и без которых всякая техника была бы лишена смысла.

Эти идеи – идеи конкретных профессий, институтов, идея народной общности, идея этого определенного государства с природными и историческими данностями его положения в мире. Всякая идея становится просветлением самоосуществления некоторого мира.

Например, там, где утрачена идея врача, условия этой становящейся отныне простой техникой профессии случайно определяются в обществе из разнородных интересов, совершенно разрушающих субстанцию профессии. Точно то же самое случается со всеми профессиями, которым свойственна некоторая самоцель как целость существования в его служащей функции; ибо профессиональных достижений невозможно ни рассчитать, ни вынудить силой по производственному заданию, но они растут из внутреннего побуждения индивида, несущего в себе идею своей профессии (так же и в профессии учителя, судьи, административного чиновника, священника, предпринимателя и т.д.). Только такие профессии, поскольку они захватывают *всего* человека, по-настоящему достойны человека, другие же, требующие лишь некоторой партикулярной деятельности до изнеможения как отработки простого количества остаются неизбежной виной человеческого существования перед самим собою. Идеи – это субстанция и *направляющие* любой рассудочный расчет руководители в таких институтах, как университет, школа, творческие предприятия; без идей все становится функцией в безнадежной монотонности и бессмысленной опасности. Идея – это историчная субстанция государства, благодаря которой оно обладает *непрерывностью* воли и имеет судьбу.

И все же идеи не бывают чисто объективными, но они суть или субъективно *силы* действительного существования, или же становятся объективными в *просветлениях* через наброски действия, а в призыве – через косвенное сообщение. *Причастность идеям* – это исполненное существование в историчной объективности. Только из идеи рождаются осмысленные требования, являющиеся в этом историчном месте и в этой профессии требованиями безусловными и тем самым истинными. Поскольку, однако, идея никогда не бывает предметом, которым мы владеем окончательно, поскольку, далее, в обществе действительно множество идей, само требование есть движение, в самом себе и через конфликт с другими идеями, сталкивающимися в своих материальных условиях существования в пространстве и времени.

Всякому требованию присуща объединяющая сила. Оно соединяет *технически* для исполнения совместного плана, *идеально* – в субстанции некоторой идеи, *экзистенциально* – в коммуникации индивидов. Техническое соединение людей, при предпосылке общего воления, бывает прозрачно для них в силу дельного понима-

ния из их сознания вообще. *Идеальное* соединение само уже есть общность движущегося во времени целого. *Экзистенциальное* соединение должно быть правдиво и действительно у истока, потому что на него должно опираться всякое другое соединение людей.

Всякое требование становится борьбой с другим требованием, поскольку *борьба* есть для всякого мирового существования та граница, с которой другое ставит его под сомнение. Коль скоро *неудача* в борьбе ничего не доказывает об истине и истоке, а *победа* остается по своему смыслу сомнительной, потому что я не знаю, всегда ли успех бывает на стороне истины и лучшего, и даже, исходя из всего своего историчного опыта, сомневаюсь в том и скорее склонен ответить отрицательно, – борьба пробуждает также различение мира как мирности и трансценденции, в котором и должна родиться всякая правда (in der alles Rechtsein entspringen muß). *Требовать* – значит поэтому высказывать в мире то, что нужно сделать для того, чтобы в борьбе за существование человек во всякой особенности своей общественной возможности получил ту форму существования, которая всего решительнее достойна человека, потому что в ней он может осознать свою прирожденную сущность в ее трансцендентной соотнесенности. Следует требовать, чтобы жили те люди, которые являют в себе наивысшее благородство, и чтобы было сделано все для того, чтобы доставить всякой ситуации человеческого существования возможность человеческого благородства (*Fordern heißt* darum: In der Welt dasjenige auszusprechen, was getan werden muß, damit im Kampf um das Dasein der Mensch in jeder Besonderheit der gesellschaftlichen Möglichkeit die Daseinsgestalt gewinnt, welche am entschiedensten des Menschen würdig ist, weil er in ihr seines eingeborenen Wesens in seiner transzendenten Bezogenheit innewerden kann. Es ist zu fordern, daß diejenigen Menschen leben, die den höchsten Adel zur Erscheinung bringen, und daß alles getan wird, jeder menschlichen Daseinssituation die Möglichkeit menschlichen Adels zu verschaffen).

Желать этой действительности – значит в историчных ситуациях не сметь уклоняться от борьбы, быть обязанным рискнуть крахом, но так, чтобы желать все же именно действительности и некраха (Nichtscheitern). Вся ответственность за крах падет на рискнувшего, и только если она была подлинной, она в конце концов откроет ему в возможности и действительности краха – трансцендентное другое.

Обосновать единственно правильное из *имманентной конечной цели* невозможно. Там, где в прозрачной рациональности эту цель высказывают как последнюю цель, и все же человек весь, без остатка, отдает себя ее достижению, там действует, не понятая им, иная, еще скрытая от него трансценденция. То, что должно иметь силу в мире, должно иметь своим истоком безусловность, дежащую вне границ мирового.

Поэтому действительное обоснование требования в государстве и обществе возможно только в отнесенности к *трансценденции*. Чисто имманентной может оставаться деловитая весомость техники юридического мышления в толковании состава деяний, так же как и учет средств для предохранения и защиты. Но там, где *государственное сознание* и *право* как *форма для содержания нашей общности* находит свою *основу*, – это сознание не может быть выведено ни всеобщезначимым образом, ни из фактов мира.

В то время, однако, как религия может выражать однозначные определения требования в мире, философствование должно не выводить логически то, что является единственно правильным, но сначала дать почувствовать трансценденцию вообще в безусловности государственной деятельности и в истоке правовых положений, а затем в своей историчной ситуации просветлять то, что есть для него истина.

Б. Напряжение между индивидом и объективностью общества

Случайное своеволие витальных интересов вовлекает индивидуума в страстную борьбу, приводит к наслаждению и удобству, а затем создает в нем волю к разрушению и ненависть к своему собственному существованию и существованию других; он изводит сам себя в пустоте субъективности. Но и объективность общества, тем более снабженная в лице государства блеском наличного бытия в себе, во всякое мгновение вырождается как изолирующаяся объективность.

Поскольку объективность общества не есть истинное как наличие само по себе, но становится им только в удовлетворении субъективности, находящей в ней себя, поскольку, однако же, далее, субъективность и объективность не становятся в обществе таким целым, которое бы замыкалось в самом себе, – между индивидом и целокупностью общества сохраняется некоторое *напряжение*. Субъективность и объективность видят, что истина в форме индивида выступает против них обеих.

Хотя индивид становится исполненным смысла самобытием, только если он находится в обществе, в котором отождествляется с некоторой идеей, но также лишь в том случае, если он сохраняет в себе неотменимую ни в каком обществе независимость. Изолирующийся индивид впадает в ничто, но в ничто же впадает и потерявшийся во всеобщности социальной объективности и субъективности.

1. Милосердие (Karitas) и любовь. – Поскольку человек живет не только в борьбе, но также и во *взаимной помощи*, этой помощи свойственна некоторая упорядоченная правильность, границы которой в обществе в силу его нравов и учреждений бывают во вся-

кое время неопределенны. Помощь имеет два вполне разнородных истока:

Я помогаю этому определенному человеку, потому что *люблю* его в его сущности и его возможности, как этого, *незаменимого* для меня, *единичного человека*. Я вижу его в иерархии существ, не объективируя этой иерархии и не определяя ему, положим, известного места в ней. Я внутренне обращаюсь к подлинной самости в нем, помогаю не согласно всеобщим этическим положениям из долга по известной теории, но потому что я открыт для этой души. Материальная сторона помощи есть только следствие случайной ситуации. Я остаюсь на том же уровне с ним, действую не как имеющий преимущество, но из самоочевидности любви, из которой я только в мгновения усталости противопоставляю себе себя самого как долженствование.

Иначе обстоит дело, если мы, *не* взирая на лица, помогаем как ближнему *всякому* человеку, случайно встречающемуся в наших ситуациях. Эта помощь безусловна только у святого, который, раздарив все свое, отрекается от себя самого как существования в мире и живет лишь до тех пор, пока случайность и помощь от других оставляют ему эту возможность; но фактическое существование требует удерживать в себе своеволие к жизни, а тем самым необходимо требует ограничения пространства для другой жизни. Помощь обделенным в таком случае относительна. *Милосердием*, в отличие от любви, называется позиция, при которой помогают без близости нашего собственного самобытия к самобытию другого, при неравенстве уровней и в отсутствие безусловности.

Мотивы милосердия многообразны:

Сознание *вины существования* всех без исключения людей влечет к компенсирующим действиям; помощь есть как бы длящееся погашение вины, хотя вина от нее не умаляется.

Тот, кто оказывает помощь, сознает в себе, что *и он тоже* мог бы, – или еще может, – попасть в подобное положение.

Побудительным мотивом для помощи является, далее, *наслаждение благодеянием* в сознании своего превосходства, самодовольство милосердных и сострадательных чувств и удовольствие от радости другого, которой я сам был причиной, от мелких любезностей, смотря по нашим склонностям, при собственном благополучии, и от изумления и благодарности другого.

Милосердие может всего живее выступать на первый план в тех ситуациях, где помогающий как раз хочет уклониться от оказания *активной любви*, которая через действительное отстранение своеволия поставила бы его в безоговорочную открытость (Offenbarkeit) подлинной дружбы; он не осмеливается достигнуть в любви, невнятно для себя самого, общего с другим восхождения. Поэтому возможно, что обширное милосердие идет рука об руку с черствостью сердца и эгоцентричной волей к власти, и что она оказывается

несостоятельной там, где требуется умение не предать, любя, в иерархии существования своего благородства ради простой функциональной способности и моральности обыденного, находящим себе нескончаемые рациональные оправдания.

Милосердие, далее, соответствует известной *сентиментальности*, ищущей сердечных движений, но без внутреннего потрясения. Сильные движения души, вовсе, однако, не затрагивающие сердцевины нашего собственного и чужого бытия, становятся как бы эрзацем действительной жизни. *Тяга к нищете* делает тех, кому мы помогаем, раздражителем, который притягивает и отталкивает нас, но по-настоящему остается недействительным. Роль *нищих* была поэтому в истории неоднозначна. Нищенство *осуждали*, как потому что распознали возможные корни склонности подавать милостыню, так и в интересах нуждающихся в помощи людей, которым полагающееся им должно доставляться по праву и правилу, а не по прихоти и случайности. Но нищенство также и *культивировали* в интересах среднего человека, желающего наслаждаться своим милосердием без обременительной для него повинности.

Любовь проявляется не в аффектах сострадания, сожаления и утешения, – этих функциях чистого страдания и безлюбовности, – но в приближенном к существованию углублении каждой приближающейся особенной ситуации, силой внутренней жизни, которой рассудок только служит, а затем и в собственно помогающих действиях, которых никогда не удается исчерпывающе обосновать, и которыми в спокойствии души, надежно и с непрерывною верностью совершается то, что материально возможно совершить для подлинного бытия другого. Это может сделать только тот, кто, – в возможности или действительно, – находится в пограничных ситуациях.

Если милосердие состоит в помогающих поступках согласно всеобщим категориям, слепых к особенности существа, отмеряет, взвешивает и судит по мерке моральных всеобщностей, то она не имеет в себе любви. В милосердии заключена возможность *другой любви* к человеку вообще, которая, в своей подлинной силе, совершенно отказывается также сравнивать, взвешивать и мерить и, как солнце, одинаково светит всем – и цветам, и сору. Помочь нужно каждому ближнему, возможно большему числу их, даже всем. Это милосердие может превратиться в психологический импульс, действенный в *социальной объективности*. То, что в жизни общества, с нарастающим его усложнением, становится все более необходимым для одного только *поддержания порядка* существования масс, то имеет здесь на субъективной почве исток воления. Жизненные возможности массы требуют организационной структуры для предохранения от безработицы, болезни, инвалидности, для помощи и обеспечения заблудшим и беспризорным. Общество может сохраниться, только если люди, которые от отчаяния хотели бы разрушить все существующее, остаются в таком меньшинстве, что

публичная власть как функция середины (Funktion des Durchschnittlichen) всегда может справиться с ними. Общество существует только при условии относительного довольства большинства, которое не может впадать в отчаяние, но должно иметь по меньшей мере надежду и шанс, и минимум радости жизни в настоящем. Поэтому ставшее социальным милосердия имеет также следующую тенденцию: о тех бедствиях, которые постигает обширные группы людей, заботу проявляют безлично. Это попечение не охватывает редкого и своеобразного в несчастии отдельных людей. Отдельно взятого несчастного мы можем и ненавидеть, хотя помогаем ему, если такие несчастные встречаются во множестве.

Социальная объективность милосердия идет двумя путями. Как *церковная* действительность она остается по своему смыслу милосердием, как следствием солидарности всех людей. Как *государственная* действительность она превращается в организацию прав и обязанностей.

Объективность помощи в социальном обеспечении и страховых учреждениях как функция бюрократии и ее механизма становится *бездушной*. Как таковая она утрачивает отношение к истоку человеколюбия. Механизм светского учреждения *удовлетворяет* установленные законом правовые притязания, а сверх того, он в меру своих финансовых сил *предоставляет* то, что кажется ему объективно необходимым. При этом ожидается, что тот, кто останется несолоно хлебавшим, из соображений социальной солидарности одобрит этот отказ в помощи, хотя объективная оправданность его права на поддержку сохраняется по-прежнему.

Понятно, что сегодня благотворительные учреждения, создаваемые церковью, представляются более подлинными, чем государственные и муниципальные учреждения. Поскольку в любом случае все зависит от тех людей, которые по долгу профессии слышат требования отдельных индивидов, раздают пособия или отказывают в их выдаче, то вполне можно понять, что среди церковно верующих людей чуткость к подлинному может быть безусловнее, совесть – чувствительнее, и милосердие – изначальнее, в то время как светское чиновничество само стремится к механизмам, – если только единичный человек не создаст здесь по своей вере, уясняющейся для самой себя только в свободном философствовании, то, чего эта атмосфера общности сама по себе не дает.

Никакая объективная организация как таковая не способна доставить помогающей любви и внутренней потребности нашего самобытия помогать другим то, чего они *по-настоящему* желают. То, что человек дает человеку и принимает от него, то в объективности, – а часто и вопреки ей, – еще должно отвоевать себе место. Правовое обязательство выполнять платежи дает партикулярную предсказуемость событий, милосердие – помощь, которая в то же время оскорбляет получающего ее; ни правовые претензии, ни виды на

милосердие не могут создать того, чего желает любовь, действующая в среде материальной практики: жизненный простор для человеческого благородства, растущего лишь в атмосфере солидарности, которая не только внешним образом отмеряет права, но соединяет внутренне в общем требовании к уровню, открытости, ясности, готовности к самоограничению и служению (Rechtliche Verpflichtung zu Leistungen gibt partikulare Berechenbarkeiten, Erbarmen eine Hilfe, die zugleich kränkt; weder Rechtsanspruch noch Aussicht auf Erbarmen können hervorbringen, was die im Medium materiellen Tuns wirksame Liebe will: den Raum für menschlichen Adel, der nur in der Solidarität erwächst, welche nicht nur äußerlich abmißt, sondern innerlich eins macht im gemeinsamen Anspruch an Niveau, Offenheit, Klarheit, Bereitschaft zu Beschränkung und Dienst).

2. Общественное мнение и экзистенция. – Объективность общества обнаруживается как запас всеобщих мнений (ein Allgemeines an Meinungen), не подлежащих обсуждению. Это самоочевидности: правила, мерки и суждения, остающиеся неосознанными потому, что они совершенно не ставятся под сомнение. Там, где их высказывают гласно и тем самым делают сомнительными, они еще сохраняются как неопределенно обособленная от прочих сумма мнений, которых, если они появляются, ожидают от каждого и с которыми повсюду сразу же соглашаются. Если о них знают, то на них, впрочем, решительно невозможно положиться в смысле предсказуемости, потому что их точно так же могут вдруг и отвергнуть. Признанные всеми без исключения, они все-таки оказывают влияние лишь в некоторой неопределенной степени; ибо они – покров общественной объективности, скрываясь за которым, каждый индивид делает свое собственное дело.

Эти самоочевидности изменяются. Они модифицируются, принимая особенный вид; как всеобщие мнения всего человечества они существуют лишь в растворенности абстракций. Вместо этого непроизвольно совершается претенциозное возведение специфической собственной сущности сохраняющей устойчивое единство группы людей в нечто мнимо всеобщечеловеческое. В этой группе действия и воззрения, если выходят в публичную сферу, находятся, казалось бы, на уровне совместно принятого. Поэтому тот, кто перед лицом этой нормальности остается нерешительным, отклоняется от нее действием и бытием, приходится вследствие такого поведения столкнуться с тем, что он делается чужим и нежелательным членом в обществе, что оно оставляет его и, в конце концов, исключает из своего состава. Но прикосновение в этой объективности, нарушать которую так опасно, остается все-таки совершенно поверхностным для самобытия. В то время как экзистенциально индивид из собственной основы соприкасается с индивидом, как и с идеей, здесь налицо лишь общее как согласующееся, необходимо относящееся к среднестатистически ожидаемому, определенному

свойствами данной массы. С точки зрения наблюдателя, это – отшлифованность (Abgeschliffenheit) особенного человеческого общества, как результат суммы трений в действительном существовании, где удержалось только то, что было доступно и одновременно удобно для всех, чтобы сделать совместную жизнь более слаженной. Эта посредственность и отшлифованность есть для принадлежащих к этому обществу объективность их общественного существования и имеет силу для них.

Объективность этого всеобщего мнения необходима для *сохранения* общества. Формы *сокрытия* составляют условие для того, чтобы было установлено, пусть даже в известных границах и на время, мирное сосуществование.

Так, например, *формы обиходного общения* служат выражением позиции, изъявляющей, будто бы каждый готов помогать каждому, будто бы все мы только служим и уступаем друг другу, будто бы мы всегда были довольны и веселы. Так мы пребываем в беспрепятственном сосуществовании, однако не получая настоящего удовлетворения. Эта любезность и помощь не имеет большого значения. Но она создает атмосферу, в которой грубость усмиряется, своеволие делается потаенным, а самобытие замыкается в себе.

Далее, повсюду считается, что *всеобщее* имеет *приоритет* перед единичным. Всеобщее – это идол, которому хотя никто и не поклоняется с действительным энтузиазмом, но который нивелирует все собственное до некоторого, необходимого для объективного сохранения общества, единообразия. Поэтому всякое принесение себя в жертву, всякое раздаяние своего, всякий акт, которым кто-нибудь отрекается от своего самобытия, прославляется здесь, и прославляется тем более, чем резче это отречение бросается в глаза. Кроме того, считаются ценными любые компромиссы, потому что они устанавливают мир. Подобные самоочевидности инстинкта, всегда чересчур определенные в формулировках, обладают *анонимной властью*.

Эта объективность есть как таковая всего лишь среда существования, в которой все движутся и в которой все приспосабливаются друг к другу. Пока самоочевидности еще остаются объективными *отрогами* той или другой *субстанциальной идеи*, в которой находят друг друга люди, самоотождествление индивида с объективностью может совершаться в чистом виде. Тогда объективность бывает не только покровом, но становится органической кожей как внешним слоем подлинного бытия. Но если идея умирает, объективности становятся общественными *правилами игры*. Тогда к экзистенции в существовании, если она желает осуществиться, обращено бывает требование – работать с этими правилами игры. Ибо в обществе существование – это уже не целое, состоящее из немногих экзистенций в их взаимной коммуникации, но порядок масс, интересов, организаций, в рамках которых каждый индивид

просто как член общества есть возможность для коммуникации, но еще не ее действительность. Экзистенция ассимилирует поэтому, хотя и сопротивляясь и не всегда справляясь с этой задачей, подобные правила, которые в сложившемся таким образом существовании она признает как его в настоящее время неотъемлемо необходимые условия. Их серьезность – технического, а не субстанциального свойства. Вопрос только в том, где эти правила игры нужно принять, а где, – и как, – их, напротив, следует разбить. Ибо для экзистенции всегда сохраняется опасность превращения ее существования в существование в обществе как статичную жизнь в порядке внешних форм; но тогда люди становятся песчинками и утрачивают самобытие.

Нарушение общественного покрова происходит из двух истоков: из *своеволия* эмпирически-витального единичного существования и из возможной *экзистенции*:

Эгоистичное *своеволие* (selbstischer Eigenwille) чувствует себя только принужденным, а в сущности, ни к чему не обязанным. Оно повинуется правилам, пока по своему бессилию не имеет шанса нарушить их, не рискуя гибелью. Оно пользуется этими правилами и даже от своего имени гласно подчеркивает их, чтобы не упустить ни одного случая под прикрытием их без церемоний двигаться к собственной цели. Насилие над правилами оно ограничивает решающими мгновениями, которые желало бы по возможности скрывать от публичной огласки. Может быть, только его ближайшее окружение чувствует, как оно разрушает всякий закон, в то же самое время без остатка скрываясь в остальном за формами общительности. Именно с этой точки зрения снова и снова замечали, что действительность человеческих отношений есть лишь умеряемая перемириями борьба всех против всех, и что в конечном счете решает дело, ни с чем не считаясь, своеволие индивида. Едва ли возможно сомневаться в том, что в массе людей эта действительность преобладает; как и в том, что в ней же, несмотря на то, чрезвычайно велика мера действительных жертв, уважения к другому и отказов в его пользу, подлинной общительности, даров и благодарности, молчаливого содействия и поиска духовного противника для себя, – разве что всего этого никогда не бывает довольно для того, чтобы определить порядок известного общества, потому что все это не таково, чтобы его можно было ожидать с регулярной непременностью.

Другой исток нарушения объективности – *возможная экзистенция*. Жить под покровом – все равно что *не* быть. Покров разрушают всюду, где экзистенция приходит к себе, во всякой коммуникации, во всяком безусловном действии. Но, подобно эгоистическому своеволию, экзистенция также старается скрыть это разрушение. Она хотела бы быть зримой только для экзистенции; ибо публичности всеобщего она может противостать только в среде всеобщего.

То, чего она желает, хотя и принимает, будучи объективировано, форму доступного для всех, всеобщезначимого требования; ибо экзистенция облекает свою службу в смысл заботы о существовании всех. Но этого она желает не обманывая, но потому что существование остается для нее неопределенным там, где угасает возможная экзистенция; ибо в конце концов экзистенция именно для того служит целому, чтобы протянуть руку экзистенциям или чтобы сделать их возможными. Итак, в постоянном напряжении с объективностями общества, *как общепризнанными и инстинктивно* признанными самоочевидностями, экзистенция, на двух крайних полюсах напряжения, превращает эти объективности, с одной стороны, в простые правила игры, в рамках которых возможен любой обман, а с другой стороны, в свою собственную объективность, с которой сама она отождествляется в своей субъективности.

Но если *всеобщность* толпы *почувствует* в индивиде его *свое-существование* как эгоистическое своеволие или как возможную экзистенцию, – и одно, и другая станут ее врагами, которых она желает уничтожить; но экзистенция все же – больший враг. Толпа гораздо скорее стерпит эгоистическое своеволие, потому что каждый, в негласно совпадающей солидарности, живо чувствует его в самом себе, чтобы указать ему на надлежащие границы только там, где оно покажет себя слишком уже дерзко. Но против самовластной независимой экзистенции толпа ведет борьбу, как против смертного врага своего собственного существования, казалось бы, оправдывая себя в этом туманом речей о дельности; экзистенции, похоже, боятся те, кто предчувствует в самих себе эту возможность, и не желает ее.

3. Объективный институт и индивид как еретик. – Что составляет инстинктивное мнение всех, обретает власть в публичных институтах общества.

Объективный институт включает в себя необходимый для реализации целей *рациональный аппарат*. Если он есть нечто большее, он бывает вдохновлен в своих личных носителях духом некоторого целого, не исчерпывающегося никакой именуемой целью. Государственные и церковные корпорации (Körper) и множество мелких корпораций, живущих с этими большими корпорациями и благодаря им, произошли из изначальных идей в борьбе с необходимостями существования.

Однако во всякой общественной формации сохраняется *напряжение*. Ни воля идеи, ни рациональность целесообразных учреждений не могут наверное оставить единичному человеку его бытие.

Исторически это напряжение зримо проявляется в том, что историю церкви сопровождает *история еретиков*, историю государств – история *изменников* и *государственных преступников*. Если кто-нибудь выразит мнение, что это только выражение того

обстоятельства, что во всякое время встречаются эгоисты, преступники и неполноценные индивиды, то в ответ на это следует указать на то, что подобная стигматизация всегда есть лишь воззрение современных этим еретикам властей предержащим (herrschende Mächte), или взгляд того, кто хочет обосновать аргументами легитимность своего собственного прошлого. Что история еретиков в немалой своей части есть история истины, история людей, из исконной экзистенции все претерпевших ради своей истины, – это было осознано столетия назад. Что рядом с историей церкви течет также мирная история мистиков, отдельных, всякий раз недолговечных, дружеских сообществ, соединившихся не для того чтобы оказать социологически-историческое влияние, – это еще один признак выступающего все в новых и новых формах *недовольства* историческими *институтами*. *Государственные* же *преступники* нередко желали истинного в их понятии государства, блага отечества, или высших интересов человека как экзистенции, против мгновенных интересов тех, кто всего лишь обладал властью. Эти противники или становились творческими вождями целого, имели успех и учреждали новые институты, с точки зрения которых были впоследствии уже в принципе непостижимы их же собственные начала в истории; или же они исчезали и жили в памяти людей как еретики и изменники, если их не начинали понимать как героические фигуры, при взгляде на которые экзистенция позднейших времен обретает мужество быть собой.

Двойственность стремлений в этом напряжении решительно непреодолима; грозящее единовластие одной стороны лишь с тем большей страстностью вызывает к жизни другую: стремление поддерживать, из идеи объективного бытия некоторого целого, известный институт и его порядок, его аппарат и его духовное содержание, и в преданности этому целому исчезать в нем как простое звено; и противоположное стремление – не только защищать свободу индивида, но в своей экзистенции как единичного человека искать предельного исполнения существования в этом мире в отнесенности к трансценденции.

То, что поддержание (Pflege) объективных идей и их института есть поначалу путь и *призвание* для *каждого*, – в этом для философии экзистенции не может быть сомнения так же точно, как и в том, что в *случае конфликта приоритет* принадлежит здесь экзистенции как таковой. Картина синтеза объективной адекватности миру и возможности жизни экзистенции в этом мире всегда есть лишь преходящий образ; будучи реализована в индивиде, в целом она остается все же утопией. Синтез обращается в борьбу, если возникает вопрос о приоритетах в случае конфликта. Тогда толпа всегда будет на стороне разбитой экзистенцией идеи или лишенных своей идеи всеобщих истин, но лишь немногие – на стороне экзистенции. Эта борьба – необходимый момент существования индивида в че-

ловеческом обществе. Без этой опасности в жизни не останется ничего серьезного. Эта борьба может остаться беззвучной и таиться в душе индивида; она может изнурять расколом; она может привести к живому решению насущной ситуации; она может ослабеть, так что появляется возможность внешне тщательно слаженного лишенного экзистенции существования в циническом особоволии (Sonderwille) и пустом мироугодничестве (Weltläufigkeit); из нее может, наконец, развиться пустая, лишенная экзистенции борьба, побуждаемая преступным упрямством индивидов или доктринерским фанатизмом потерянного для себя, как звено в некотором целом, человека.

Понятие о том, что такое «еретик», исторически меняется. У всякой эпохи есть своя специфическая нетерпимость, тогда как она же может прославлять еретиков прошлого как своих духовных предков. Если церковный еретик прошлого охарактеризовал бы себя самого, сказав, что для него, если Бог говорит в его душе, – а только он один может решить, Бог ли говорит с ним, – этот голос Бога важнее всех заповедей церкви, – и в те времена, которые хвалятся совершенной терпимостью и свободой, тоже есть еретики. К примеру, неистинное, уже не изначальное сознание науки превратило бы университет в безыдейное учреждение и в первую очередь с усердием инквизиторов обратилось бы против экзистенции; отбор при защите диссертаций и приглашении на должности совершался бы не по солидарности даже и совершенно далеких друг от друга духовных экзистенций, а по сходству дополняющих друг друга бесцветных посредственностей, со ссылками на объективность ученых специальностей и на общедоступное научное миросозерцание, при строгом исключении самобытных умов, и привел бы таким путем к тихому закату науки (Ein unwahres, nicht mehr ursprüngliches Wissenschaftsbewußtsein etwa würde die Universität ideenlos werden lassen und sich ketzerrichterlich zu allererst gegen die Existenz wenden; bei Habilitationen und Berufungen würde die Auslese, statt durch die Solidarität auch der sich fernsten geistigen Existenz vielmehr durch die sich selbst ergänzende glanzlose Durchschnittlichkeit unter Bezug auf Objektivität der Fächer und auf wohlfeile wissenschaftliche Weltanschauung unter Ausschluß eigenständigen Geistes erfolgen und den stillen Niedergang bewirken). Всякий раз вопрос в том, где те жертвы, против которых обращается ненависть объективности толпы, чувствующей себя задетой в самом корне.

Возражения, подобные тому, что, если согласиться, что в душе еретика с ним говорит голос Бога, в мире невозможен будет никакой порядок, – или тому, что в таком случае каждый мог бы ссылаться на голос Бога в себе, – или тому, что невозможно без помощи консультирующего авторитета отличить божественный голос от дьявольского,– и соответствующие переделки подобного рода возражений в рационалистические эпохи, – желают доказать недоказуемое. Порядок в мире – это утилитаристическая мысль, имеющая некоторый смысл только благодаря содержанию этого порядка. Но приводить голос Бо-

жий в качестве аргумента так же бессмысленно и для еретика. Для него важно – ручаться за истину этого голоса собственной жизнью. А исторически точный взгляд должен признать, что верующие люди, ставившие на карту все свое существование, боролись также и друг против друга. Индивид, который, в своем качестве индивида, хотел бы быть самой истиной вообще, сталкивается с другой истиной, будь она единичной экзистенцией другого или в форме сверхмощного института, оприающегося на массу как возможные экзистенции, которые нашли себя в тождестве с этой объективностью.

Исходя из философии экзистенции, у нас необходимо является склонность к тем людям, для которых выбор собственной экзистенции и ее истины стал безусловно серьезным выбором жизни, к *еретикам* или единственным; к тем, кто, сохраняя верность самим себе и своим друзьям, в энтузиазме любви, взирая на свою трансценденцию, исполнил свое существование смыслом в историчном исчезновении; они не имели никакого влияния в истории – в том, что касается совокупных порядков общества. С точки зрения этой философии, должно, правда, представляться абсурдным желание противопоставить институтам, – которые ведь эта философия, скорее, относительно утверждает, – другие институты, которые могли бы только повторить в себе те же недостатки, но не могли бы принести с собою никакого нового содержания. Но философия экзистенции должна удерживать сознание свободным для возможностей, она должна требовать простора и позаботиться о том, чтобы напряжение не пропало понапрасну.

Экзистенция, подавая свой голос (von sich aus), утверждает существование институтов, потому что они неотъемлемо необходимы для нее самой. Как существование во времени, без них она не может прийти к себе. Хотя в объективной истории, которой она вверена как тому или иному действительному в настоящем обществу, и в которой она соучаствует лишь как ее звено, экзистенция борется за свою *независимость*; ибо свобода в обществе никогда не достается ей так, как будто бы она могла быть гарантирована ей навсегда. Но экзистенция, оставаясь чуждой абсолютизирующему себя индивидуализму, *полагает себе самой пределы*, потому что ее свобода в обществе не есть для нее существование вообще. Она чтит другое, в котором как сопротивлении она в то же время и *нуждается*, как возможность испытания делом для себя самой и для грядущих поколений. Свобода как существование и свобода как самобытие угасают там, где они остаются без всякой опасности. Каждая новая экзистенция должна обрести свободу из собственного истока, обращая взгляд на другие экзистенции и в коммуникации с ними. Свобода есть лишь как обретенная нами самими свобода (Freiheit als Dasein und Freiheit als Selbstsein hören auf, wo sie ohne Gefahr sind. Jede neue Existenz muß aus eigenem Ursprung, im Blick auf andere Existenzen und mit ihnen in Kommunikation, die Freiheit gewinnen. Nur als selbst gewonnene ist Freiheit).

Требование возможности знания о человеке в его истории и личном величии

А. Исток исторического и форма его значимости

1. Универсальная историчность. – Историчность действительна объективно и субъективно как абсолютное беспокойство непрочности (Bestandslosigkeit) во времени. Она есть не простое исчезновение, в качестве которого предстают нам природные события, но в ней настоящее относится к прошедшему и будущему, чтобы в непрерывности коммуникации проникнуть то, что есть лишь временное.

Исторична объективность *общества*: ибо всякий актуально существующий порядок человеческого существования значим как объективный порядок только в данном времени, а отнюдь не как объективно правильный порядок во вневременной значимости. Он не является также лишь предварительно историчным, – потому, например, что он еще не нашел для себя нужной формы, в которой мог бы сохраняться во времени, – но он существенно историчен, потому что такой формы он не сможет достигнуть никогда. Однако как историчный этот порядок не есть лишь безотрадный бег за никогда нам не данной и вечно недостижимой целью, но в этом стремлении он есть присущее в настоящем адекватное и значимое бытие исторично подвижного порядка общества.

Далее, и *объективность этоса* не имеет в себе прочности как устойчивости, – скажем, в форме высказанного в слове этоса гуманности (Humanitas). Он имеет неодинаковый вид в эпоху Сципионов, в эпоху итальянского Ренессанса или в немецком идеализме. Правда, то, что люди понимают и совершают как этическое, в своем явлении бывает всякий раз объективно и абсолютно значимо. Непостоянство этоса – не оттого что он мог бы быть более правильным, но, напротив, это непостоянство существует с идеей возможного совершенства, воплощенной в образах, но только в *этом* времени. Хотя и кажется, будто всякой историчной особенности следовало бы противопоставить общечеловеческое как этос, который, будучи свободен от всего историчного, мог бы явиться повсюду как истина; но это общечеловеческое можно представить себе лишь как формально общечеловеческое, так что в области конкретного все зависит лишь от того, чем оно наполняется. Если мы говорим о человеческом, которое можно найти повсюду, о близости к человеческому в истории, об отвращении к закостенелому и сведенному судорогой упрямства, экстатическому и фанатическому, то это – не что иное, как близость к самой живой историчной экзистенции, всегда обладающей своими содержаниями только как особенными.

Даже *знание о неисторичном* как о существовании *природы* и вневременно значимых культурных запасов – исторично. Правда, смысл этого знания составляет объективность чистых вещей; в нем

есть проходящая сквозь целые тысячелетия решительная коммуникация сознания вообще; нечто, казалось бы, познается здесь как без остатка тождественное, в его совместном постижении понимают друг друга и самые чуждые друг другу; объективность этого знания не нуждается ни в каком экзистенциальном осуществлении для того, чтобы это знание обрело значимость; поэтому содержание мироориентирующего знания есть некоторая объективность в себе. Но: во всякое данное время состояние этого знания имеет историчную форму; исторична та форма, в которой человек овладевает им, отбор, в силу которого оно интересует его, возможность открыть то или другое. Далее, исследователь, достигающий философской основы своих проблем, необходимо вступает в историю своей науки. История наук есть звено в объективности существования человека как его фактического обладания знаниями и как его осознанного знания о своей истории.

Каждый из этих примеров показывает, что для рассматривающего сознания вообще историчное выглядит так, как если бы в нем все без исключения становилось относительным. В самом деле, релятивизм, в его радикальной необязательности содержаний, можно по внешности спутать с истолкованием объективности в экзистенциальной историчности. Абсолютная значимость предстает иллюзией ныне живущих. Рассмотрение, познавая универсальную относительность, признает все объективности оправданными в свое время, и выдумывает себе подобное оправдание для своего собственного настоящего, как если бы и оно было уже прошедшим, когда нелегитимно говорит: «чего требует время». И все же лишь экзистенция видит для себя в объективности, которая внешне есть исторический объект, историчное существование. Без историчности экзистенции нет и историчности объективности ее существования в обществе, законе и долженствовании, а есть только история (Historie) нескончаемого ряда относительностей. Экзистенция, как это существование, которое исторически есть лишь отдельное и определенное существование, стоит в *универсальной историчности*, как *охватывающей* ее и восприемлющей ее в себя *основе*. Эта основа предстоит ей в *формах объективности*, избранных ею и одушевляемых ее субъективностью. Глубина этой основы – это *история вообще*, выходящая из нее навстречу экзистенции.

Непосредственное беспокойство равнодушного исчезновения как существования во времени разрешается, таким образом, вначале в сознании *объективности*, а эта объективность как *относительность* разрешается затем в *субстанциальности* присущего в настоящем и в этом настоящем преодолевающего время экзистирования.

2. Традиция. – Поскольку общество – это совместная жизнь людей, формы и содержание которой определены некоторым прошедшим, непрерывно меняются, будь то неприметно с течением времени, или во внезапных кризисах, оно существует не из ничего в одном лишь настоящем, но живет благодаря традиции. Поэтому историчная субстанциальность общественного существования присутствует в отношениях почтения, благоговения, неприкосновенно-

сти. По мере распада измерения исторической глубины существование становится жизнью в одном настоящем, со дня на день, узким по своему горизонту и коротким по перспективе, атомизированным и функционализированным существованием, лишенным содержания сознания, знающего, что стоит на некоторой основе.

Традиция, прежде всего, формирует и непреднамеренно исполняет новое поколение в самом его детстве; затем она осознается во внутреннем отношении человека к истории как к унаследованному и к фигурам великих людей. Как знаемое и в знании усвоенное прошедшее история становится фактическим содержанием настоящего, которое творит будущее лишь в непрерывной связи с прошедшим, а тем самым становится и объективностью человеческого существования, без которой я не могу прийти к самому себе.

3. Документы традиции. – Правда, всякое экзистирование обладает своей трансценденцией словно бы наперекор направлению являющегося в историчной объективности существования; с точки зрения вечности, могло бы казаться безразличным, предстоит ли экзистенция своему Богу в абсолютной потаенности или же она еще, кроме того, своими поступками и достижениями зримо стоит на этом месте в это время в историчном мировом существовании, а тем самым как внутренне соотнесена с объективностью, так и сама, для возможного исторического знания, остается снятой в некоторой объективности. Но, даже если эта абсолютная потаенность и остается неприкосновенной в своей возможности, как граница и исток, все же экзистенция действительна в существовании, а тем самым и вообще действительна для нас, лишь *вступая в объективность*.

Экзистенции, не встречающиеся мне во внешнем мире, для меня вовсе не существуют. Поэтому я как возможная экзистенция необходимо должен желать *сохранения* всякой другой экзистенции в ее объективности, и сам должен словом (sprechend) присутствовать в мире для других. Идея царства духов, из фантазии о наличном бытии, становится волей ко всесторонне преуспевающей, решительной и неограниченной коммуникации. Правда, мысль о его завершении так же неосуществима, как и мысль о том, что это осуществление в его неизбежной для явления ограниченности могло бы сделаться самодовлеющим. Она существует всегда лишь перед лицом безграничной темноты, из которой в необозримой дали могли бы светить мне экзистенции, если бы только я мог их видеть, и перед лицом другого объективно безусловно присутствующего, которое не открывается мне как экзистенция или для которого я сам закрыт как возможная экзистенция. Ибо всякая объективность как таковая должна быть еще раскрыта нами, чтобы мы могли заметить в ней бытие. Но то, что налично как объективное, может быть однажды вновь услышано нами как язык. Поэтому даже еще не поддающаяся толкованию (undeutbare) и лишь фактичная объективность незаменима для нас. Гибель документов прошедшего человеческого существования, хотя для эмпирического взгляда она есть нечто само собой разумеющееся, для знания о под-

линном экзистировании она непостижима. Всякое разрушение в прах и руины подобно обрыву коммуникации. Поэтому в историчном усвоении есть боль: масса подлинно не говорящего нам безразличного, фрагментарность иного единственного существования, всего лишь дающая нам ощутить то, что было, полная утраченность неопределимо многих людей, о чьем существовании ничто уже более не свидетельствует нам, если только оно не найдет, может быть, отголоска себе в том или ином явлении, в котором исток его уже стерт до неузнаваемости. Поэтому, когда мы думаем о возможной историчной коммуникации последующих поколений, экзистенциальным предательством было бы искажать этот язык, например уничтожать документы по причине возможного неверного их понимания, формировать картину существования в соответствии с теперешними соображениями существенности, отрезать то, что согласно им считается не относящимся к делу, приватным, и тем самым заставлять исконное бытие говорить в будущем так, как мне этого хочется, вместо того чтобы сохранять во всех направлениях его собственную объективность, потому что, может быть, только тогда родится человек, на которого по-настоящему подействует ее внутреннее значение. Люди непрестанно набрасывают на все покров неистины и скрывают под ним прошлое. Робкое повторение поговорки, что для камердинера не существует великих людей, но что дело-де в камердинере, неоправданно освобождает нас от задачи – знакомиться со всеми действительностями без изъятия, и не дает нам права разрушать документальную объективность этих действительностей. Склонность к гармонии и к законченным образам рождает ложную боязнь экзистенциально приступать к действительности и доставляет лишенной экзистенции грубой жестокости историографа легкую победу, оттого что столь же неистинное сплошное разоблачение позволяет казаться правдивым.

4. Образование. – Одни из элементов культуры человека – это его образование как способ его историчного знания. Оно живет как этот неповторимый язык известной историчной действительности в мире и религии, для которой оно есть среда коммуникации, пробуждения и исполнения. Требование возможности для знания о прошедшем быть усвоенным человеком – это требование к человеку, из вновь приобретенных им возможностей стать по-настоящему самим собою.

Это образование может в мнимом всепонимании (Allverstehen), вместо того чтобы в усвоении становиться действительностью человека, остановиться в чистом знании. Подобное образование цветет, как цветы, оторванные от корня; оно не остается более светом наших собственных возможностей. Напротив, застывший на отдалении от не пребывающего в нем более своей самостью существования наличный состав всеобщего знания остается все же истинным в своей объективной полноте как момент обретающего в созерцании свое самобытие экзистирования, которое, вступая в прошедшую действительность, осознает в себе широту возможной для других историчности.

Б. Значимость историографии

Для того чтобы экзистенция с экзистенциями понимали друг друга в общей историчной основе, требуется *знание* о прошедшем. Это знание, подвергаемое в качестве знания методически-критической проверке, есть *историография как наука*; превращенное в экзистенциальное самопонимание, оно есть *философия истории*. Та и другая как требование составляют предмет *борьбы*, которая в конце концов может утонуть в *воле к неисторичности* (Wille zur Geschichtslosigkeit).

1. Историография. – Если исторические исследования отличает устремление избавиться от историчного сознания экзистенции (geschichtliches Bewußtsein der Existenz), чтобы быть в качестве исторического сознания (historisches Bewußtsein) одним лишь знанием, то такое превращение несет с собою две *опасности*: подлинная историчность может утратиться для меня, сводясь к остаточному феномену *нескончаемого исторического знания*; или я желаю избавиться от нее ради некоторой общечеловеческой истины для всех, которую знаю в исторической объективности как *авторитет*:

Пока историческое исследование состоит на службе историчного сознания, оно хотя и держится со всей страстью в своей радикальной правдивости того, что доступно для критического изучения, но проникает сквозь это фактичное к тому, чем была экзистенция. В видении бытия всякой исторической фигуры как бытия «непосредственно к Богу» заключается исток смысла исследования. В историческом знании и в историческом видении экзистенция присутствует словно бы под шапкой-невидимкой как в том, кто видит, так и в том, что он видит. Любовь к тому, что было, даже и в самом малом, поскольку в нем чувствуется экзистенция, благоговение перед неисследимым, присутствие наших собственных родных и отечественных корней, чутье к всему прошедшему, которое, коль скоро было великим для нас, принадлежит также и к составу нашего мира, искание даже самого отдаленного от нас, но из которого еще говорит с нами живой человек, – одушевляют то доступное знанию, что притязательно т ребует от нас, чтобы мы именно с такой готовностью восприняли и усвоили его. *Подмена* доступности для изучения (Erforschbarkeit) и требования историографии начинается в то мгновение, когда для исторического сознания дело становится *лишь* объективным. Тогда доступное историческому знанию становится бескрайней, с каждым новым событием необозримо умножающейся еще более, массой мусора, знание и собирание которого ничего уже не означает.

Пока историческое знание состоит на службе историчного сознания, прошедшее остается во всех объективностях той необъективируемой основой, исходя из которой настоящее приходит к собственному истоку своей историчности. Тогда ничто не имеет значимости определенной, раз навсегда обретенной истины, но есть лишь неопределимый объем движения, в котором каждое новое настоящее должно невыводимым из иного образом вновь стать самим со-

бою. *Подмена* величия будто бы наличной значимостью для нас начинается там, где сознание относительности всего приводит, за отсутствием своеосновного самобытия, к искусственному усилению прошедшего. Вначале романтика пытается патетически восполнить безъэкзистенциальность собственного существования. Затем, наконец, проистекающее из подлинной историчности релятивирование всего объективного насильственно обращается в собственную противоположность: известное в истории односторонне объективируется и фиксируется, получая значение авторитета.

Но если даже я, обладая историчным сознанием, могу вступить в коммуникацию с чужим историчным сознанием, то я все же не могу желать ни перенести на других то, что я есмь, ни принять к себе чужое из его собственной основы. Истина *историчной* экзистенции никогда не становится *единственной* истиной *для всех*, но как требование всегда остается призывом. Абсолютизация такой истины, выносящая ее за пределы сферы ее явления, мнимая привязка этой универсализированной истины к известному историческому фактуму как основе отменяет историчное экзистирование, потому что на место *всегда неясной* историчной основы ставит *объективную* значимость, как если бы эту последнюю когда бы то ни было возможно было основать на историографии; ибо логически всеобщее и экзистенциально-историчное не могут сделаться тождественными ни для какого знания.

Пока историческое знание состоит на службе историчного сознания, оно становится существенным в усвоении. *Подмена* начинается, если созерцание величия исторического мира как таковое уже становится исполнением жизни. Тогда представляется возможной преодоление одиночества человека без присущей в настоящем коммуникации. Содрогание ужаса перед бездной ничто в самом себе побудил предаться объективным персонажам, восхищаясь ими в созерцании величия и произведений людей прошлого; нам довольно того, что это величие однажды было. Эту волю к восхищению отталкивает все настоящее, чьи раны и уродства которого видны всем явно и только расстраивают всякого, кто не живет в них сам и не содействует их исправлению. Поэтому я принимаюсь за исторический мир, предстоящий моему взгляду в своем покое как неисчерпаемое богатство. Но это мир остается словно бы за решеткой от меня, и потому не вступает в мою действительную жизнь. Несмотря на реалистический взгляд, с которым я приближаюсь к нему, он несравненно прекрасен для меня именно тем, что далек. Вместо того чтобы экзистировать самому, я довольствуюсь экзистенцией в качестве исторической души (historische Seele), для которой даже настоящее есть уже история и может, на искусственном отдалении, стать предметом восхищения, как будто бы созерцаемое прошедшее. Так я живу всякий раз в ином и чуждом, которое лишь в наглядном представлении привожу к себе, и остаюсь одинок, увлекаясь великолепием нарисованного мною.

Если я избежал *трех* опасностей, – сделавшегося безразличным исторического знания, – определенной исторической фактичности, ставшей исключающей все прочее истиной, – и увлеченной потерянности экзистенции в многообразии исторического величия, – то я как историчное сознание остаюсь *на своей основе*, релятивируя ее лишь для знания в явлении, но не для экзистенции. Я не могу отделиться от нее, но могу *преодолеть* ту или иную форму объективности в своем историчном движении вперед (im geschichtlichen Voranschreiten).

Следовательно, то, что в историческом познании есть, в конечном счете, лишь перемена того, всегда и вообще преходящего, состоящего в каузальных отношениях действия и последействия, нескончаемое восхождение и падение, произвольное многообразие без начала и конца, – есть для экзистенции существование как историчность: не только исчезающее, но, как оно прислушивается к прошедшему, так же и само есть язык для возможного будущего, настоящее как срастание прошлого и будущего в *субстанциальное «теперь»* (Gegenwart als Zusammenwachsen von Vergangenheit und Zukunft zum *substantiellen Jetzt*); прошлое как коммуникативно усвоенное. – уже не только каузальное условие моего существования, о котором мне нет надобности знать, чтобы оно возымело действие, – но присущая в настоящем действительность как основа, достигнувшая меня на языке прошедшего. Это значит: непостоянство исторического существования снимается в историчном сознании экзистенции, если она удовлетворяет требованию, предъявляемому к ней этим языком прошедшего. Только для этой экзистенции историчность объемлющей ее объективности зрима как содержание, в котором, вместе с временно и внешне рассеянным экзистированием, насколько она через документы и знаки встречает его в этой наружности, есть вечное бытие в том временном явлении, в котором она и обретает его.

2. Философия истории. – Из истока историчного сознания с началом бытия усвоения историографии возникает самопросветление экзистенции как философия истории. Она осуществляется в три ступени:

а) В *ориентировании в мире* она доводит до сознания *границы* истории как историографии (die *Grenzen* der Geschichte als Historie). Она показывает условия и формы исторического знания, постигает границу понимания (die Grenze des Verstehens), затем – недоказуемость смысла историографии как науки, и наконец, ее уклонение в знание о нескончаемом множестве ничтожеств.

б) Она становится присущим, содержательным *просветлением экзистенции*, поскольку схватывает объективность истории как то целое, в котором я экзистирую с другими. В сознании настоящего всякое прошедшее соотносится с сегодняшним днем, конструктивно развиваются возможности будущего, чтобы углубить наличное в данном мгновении сознание бытия. Сознание специфичности этого историчного мгновения, переводя знание как простое рассмотрение в знание как экзистирование, само является отчасти истоком будущего (Das Bewußtsein der Spezifität dieses geschichtlichen Augen-

blicks ist durch die Umsetzung des Wissens als bloßen Betrachtens in ein Wissen als Existieren selbst Mitursprung der Zukunft).

в) Историчность целого становится, в конце концов, шифрописью. Возникает картина целого истории от ее начала до конца как шифр *трансцендентной* сущности. Предметные выразительные средства заимствуются из объективной науки историографии, и в фактически совершаемой коммуникации с определенными историчными истоками закладывается основание *мифа*, в трансцендирующей фантазии представляющего для историчного мгновения присутствие трансценденции в течение истории (Es entsteht ein Bild des Geschichtsganzen vom Anfang bis Ende als Chiffre *transzendenten* Wesens. Die gegenständlichen Mittel des Ausdrucks werden aus der objektiven Wissenschaft der Historie genommen, und in faktisch vollzogener Kommunikation zu bestimmten geschichtlichen Ursprüngen ein *Mythus* begründet, der für den geschichtlichen Augenblick die Gegenwart der Transzendenz durch die Geschichte in transzendierender Phantasie vorstellt).

3. Экзистенция в борьбе против целостности истории и против воли к неисторичности. – Мышление истории как некоторого целого, будь то как шифрописи, или же в имманентных картинах ее единства, приводит ее в форме некоторой *замкнутой* объективности: единого огромного процесса, в котором все находит для себя и место, и задачу. Знание об этом процессе показывает мне определенные и ограниченные возможности настоящего. Прошедшее и картина целого, ставшего из этого прошедшего, превращается в решительный авторитет, которому следует повиноваться. Существование есть по праву именно так сущее, потому что именно так ставшее существование; ибо из истории вырастает то, что может быть. Основная позиция в таком случае сознательно консервативна, однако признает вновь возникшее, если оно прошло проверку жизнью, и эта установка желает делать то, чего требует время, т.е. то, что подобает делать, находясь на этом месте целого.

Против этой целости восстает, прежде всего, наше *знание*: мы знаем, что этого целого знать невозможно, но что оно только выдвигается перед нами, будь то как становящаяся имманентной и в этом виде ложно понимаемая как знание о мире (Weltwissen) шифропись, будь то как образ оправдания собственного существования, желающего остаться таким, каково оно есть, будь то как картина целого, из которой выводит свои права борьба недовольных за иные формы существования. – Но, далее, *самобытие* экзистенции восстает против намерения встроить это самобытие в заведомо знаемый закон ее существования. Отвергая исторические связи, она заявляет, что *возможно все*: дело только в том, что сам индивид сделает из своих ситуаций. Целого истории не существует, а существует лишь то или иное творчество на деле (jeweilige Schöpfung durch die Tat). История может пробудить в самобытии энтузиазм к величию, но история не есть однозначно понуждающее бремя, которое бы как таковое определяло путь настоящего.

Поскольку объективности человеческого порядка и их идеи должны меняться с изменением историчного положения, не существует какого-либо объективно правильного образа человеческих учреждений. Этот образ может, предположим, представляться нам как аппарат, хотя в настоящем его виде и функционирующий неверно, но который, однако, может быть правильно настроен. И все же это – лишь одна возможная точка зрения в границах целокупности человеческих порядков, имеющая значение всякий раз для этих порядков, но отнюдь не для целого. Если же мы видим относительность и незавершимость человеческих порядков, то отсюда возникает противоположное искажение: отрицая всяческую объективность (кроме объективности каузальных связей) желают устранить помехи на пути стихийной силы индивидов и масс, их воли к распространению и господству.

Возникающая таким образом *воля к неисторичности* слепнет к возможному целому. Она опирается единственно лишь на витальную волю к жизни известной толпы, которую как подвластную (beherrschbar), оказывается, возможно соединить в единстве воли и приходится удерживать силой солидарности интересов, позлащая ее собственное чистое существование в образе нации, эгоизм которой будто бы священен, или в образе человечества вообще, имеющего осуществиться в будущем для всех.

Экзистенциальная истина, однако, не лежит посередине между крайностями веры в историчную целость и неисторичности, хотя она и отрицает обе крайности; она – их полярность, а не разрядка напряжения:

Она не знает целого, но прислушивается, не может ли какое-либо целое указать ей путь. Хотя она и знает, что есть такие историчные решения, которые разрушают всякий путь, принимаемый нами за окончательный; но она желает максимальной полноты смысла, а это значит, она избегает безразличных, ничего не решающих битв. Она видит настоящее как то фактическое целое, в котором для нашего разумения имеют место побочные, никоим образом не определяющие собою пути истории, значительные по объему раздоры людей, поскольку они, казалось бы, решают не больше, чем резня и потасовки между окраинными первобытными народами решают во всемирной истории. Она вопрошает о тех порядках, которые одерживают верх как мироустроительные порядки, о будущем человеке, и она приступает к делу сама там, где полагает себя в тождестве с силами, добивающимися осуществления того, что для нее есть истина. Она релятивирует витальное существование как таковое, в случае крайнего решения – даже и существование нации; так было, когда грек Полибий[1] умел постичь

[1] *Полибий* (201–120 до н.э.) – греческий историк, автор «Истории» в 40 т., из которых до нас дошло 5 первых томов и изложения содержания остальных. См. *Полибий*. Всеобщая история: отв. ред. А.Я. Тыжов. В 3 т. СПб.: Ювента, 1994–1995. – *Прим. пер.*

всемирное историческое значение римства, а иудей Павел – мировой путь христианства.

Экзистенциальная истина так же точно не отвергает себя и ради *неисторичности*; но она видит лишенную трансценденции деловитость сугубой жизни. Однако там, где спрашивают только лишь о той возможности, которой располагаю я сам как существование, если я есмь для себя не более чем только мое собственное господство, – там в вопросе говорит не бунт экзистенции, но мятеж отдельного существования. Это существование, если не отождествляется с идеей и историчной возможностью в некотором незнакомом целом, остается страстью темноты и имеет, кажется, только один смысл: ставит задачу историчным силам дня – проверить себя на деле, то есть или убить того дикаря, с которым уже более невозможно честное соглашение, не говоря уж о коммуникации, или погибнуть самим.

Но в конкретном настоящем никакое знание не дает экзистенциальной истине различить: где мертвая историческая привязанность всего лишь повторяющего повиновения, а где – бунтующая неисторичность чистого существования. Поскольку сама истина не знает целого, и может смутно чувствовать его как Единое, историчное для нее самой, лишь в трансценденции, она приступает к своей историчной задаче в *рискованном акте верующей самоидентификации* (Wagnis glaubender Selbstidentifikation).

Как таковая она слушает другого и непонятого противника; и прислушивается к тому, что потерпело крах в истории. Единое целое истории человечества становится для нее *сомнительно* в пользу трансценденции, заключающей в себе даже и то, что *пропадает* в мире. Во всяком времени она слышит крик протеста против хода истории. Она видит раздавленное, которое есть для нее часто не только не ничтожное, но даже лучшее.

Объективность истории *не затвердевает*. Она включает неставшее, побежденное в борьбе. Как совокупное пространство существования (Gesamtraum des Daseins) она не указывает ни однозначного пути, ни даже такого пути, который бы можно было с определенностью ограничить известным кругом возможностей. Ее совокупная объективность, чем светлее выясняется для нас, только усиливает сознание возможного и поднимает нас на тот уровень, где нам может стать заметно, какое, собственно, решение здесь принимается. Мы всегда сдаемся в тех битвах, в которых никто не знает, о чем, в конце концов, идет здесь спор. Чем с большей ясностью мы стоим в объективности истории, тем более нам следует вновь подвергать сомнению также и прошлые ее решения о человеческом бытии. Что было однажды побеждено, может снова стать союзником. Что потерпело крах, может пробудиться к жизни (Was besiegt wurde, kann wieder Bundesgenosse sein. Was scheiterte, kann zum Leben erwachen).

B. Значимость образов человеческого величия

Итак, в необозримой множественности человек как субъект становится объективным образом, который как образец или как контрпример, как собственная возможность или как чужая действительность, как требовательно влекущее к себе или соблазнительно тянущее вниз наполняет пространство, в котором *единичный* человек приходит к себе через тот способ, каким он *следует* и *отвергает*.

И коль скоро мое самобытие желает пробудиться, взирая на человека, – эта множественность образов не дает мне покоя. Она разделяется для меня на человеческую посредственность (Durchschnittlichkeit des Menschen) и самобытность немногих. Но в каждой реализованной конструкции и то, и другое – лишь абстрактные возможности. Я рисую себе *образ человека*, каков он, скажем, *сплошь и рядом* есть; и, сознаюсь ли я себе в том или нет, этот образ служит мне обоснованием для моего обхождения с ним во всеобщей среде общественного существования: вырастая из детства, человек трудится, однако подгоняют его при этом кнут и пряник; будучи предоставлен своей свободе, он ленив и сластолюбив. Его существование – еда, размножение, сон и, если все это достается ему в недостаточной мере, – жалкая нищета. Ни к какой иной работе, кроме механической, в которой возможен навык, он не способен. Над ним властвуют привычка, затем то, что в его кругу известно как общее мнение, и честолюбие, ищущее замены отсутствующему у него самосознанию. В случайности его воления и действия обнаруживается его неспособность иметь судьбу. Прошедшее ускользает от него быстро и безразлично. Предвидение ограничивается для него самыми близкими и грубыми предметами. Он не осознает свою жизнь, а сознает лишь отдельные дни жизни. Его не одушевляет никакая вера, ничто не делается для него безусловным, кроме слепой воли к жизни и пустого влечения к счастью. Его сущность остается той же, работает ли он у машины или соучаствует в научном промысле (Wissenschaftsbetrieb), повелевает ли он или подчиняется, неуверен ли он, и не знает, надолго ли хватит ему еды, или жизнь его кажется обеспеченной. Переметаемый туда и сюда ситуациями и случайными склонностями, он постоянен только в своем стремлении быть рядом с себе подобными. За отсутствием обоснованной непрерывности в общности и в связывающей человека с человеком верности он остается существом-однодневкой, лишенным связного хода единой жизни из центра тяжести субстанциального бытия.

Никакой опыт не может решить, много ли истины в этом образе. Невозможно оспаривать, что в человеческих массах встречается действительность посредственного, обнаруживающая в себе этот аспект, – как едва ли можно оспаривать и то, что каждый из нас еще видит эту возможность как такую, из которой он должен спасать се-

бя. Но что же тому причиной, что все в нас отказывается согласиться с этим образом человека, хотя, *казалось бы, наблюдение* и рассудок снова и снова находят ему оправдание?

Это – неразрывная корреляция между уважением к человеку и уважением к себе, между презрением к человеку и презрением к себе. Как *что* я, сознательно или бессознательно, знаю собственные свои возможности, – таким же я вижу и человека. Но там, где психологическое и социологическое наблюдение разрушает потускневшие идеалы, там оно хотело бы подставить эмпирическое и среднее, как самое подходящее в нормальном случае; желать быть именно тем, что человек «действительно» есть,– это, будто бы, подлинная человечность; все другое, как *нечестный идеализм, коварно стремится* ради собственных своих целей обманом лишить людей наслаждения жизнью.

Но если я сознаю сам себя как возможную экзистенцию в отношении к людям так, что в этом отношении я сам еще принимаю решение о самом себе, то рядом со своим образом человека в его посредственности я необходимо ставлю исключительное (das Außerordentliche) как образы человеческого величия, которые направляют меня на моем пути, если мне грозит опасность – опуститься перед собою самим (wenn ich mir zu versinken drohe). Но тогда я не верю никакому единичному человеку, будто он таков, каким выглядит извне средний человек на своей поверхности, но могу взывать к его возможности. Тогда я узнаю, что отнюдь не безразлично, *чего я ожидаю от человека*. Я сам завишу от того, чего ожидают от меня другие. Ожидание от человека – это фактор его действительности. Человек никогда не предстоит человеку как фактически окончательная действительность; но лишь некоторые люди становятся видны мне, потому что я подхожу к ним с иным ожиданием, нежели то, которое навязывается мне по отношению к среднему человеку.

Так же как я сам становлюсь для себя мерилом того, чего я ожидаю от людей, так, в свою очередь, и люди высшей пробы (Menschen von höchstem Rang) становятся для меня *мерилом* того, что может и должно бы быть возможно для меня,– мое самобытие определяется субстанцией живых людей, встречавшихся мне в жизни, и, опираясь на этот изначальный опыт,– но тогда, впрочем, не так ярко, – величием людей, говорящих со мною из прошедшего.

1. Сущность личного величия. – Я всегда ищу людей: в юности – со страстью, но и беспрестанно в течение всей моей жизни. Я становлюсь тем, что я есмь, благодаря тем людям, что обращались ко мне и отвечали мне. Но мера моего существа и сила моего экзистенциального импульса рождается во мне перед лицом того человеческого величия, которое мне дано было видеть. Даже и мертвые по-прежнему действенно существуют – или не существуют для меня. Отдельные люди живут во мне; они словно бы приблизились ко мне и как внушающие благоговение образы дали мне совет.

Что такое, в сущности, великий человек – это не объективно ни для какой науки и не убедительно ни для какого понимания. В самом

историчном сознании подвержено переменам то, что и как подлинно волнует человека. Где что-то сильно привлекает меня, – там всегда передо мною индивид (Einzelner). Он существенным образом уже не всеобщий тип, не образец, не гений как действительность духа, но всякий раз для меня один-единственный, только этот индивид.

Но то, что как существование есть, казалось бы, только индивид, становится для моего знания, как всеобщее, образом. В ориентировании в мире человек зримо является перед нами как историческое величие. Он значителен своими деяниями, произведениями творчества, приносящими пользу достижениями. Однако то, что в каждом из этих людей касается нас, – не сама по себе исключительность силы его воздействия в переустройстве существования, хотя мы и находим, что наше существование определено этим человеком. Человек бывает велик лишь как образ, округляющийся в субъективности и объективности до универсального совокупного выражения.

Образы величия становятся мыслимы и получают признание как типы. Казалось бы, позитивистские типы (открыватель, изобретатель, организатор) имеют вневременно-всеобщий характер, идеалистические же типы (пророк, мудрец, гений, герой)[1] принадлежат к определенным, историчным ситуациям; так, пророк – к эпохе древности Израильского царства и ко временам первоначальной религии, мудрец – к античному философскому самосознанию, гений – к идеалистической образованности XVIII века, герой – к началам и закатам истории Запада. В свою очередь, они переформируются в позитивистские, то есть всегда присущие, возможности, превращаясь в естественные задатки (гений), во всегда возможную функцию (пророк), в исторично-независимый интеллектуальный идеал жизни (мудрец).

То, что знают таким образом о человеческом величии, составляет предмет *наук о духе*. Дух действителен лишь в той мере, в какой он объективируется как личный образ тех всегда единичных людей, которые творят и пересоздают его (Der Geist ist wirklich nur in dem Maße, wie er sich objektiviert als die persönliche Gestalt jeweils Einzelner, die ihn schaffen und wiederschaffen). Это человеческое величие открыто (offenbar) и доступно, ее внутреннее есть ее внешнее. От личного образа как своего предмета заимствуют свой смысл все исследования наук о духе, все равно, прослеживают ли они вторичные и обусловливающие формации (аппаратуру духовного существования), или распространение идей, или формы цело-

[1] Наиболее вероятно, что здесь имеется в виду концепция Т. Карлейля, у которого великий человек, различающий и раскрывающий другим «прелесть вещей», есть «поэт» или художник, гениальный творец искусства (*Carlyle Th.* On heroes, hero-worship and the heroic in history. London: Chapman & Hall, 1902. P. 9), вдохновленный Богом великий человек есть «пророк» (Там же. P. 39), и есть также великий человек-«литератор», аналог «ученого» в философии Фихте; однако у Карлейля «герой» есть общее понятие для всех этих типов исторических деятелей. – *Прим. пер.*

стности в народах, государствах и обществах. В историческом исследовании даже на самый незначительный объект падает отсвет духа, если он служит нам подступом к человеку в его величии или остается лично недоступным на темном фоне духовных формаций (например, языков и мифов).

Это не просто случайное несчастье, что сегодня никто на земном шаре не может всерьез найти ни одного гения, что пророки играют комическую для своих современников роль разве только в кругах сектантов, что назвать кого-нибудь мудрецом нам кажется пустой фразой. Но там, где нам встречается тот, кто воплощает для нас присутствие и меру человека, нам кажется неуместным назвать его пророком, гением, мудрецом, потому что его существенность не обретает всеобщезначимого образа; сегодня ему, скорее, присуща, напротив, как существенная черта незримость и анонимность.

2. Абсолютизация личного величия. – Только в ориентировании в мире имеет некоторый смысл и значение говорить о величии применительно к конкретному человеку. Здесь при виде этого величия я получаю бесконечное удовлетворение в его наглядно представляющем изучении. Это удовлетворение существует здесь как исполненное духом и идеями сознание вообще, для которого индивидуум представляется вызванным к жизни идеями звеном некоторого целого, которое, однако, для этого рассмотрения сразу же превращается также в эстетический предмет.

Там, где я ищу то, что объективно возымело действие и пользовалось влиянием, – там важны только эти индивидуумы. В мире я желаю четкой формы и лучащегося влияния на других. Но абсолютизация их была бы роковой для экзистенции; личное величие в объективной форме – это еще не все. Ибо мы замечаем, что нередко человек, как великий человек в истории, трудноуловим в своей сущности, так что остается открытым вопрос, должна ли наша жизнь погрузиться в его сущность, чтобы быть истинной, или же его влияние, хотя и потрясает существование, но в содержании этого существования коренного переворота не совершает; впечатляет ли нас, к примеру, в личности политического деятеля тождество экзистенциального бытия этой личности и ее политического влияния, или же экзистенциальное выродилось в ней до совершенной неузнаваемости.

Возможная внутренняя жизнь экзистенции, открывающаяся любящей близости, но остающаяся невидимой в истории потому, что не имеет адекватной себе наружности (das Außen), не есть историческое величие, ибо основание воздействия на объективное существование исчезающе мало. Но те редкие люди, которые по-настоящему выносят пограничные ситуации, из которых рождается для них мощь безусловности их действия и исполненная ясность их абсолютного сознания, чье суверенное владычество между ночью и днем пронизывает в совершенной простоте достоверности их непритязательное существование, – суть безымянные великие, чье

существование определяет собою, чем могут стать люди в своем бытии друг для друга. Они кажутся великими, как сама судьба; вблизи их наша жизнь не может оставаться тем, что она есть, но должна или восходить на высоту, или презирать себя в потерянности.

То, чем является в возможности каждый человек, и что даже в решающей степени бывает причиной, если меня поражает величие исторических образов, при абсолютизации этого величия может быть утрачено.

Следствием этой абсолютизации бывает, во-первых, абсолютная, а не относительная, оценка достижения *как* достижения, чем бы оно само ни было. Эта оценка делает, однако, возможным лишь обманчивое самосознание на основе объективных отголосков наших собственных достижений, в то время как экзистенция может остаться в совершенной недостоверности о себе как объективности. Хотя экзистенция приходит к себе в меру возможностей своего историчного положения и своей одаренности лишь через причастность идеям, через избрание конкретных задач, но никогда абсолютно не исчезает в них, даже если в явлении и отождествляет себя с ними, даже рискуя жизнью. Она никогда не обретает себе бытия только через посредство мира и его объективностей, и ее бытие, в свою очередь, не становится объективно зримо ни в каком ориентировании в мире.

Абсолютизация величия имеет второе следствие, а именно она соблазняет думать, что и существенное также можно *спланировать* и *сделать* (auch das Wesentliche sei zu *planen* und zu *machen*). От него рождается, скажем, взгляд, согласно которому люди-аристократы должны держаться вместе; но в то время как массы эффективно объединяют интересы и цели их существования, и только они, экзистенциальная солидарность бывает лишь изначальной, без всяких намерений и без всяких инстинктивных интересов существования, а потому она возможна лишь в самых малых группах; клики и орды как таковые претят правдивости экзистенции; в этом мнимом укреплении ей пришлось бы погибнуть от организационного укрепления сплоченности группы, вместо того чтобы развернуть свою силу в необходимой слабости своего жизненного положения, – потому что в таком случае она боролась бы, используя средства, представляющиеся само собою разумеющимися только чистому существованию в его слепой жестокости. Она может действовать лишь косвенно в совокупной действительности существования, а не прямо в мнимом сплочении наилучших в этой действительности. – Существует, далее, такое мнение, что самое главное – личность, и что всюду следует обращать внимание на личность и отдавать ей предпочтение; однако часто говорящие так в то же время делают все для того, чтобы подкопать основы существования (das Dasein abzugraben) всякой действительной личности, предлагая ей условия, которые примет всякий другой, но только не

личность. Далее, взгляд, согласно которому дух меняет в истории свое местожительство, от народа к народу, от класса к классу, от института к институту; но кто думает так, чтобы всякий раз направляться туда, где живет дух, тот наверняка его дома не застанет.

Третье следствие абсолютизации – это *неистинное обожествление единичного человека.* Игнорируя конечность и мирность (Weltlichkeit) всякого человеческого существования, упраздняют дистанцию к трансценденции как единому потаенному Богу. Абсолютизация бывает возможна также – или прежде всего – при фактической невидимости действительности возведенного в абсолют человека; верующие помогают скрыть эту действительность под покровом мифа. Если абсолютизация не есть основание новой религии,– а в этом случае она непостижима философски как иное, – то мотивы ее весьма разнообразны: она становится средством претенциозного возвышения некоторого человека и его соединенного общностью веры кружка; у властителей она становится средством легитимации существующего; она служит в обиходе для уничтожения тех, кто в сравнении с нею устоять не может. Характерно, что обожествляются или мертвые, которые уже не могут заявить протеста; или, если обожествляют живых, то избирают их как представителей бытия самих избравших, а потому инстинктивно на известных условиях, при невыполнении которых от них отказываются снова; или, что психологически понятные потребности в подчинении требуют повиновения и находят того человека, который принимает их.

3. Объективное величие и экзистенция. – Если абсолютизация образов человеческого величия отменяет экзистенцию, то все же экзистенция *не противоположна* величию.

Только то, что выступает вовне, становится действительным для других. Экзистенция тем действительнее и светлее в коммуникации, чем яснее говорит она в среде того, что объективно составляет величие человека. Самая решительная экзистенция возможна в великом человеке. Абсолютная душевность (Innerlichkeit), если она не может достичь откровения (Offenbarwerden) в коммуникации, существует разве только для своей трансценденции. Она ничего не означает в мире, она даже не существует. Никто не может утверждать ее за собою перед другими или безусловно утверждать ее в других. Но душевная жизнь открывается в объективациях, получающих в человеческом величии несравненную возможность обрести язык, чтобы будить другие экзистенции.

Объективность экзистенциального образа истории как его творческое выражение становится для лишенного экзистенции понимания искушением к рассматривающему наслаждению образом. Так, классификация исторических личностей по сферам духа для постижения их экзистенциальной сущности – неистинна. Что составляет их сущность, – их вера как свобода в осуществлении, их любовь как избрание действительности в ее глубине, их фантазия как присут-

ствие трансценденции, – то, как их подлинное бытие, не может быть постигнуто через логическое подведение под известную сферу духа. Святой, герой, поэт, мудрец как идеальные образы в сферах религии, политики, искусства, философии сразу же становятся тогда к тому же сугубо эстетически понимаемыми человеческими типами. Под этими именами мы уже не улавливаем экзистенции, если выставляем в них на всеобщее восхищение некоторый отдаленный от нас скульптурный образ; возможной коммуникации с ними нам по-прежнему не дано, действительный человек скрыт от нас под маской, которую набросила на него слепая склонность толпы к поклонению. Направления человеческого бытия, представляемые в этих идеалах как достигшие совершенства, так тесно сопряжены между собой, что их разделение закрывает нам доступ к самому корню человеческого бытия. Человек не есть нечто рассеянное, которое нечто «сделало» или нечто «значит» для нескольких сфер духа и которое можно было бы исчерпывающе характеризовать, определив через эти сферы.

Героизация величия, как *культ личности*, воздвигает между людьми абсолютную дистанцию на основе сущностных различий, вместо того чтобы в различии ранга сохранять мерила ценности и требования, находящие ответ у людей как общности. Если каждый человек есть возможность экзистенции, если поэтому никакое величие как таковое не имеет здесь приоритета (пусть даже это величие как ранг стоит невероятно выше других), то культу личности соответствует все же как экзистенциально истинная *сила почтения и любви*. Она способна видеть великих людей из самого их корня; она может признавать ранг даже и в настоящем, будучи всегда одновременно верной и подвижной с действительностью фактической жизни. Подлинность почтения – это выражение самобытия. Сила почтения есть истинная скромность того, кто сам представляет собою нечто. Он сохраняет самобытность и свободу внутреннего решения даже по отношению к самому великому; он следует другому, пока может делать это, не ломая своего самобытия; ибо ни перед каким человеком, ни среди мертвых, ни среди живых, он не преклоняется абсолютно.

В то время как величие как таковое может быть видимо для образованного сознания, экзистенциальная основа его объективно сокровенна. Поэтому *отличение* экзистенции от человеческого величия составляет условие экзистенциальной правдивости, однако становится заблуждающимся мышлением в том типически возможном для всякой философии экзистенции *искажении*, при котором экзистенцию настраивают *против* величия, и потому предъявляют к экзистенции ложные претензии.

Между тем экзистенция, напротив, существует в мире без претензии; она не может желать иметь значение как она сама, но в мире может иметь значение лишь своими достижениями. Ее окружает непроницаемый для ориентирования в мире покров, который может

рассеяться лишь во всегда единичной коммуникации. Это – мнимое несуществование единичного человека в объективностях мира.

4. Возможная экзистенция и бытие философа. – То, что просветление экзистенции, с другой стороны, не может совершаться через утверждение некоторого *объективного образа* человека, которого как *истинного* нужно было бы достигнуть, или указания на применимый критерий для объективного отличения верного пути от ложного,– это обусловлено самим его смыслом. Экзистенция *не обретает* закругленного завершения в образе ни для других, ни для самой себя; ибо человек в мире должен *терпеть крах*. Экзистенция, взирая на непостоянство всякого становления форм в мире, уже не стремится более к определенности формы для самой себя во всей той объективности, в которую она вступает.

Человек как возможная экзистенция – это *философ* (Der Mensch als mögliche Existenz ist *Philosoph*). Но что такое философ,– это, как и экзистенция, никогда не получает окончательной объективации. Быть философом – не какое-то специфическое призвание; философ не есть также некий ясно очерченный идеал, согласно которому человек мог бы формировать себя, чтобы стать им; бытие философа – это желание стать собой, создающее для себя простор, возможность и выражение в широте философствования (Philosoph zu sein, ist kein spezifischer Beruf; der Philosoph ist auch kein gestaltetes Ideal, nach dem der Mensch sich formen könnte, um es zu werden; das Sein des Philosophen ist das Selbstwerdenwollen, das in der Breite des Philosophierens sich Raum, Möglichkeit und Ausdruck schafft). Философа нельзя созерцать в законченном образе. Историчные образы человека-философа имеют между собою один признак общего родства: они жили в освобождении от оков, привязывающих к объективным авторитетам или к миру как слепому стремлению к счастью и как промыслу заботы о существовании, независимо из собственной основы в призыве друг к другу, – общность самосущих умов.

Постичь можно только *мир* философа в его существовании и предварительные условия, заключающиеся в его *субъективности*: поскольку то, что есть, он не слышит ни в каком непосредственном откровении, то он должен вступить в мир, чтобы *пережить опыт*. Побуждаемый изначальной *волей к знанию*, он в ориентировании в мире обращается ко всему, что случается или что встречается ему. Методическое следование существу дела в науках он считает первым условием добросовестного мышления. Изыскания дают ему сознание того, что, и *как*, и в каких границах *знают* люди. Он овладевает *познаниями*, которые признает как всеобщезначимые; и *образами* и *формами* всякого рода действительности – природы, человека и его истории, – показывающими ему существование в наглядно внятной непосредственности. Не в одном только умственном рассмотрении, только в *действии* человек приближается к вещам и объективностям, – в экспериментирующем деянии –

к предметам природы, в фактической деятельности – к человеку и обществу. *Предметность* (Sachlichkeit) деятельности, которая одна только дает мне ясное сознание того, что я делаю, приводит в согласие или к конфликтам, которые открывают мне, что есть действительно.

Если в ориентировании в мире человеку-философу становится доступен любой способ бытия объективности, то одно все-таки всегда остается в нем скрыто: он сам и другой, с которым он находится в коммуникации; *они* не растворяются без остатка ни в какой объективности. О своем собственном бытии он узнает в безусловности своей деятельности, в верности и в Едином. Нечто иное, нежели исследующее мышление, изощряет в нем чуткость совести к подлинному. Правдивость, которая идет дальше убедительно-правильного, но которая также впервые позволяет чисто и без софистики понять это правильное, становится его путеводительницей. Чувство, которым он различает честное и подлинное, сбиваясь с пути, а затем восстанавливаясь опять, вводит его в антиномии самой этой правдивости. Затем, при чтении *шифрописи*, он прикасается в историчной форме к самым глубоким основам.

И все же философ, поскольку он остается во временном существовании, даже и в трансцендировании не достигает цели. Как сам он не может быть с окончательностью ничем из того, что может быть универсализировано, – ни исключительно созерцательным, ни только активным, ни как-либо типом, – так не дано и никакого результата, как последнего результата. Его непрестанный импульс как желание стать целым (Ganzwerdenwollen) влечет вперед, ни на каком месте не находит продолжительного покоя, не хочет неудач, но вынужден испытать неудачу и может постичь умом ее необходимость. Желание стать целым удерживает его сущность открытой для действительностей и возможностей – все время, пока он живет.

Поскольку же человек как философ не находит никакой окончательной формы своего существования и понимает, что как существование во времени и не может найти ее, – ему, для защиты, нужно самообладание, чтобы он не потерялся в суматохе своих потрясений, и он обретает как действительность своей души ту гуманность (*Humanitas*), которая делает его готовым и открытым для другого, он видит опасность для себя в *страсти*, показывающей ему границу, через возможности темной основы.

Самообладание как защита от самого себя состоит как таковое в сдержанности жеста, в ограничении выражения условиями ситуации; оно не позволяет нам расточать себя произвольно избранной общественности, как и повседневности. Оно хранит дистанцию и различает вещи по их существенности, а людей – по их рангу. Оно способно всему дать должную меру. Оно есть постоянное торможение жизни, знающей свое достоинство, плотина на пути потока слепых движений души, претворяющая их в оформленную энергию. Оно – смелость и хладнокровие. Оно способно без фанатизма при-

ниматься за конкретную задачу и быть вполне спокойным в отношении возможности неуспеха.

Гуманность (*Humanitas)* – это отзывчивость (Aufgeschlossensein): вставать на точку зрения каждого другого человека, прислушиваться к доводам, входить в разум самого дела и безгранично распространяться в идеях. Она противостоит софизмам, давлению движимой собственным интересом воли и разного рода случайным восприимчивостям. Она есть открытость, понимание, доступность и возможность. Ей присуще изначальное признание другого, рыцарственность в борьбе, воля к тому, чтобы не ставить другого в неудобное положение, любезность в обращении. Прозрачность – это самое ее существо; ее ясность и чистота лучится веселостью.

Страсть – это опасность прорваться, в непроясненной дикости, в совершенный хаос. Она есть то необузданное, что не становится и движителем для энергии дня, но стоит и грозит в глубине человеческой действительности. Она есть возможность, противящаяся порядку и существованию, бездна, которая не есть ничто. Она есть то, что разрывает коммуникацию; она разрушает то, что действительно.

Самообладание, будучи абсолютизировано, делает неподвижным и мертвым. *Гуманность* (Humanitas), будучи абсолютизирована, уклоняется от решений, и есть образованность как универсальный способ все знать и в рассмотрении со всем без хлопот разделываться. *Страсть*, будучи отпущена на свободу, заставляет человека разрушать себя самого и свой мир.

Только при опоре на экзистенцию самообладание, Humanitas и страсть остаются возможной истиной. Не само бытие человека как философа есть самообладание, но он усваивает себе самообладание и подчиняет его условиям, в отсутствие которых он рискует отказаться от него. Только на основе экзистенциальных решений Humanitas имеет теплоту и силу, создающие прочную основу, на которой стоит целая жизнь; оставаясь исполненной лишь исторично, а тем самым будучи и сама подвержена переменам, она как универсальный тип вполне пуста. Только как экзистенциальная возможность страсть не будет произвольной инстинктивностью.

Философ как бы владеет этими поприщами существования, на которые он вступает. Он не становится тождествен им, как не существует он и без них. То, что есть он сам, существует лишь в становлении, не имеет себе завершения во временном существовании (Der Philosoph hat gleichsam diese Felder seines Daseins, in die er eintritt. Er wird nicht mit ihnen identisch, wie er nicht ohne sie ist. Was er selbst ist, ist nur im Werden, ist ohne Vollendung im Zeitdasein).

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ

Экзистенция среди экзистенций

Истина в бытии-друг-к-другу

1. Истина как одна истина и много истин. – 2. Выбор истины. – 3. Смысл несчислимости экзистенций.

Бытие как экзистенция и бытие для всех

1. Тотальность и изначальность. – 2. Экзистенция и рассмотрение возможной экзистенции. – 3. Общее для всех и экзистенциальная общность.

Просветление экзистенции – не онтология

1. Плюрализм и учение о монадах. – 2. Искушение в воле к знанию.

Вера против веры

1. Борьба за восхождение веры.– 2. Вопрос о единой вере. – 3. Борьба веры против веры. – 4. Бытие экзистенции среди экзистенций как граница

Поскольку экзистенция существует не в смысле бытия объектов, а также и не в смысле бытия доступных психологии субъектов, но является себе в многозвенном раздвоении существования на субъективность и объективность, она не может ни прийти к своей окончательной объективности, ни быть достаточным образом постигнута как субъективность.

Если я прочно утвердился в существовании по всем направлениям, – при помощи мироориентирующего исследования и знания, целенаправленной деятельности и бесцельного переживания, заботящегося и служащего исполнения своей работы, – то тем самым я в то же время обрел возможность такого сознания бытия своего самобытия, к которому меня вновь возвращает всякое существование, даже если я и нахожу его только в существовании. Однако самобытие не может ни принять себя самого за единственное бытие, ни допустить утверждения какого-нибудь другого, универсального бытия, как абсолютного бытия. Мир и трансценденция могут замереть в своей объективности: но возможная экзистенция изымает себя из того и другой, полагая в том, из чего единственно можно почувствовать трансценденцию, но что само присуще и достоверно только как свобода.

Сознание бытия возможной экзистенции не есть доступный наблюдению феномен. Этого сознания нет нигде более, кроме как для самой *этой* экзистенции и связанных с нею в коммуникации экзистенций. Говорящий о нем вносит неизбежную и обманчивую объективацию, как если бы оно существовало в стольких же экземплярах, как это представляется наблюдению, в то время как высказывание означает здесь только призыв: в качестве самобытия осознать в себе то, что, если оно есть, есть лишь *незаменимое это*. Правда, субъекты в мире суть множество конкретных форм явления возможной экзистенции. Но экзистенция *есть лишь самость* и, воедино со своим самобытием, в коммуникативной связанности. Экзистенции, которые нельзя рассматривать как объективности, но также и как субъективности, а потому невозможно ни констатировать, как наличные, ни сосчитать, сколько их, – существуют, напротив, в отличие от существования многого в мире, как *бытие от экзистенции к экзистенциям*. Хотя в этом качестве их нельзя познавать, но можно просветлять как возможность. Это *связка* бытия с бытием, которое есмь мы сами, если мы полагаем, что *подлинно есмы*; оно становится для нас, поскольку мы экзистенциально вступаем в этот круг (Existenz aber ist nur selbst und, in eins mit ihrem Selbstsein, kommunikativ verbunden. Existenzen, nicht als Objektivitäten und nicht als Subjektivitäten zu betrachten, daher weder festzustellen als vorhanden noch zu zählen, wie viele, sind vielmehr im Unterschied von dem Dasein des Vielen in der Welt als *Sein von Existenz zu Existenzen*. Zwar sind sie so nicht zu erkennen, aber als Möglichkeit zu erhellen. Es ist die *Bindung* von Sein an Sein, das wir selbst sind, wenn wir *eigentlich zu sein* glauben; es wird für uns, soweit wir existentiell in den Kreis eintreten).

Таким образом, бытие невозможно найти как объективность и как единую всеобщезначимую истину для всех; вместо того в истоке возможного в мире сознания бытия, наперекор раздвоению на субъективность и объективность, – экзистенция к другой экзистенции. Ее исток есть *превышающая* возможность бытия, из которого становится то, что подлинно есть, не замыкаясь, однако, во временном существовании в объективное единство и не приходя к нивелировке субъектов в их однородности. Поэтому живое удостоверение истины экзистенции должно постичь знание о бытии (онтологию) как невозможное для себя и должно, напротив, просветлять бытие в мировом существовании не как путь единой истинной веры, но *как веру, противостоящую вере*.

Истина в бытии-друг-к-другу

1. Истина как одна истина и много истин. – То, что экзистенция различает истины, – истину, которую я знаю как *убедительную*, истину, к которой я *причастен* (идея), истину, которая *я сам есмь*, – позволяет ей самой стать действительной. Только убе-

дительная, в силу рациональности и эмпирических данных, истина всеобщезначима для каждого, поскольку она есть истина для сознания вообще. Однако там, где истина идеи и экзистирующего бытия-Я высказывает себя объективно и непосредственно, там, рассматривая ее, я вижу, что люди принимали как истинное для себя различное и противоположное. И все же таким образом я не понимаю ни одной из этих истин в ее истоке, потому что в объективной форме, в картине множества исповедуемых истин, для меня как ориентирующегося в мире сознания вообще существует лишь явление этой истины. Истины противоречат одна другой, но причастен им не тот, кто знает их все, но тот, кто сам тождествен с одной из них. *Моя* истина, которая я сам, как свобода безусловно есмь, поскольку я экзистирую, сталкивается с *другой* истиной как экзистирующей; она сама становится благодаря ей и вместе с нею; она – не единственная и исключительная, но единственная и незаменимая как стоящая в отношении к другим.

Из этой истины я не могу выйти; я не в состоянии безучастно наблюдать за нею и не знать ее. Если бы я выступил из нее, мне пришлось бы упасть в пустоту. Я могу, пожалуй, передать ее объективирующее понимание самой себя, как то или иное ее явление, бесконечной рефлексии. Я могу в историчном мгновении еще принимать ее как абсолютную, с тем чтобы сразу же вновь ее релятивировать; но это я могу делать не интеллектуально и без истока, а только в силу истины экзистенции, в своем качестве временной всегда находящейся в становлении. Только на службе экзистенции релятивирующий рассудок может иметь содержание, уничтожая всякую объективность, потому что мышление как экзистирующее мышление, преодолевая, порождает в то же время новую объективность (Erst im Dienste der Existenz kann der relativierende Verstand durch Vernichtung jeder Objektivität Gehalt haben, weil Denken als existierendes überwindend zugleich neue Objektivität hervorbringt). *Я как* экзистирующий бываю дома не где-то в другом месте (разве только в трансценденции, открывающей себя для этой экзистенции), но в экзистенциальном тождестве со мною. Это тождество стоит за всяким мнимым разложением; но оно не подпадает ему само, потому что лишь те или иные его явления – а не оно само – доступны рефлексивному опросу. Только в коммуникации я вижу истину другой экзистенции; отворачиваясь от обманчивых зеркал тех, которые только признают или только изгоняют меня, я живу, обретая достоверность бытия, только в этом прикосновении истины к истине.

Объективная истина существует как одна истина для всех, и как всякий раз особенная применительно к ее обоснованию для известной точки зрения; об экзистенциальной же истине справедливо будет сказать, что: поскольку из истины как возможности своей экзистенции я не могу выйти, чтобы извне рассмотреть ее, я не могу сказать: «*есть много истин*»; ибо всякая множественность имеет

силу лишь во внешнем явлении зримых форм, сказуемых мыслей и догм; истина же экзистенции не проста, поскольку ее нельзя увидеть извне как множественную и невозможно фиксировать как наличную данность. Так же точно я не могу сказать: «*я сам – единственная истина*»; ибо я не есмь без других, к которым я есмь; безусловность в моей экзистенции не имеет значимости чего-то всеобщего; она есть никогда в тождественном виде не передаваемая безусловность (die nie identisch übertragbare Unbedingtheit).

2. Выбор истины. – Истина либо убедительна, и потому ее не выбирают, или же истина становится безусловной *через* выбор.

Если бы существовало много безусловных истин как истин сущих, так чтобы я мог противостать им и выбрать из них для себя одну, то всякий смысл истины был бы упразднен. Тогда я мог бы знать исключающие друг друга – в своей безусловности – истины как множество истин, – что невозможно. Знаю ли я истину, причастен ли ей или есмь она, – во всяком случае это может быть только одна истина, *исключающая* неистинное как иное.

В отношении к утверждению: то, какое миросозерцание ты выбираешь, показывает, что ты за человек[1], – остается вопрос: *из чего* здесь нужно выбирать. Все альтернативы объективного свойства имеют силу в определенности чего-то особенного, и к тому же в известной ситуации. Но они не имеют силы в отношении к известному числу миросозерцаний, из которых мы можем делать выбор, потому что, когда речь идет о целом, никакая определенность, как особенное, не может решить этого выбора. Указание своего места всякой мыслительной возможности в идее некоторой тотальности сохраняет смысл для ориентирования в мире о сообщаемых в языковой форме мыслях. Но желание обозревать миросозерцания как мыслительные формации упраздняет их как миросозерцания, и, напротив, это желание делает обозревающего их мыслительное содержание способным делать выбор в радикальном ином смысле: Тот выбор, из которого я исхожу как исток истины, есть выбор *экзистенции*, в котором она *выбирает сама себя*. К этому выбору я прихожу не через отбор (Auswahl) одной истины из множественности предлагаемых типов, но из выбора свободы, посредством которой экзистенция просветляет себя в *единственно* истинном для нее миросозерцании.

Само*понимание* начинает с отдельных конкретных актов выбора, которые в неопределимой последовательности выстраивают нашу жизнь; мы можем спросить тогда: почему мы выбрали так? Какой смысл и какие последствия имел этот выбор? Какие неосоз-

[1] «Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек: ибо философская система – не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею» (*Фихте И.Г.* Первое введение в наукоучение // *Фихте И.Г.* Избр. соч. Т. I. М.: Путь, 1916. С. 424). – *Прим. пер.*

нанные предпосылки или принципы лежали в его основе? В ответе на подобные вопросы развертываются взаимосвязи рациональной последовательности, приводящие, казалось бы, к принципиально предельным возможностям, между которыми как предпосылками рационально оформленных миросозерцаний следует сделать выбор. Однако этот метод поиска следствий и предельных предпосылок, которые сами уже не поддаются обоснованию и все же отнюдь не считаются лишенными объекта, – сам по себе приводит всегда лишь к относительному итогу: я не получаю удовлетворения и по-прежнему смотрю на дело скептически, если кто-то утверждает предельные альтернативы миросозерцания как необходимые. Скорее, этот путь рационального самопонимания на основе предельных основоположений – исходя из конкретных актов выбора – сохраняет в качестве основы и неразложимого итога саму экзистенцию, все еще остающуюся объемлющей как возможность для всякого познания мнимо предельных и исключающих друг друга основоположений. На пути сугубо теоретической, а потому и не нацеленной на выбор ее самой как экзистенции, интерпретации, – экзистенция понимает сама себя лишь относительно, в тех или иных своих объективациях, а не в безусловности истока ее самой.

Выбор истины экзистенции, после бесконечной рефлексии ее явления, понимает себя в скачке к тому истинно *изначальному*, что в то же время знает себя предстоящим *другому истоку*.

Этот выбор истока приводит философствование в действительности единичной экзистенции к *самой решительной* достоверности. Поскольку оно постигает само себя как истину и как единое, оно не может *постичь* всякую другую истину как в том же смысле истинную, но может вступить с нею в коммуникацию вопрошания и борьбы (Kommunikation des Fragens und Kämpfens). Ибо, если истина постигает себя как единое истинное, она все же есть не все, но есть как *экзистирующая к другому* (zu *Anderem hin existierend*). Она никогда не может обрести точку для ориентирующего обзора рядом положенных истин (ein Nebeneinander von Wahrheiten), но может обозревать только явления их в высказанных словом доктринах (Lehrstücken), как capita mortua[1], чтобы сквозь них войти в контакт с истоком другой истины.

Подобное положение сознания истины в философствовании, знающем, что оно есть просветление экзистенции, не означает, что просветление экзистенции объявляет значимое всеобщим образом, не имеющим никакой силы; напротив, оно с неумолимой критичностью держится за убедительное знание и старается предотвратить его смешение со всякой иной истиной. Это положение не может

[1] Мертвые головы (*лат.*). Латинское выражение caput mortuum (мертвая голова) означает нечто не имеющее смысла, содержания или утратившее их, пустую бессодержательную форму. – *Прим. пер.*

означать, далее, будто экзистенция вновь отрекается от себя, потому что не хотела бы желать своей истины и с большей охотой сделала бы себя частным случаем чего-то всеобщего. И уж тем более не означает это положение, будто экзистенция абсолютизирует себя.

Для рассудка остается в силе исконный парадокс экзистенциальной истины: то, что истина существует как единичная и все же существует к другим истинам, – что кажется, будто есть много истин, и все же есть только одна истина. А еще: что абсолютная значимость и относительность не обязательно должны исключать друг друга, потому что значимость каждый раз абсолютна только в экзистенции, а относительность относится всегда лишь к объективному явлению мыслимого и высказанного.

3. Смысл несчислимости экзистенций. – Все предметное в мире есть всегда некоторое единство, а кроме того, в нем есть счислимые множества. Я мыслю психический субъект как единицу (eins) и считаю, сколько имеется подобных субъектов в известной окружности; или же я мыслю мир человеческого порядка, в котором каждый есть не просто произвольная часть, но звено целого. Экзистенцию среди экзистенций я не могу мыслить таким образом. Экзистенция не существует как таковая; я могу поместить ее как явление в горизонт своего рассмотрения, причем у меня нет никакого объективного критерия, чтобы различить, что составляет экзистенциальное явление, а что – нет.

Поэтому, кроме не улавливающих никакого предмета знаков (signa) свободы, категории также применимы к экзистенции лишь неадекватным образом. Если бы можно было извне наблюдать за экзистенциями, то они были бы вначале, каждая, одной, а затем – множеством, и как таковые были бы исчислимы в категории количества. Но единство и множество – это предметные формы существования в мире, а не формы бытия экзистенции, о которой, однако же, неизбежно, но неадекватно, говорят в этих формах, и потому говорят в модусе вновь отменяющей речи (in der Weise des Wiederrückgängigmachens). Экзистенции существуют поэтому как *многие*, но *не* как *исчислимые*. Каждая экзистенция существует лишь для меня как экзистенция в коммуникации уникального незаменимого свойства, движущейся друг навстречу другу, а не конкурирующей. Объятый неопределимой темнотой, я есмь лишь как эта возможная экзистенция с этими другими экзистенциями. Даже и этот круг экзистенциального опыта не становится каким-либо целым; мысль же о царстве экзистенций как о *тотальности,* в которой я составляю звено, как определенная мысль беспочвенна.

Наша неизбежная склонность все-таки мыслить экзистенцию как одну, как множество, как царство экзистенций, – коренится во влечении так же точно объективировать экзистенцию, как мы объективируем все в мире. Я могу, в возможности, рассматривая рефлексивно, *выйти из мира* предметного существования, а тем самым

и из мира существования субъектов; таким путем я как сознание вообще получаю для себя некоторую, пусть воображаемую, «точку вне мира»; я в мире и все же словно бы вне мира. Но *из экзистенции я выйти не могу*, не могу безразлично наблюдать за нею, не могу сопоставлять ее с другой экзистенцией, объективно рядом положить несколько таких экзистенций. То, что я сам есмь этот один человек, снова и снова есмь «я», даже если и попытаюсь представить это иначе,– есть, правда, прежде всего только тождество эмпирического и логического субъекта. Но то, что в этом тождестве я как действительность моего «я сам» уже не могу противопоставить себя этому «я сам» иначе как только в кажимости формальной речи, есть *укорененность* (Gewurzeltsein) экзистенции в себе. Но попытка высказать эту укорененность как таковую обращается в недоразумение; ибо это не есть укорененность в прикованности или привязанности к основе, от которой я хотел бы, однако не могу, освободиться; но именно в этой невозможности освободиться от нее я желаю быть самим собою, потому что иначе я вовсе не могу этого желать. Только в этом состоит истина «я есмь», которая делает для меня невозможным быть словно бы еще раз, еще иначе или многократно быть собою самим. Это бытие, в качестве которого и в котором единственно я есмь, но рядом с которым или позади которого я не есмь, есть мое бытие как неповторимая, ни на что не заменимая свобода, которая не есть частный случай некоторой всеобщей формальной свободы, но знает себя как ближайшее и однако попрежнему чуждое, никогда как таковое не объективное, и все же единственно достоверное, самое для меня важное. Что есть нечто такое, что говорит себе «я есмь» и никоим образом не становится предметом рефлексивного рассмотрения, – это *точка опоры* посреди всеобщего релятивирования предметностей и значимостей.

Бытие как экзистенция и бытие для всех

Мир мыслится при первом постижении как существование в абсолютном пространстве и в абсолютном времени; затем его разлагают на относительности и видят в его перспективном характере; в этой своей доступности рассмотрению и исследимости мир утрачивает всякую абсолютность и оказывается в витании. В качестве чего, однако, он ни есть, он есть все же бытие для всех как неизменно тождественная себе объективность.

Экзистенция, в свою очередь, стоит в мире; она пребывает в бытии-друг-к-другу (Zueinander) от истока к истоку, который, посреди условностей всего мирового существования, узнает себя на опыте как безусловность. Бытие из основы никогда не есть бытие для всех.

Бытие как *единое универсальное бытие для всех* есть мировое существование, относительность которого остается условием его всеобщезначимой познаваемости. Бытие как каждая единая экзи-

стенция есть в мире явление, абсолютность которого не становится знаемой для каждого и безусловность которого не обретает иной значимости, кроме только значимости для нее самой в ее коммуникативном кругу. Бытие как универсальность и бытие как экзистенция и зависят друг от друга, и борются друг с другом. Их сосуществование (Zusammen) и их обоюдная проблематизация не допускают ни приводящего к постоянной наличности синтеза, но и не вынуждают один из двух этих способов бытия совершенно исчезнуть. Что экзистенциально имеет первенствующее значение, то ничтожно для мироориентирующего познания; что же всеобщезначимо для этого познания, то для экзистенции не имеет действительности в себе и не есть подлинное бытие.

1. Тотальность и изначальность. – Объективность и субъективность в их изолирующейся действительности в мире заставляют меня исчезнуть в них; предаваясь им, я становлюсь только сущим или только повинующимся, определенным извне существованием, если только не изыму себя из существования в себя как экзистирующего. Но в то же время объективность и субъективность, – это и та среда, в которой вспыхивает для меня то, что как экзистенция обращается ко мне как экзистенции. Ко мне обращаются, и я обращаюсь к другому, на том языке, для которого объективный язык есть лишь поле прохода (Durchgang). Но я не становлюсь целым и никакого целого не достигаю.

Экзистенциально многое существует не в объективированных истинах как таковых; в сфере объективного есть правильное или неправильное, добро или зло, принятие или отвержение (и как диалектические возможности есть также синтетические соединения того и другого), здесь есть единая истина. Экзистенциально многое есть изначальное. Это значит, что оно не становится тотальностью, потому что я есмь я сам и другой есть он сам. Это означает, далее, что я, как сам я есмь один, знаю многое не *как* многое и не в некоторой тотальности как снятии всякой множественности; я знаю его, лишь поскольку я нахожусь в коммуникации с ним. Оно есть со мною, и я с ним на пути к Единому (Es bedeutet, daß es keine Totalität wird, weil ich ich selbst bin und der andere er selbst ist. Es bedeutet ferner, daß ich, wie nur einer bin, das Viele nicht als Vieles und nicht in einer Totalität als Aufhebung aller Vielheit kenne; ich kenne es nur, sofern ich mit ihm kommuniziere, Es ist mit mir, und ich mit ihm auf dem Wege zum Einen).

Следовательно, экзистенции в их явлении *не сводимы* в тотальную целость некоторого знания. Они *не передаваемы*, как знаемое бытие, которое бы всегда для всех было одним и тем же. Ибо, в то время как все различия и противоположности *существования* могут быть мыслимы всеобщим образом, различия *экзистенций* не могут быть в собственном смысле слова мыслимы, поскольку никто не может, мысля, выйти из пределов экзистенции. То, что в них можно было бы мыслить как различие, то именно по этой

самой причине пришлось бы сразу же снова принимать как экзистенциально связанное друг с другом, как те возможности, которые присущи самой мыслящей таким образом экзистенции. Через все разделения проходит поток истины, моя истина, в которой я активно удостоверяюсь.

Только бытию экзистенции по-настоящему открывается действительность. Однако этим не только не определено, *что такое действительность, но эта действительность – не одна и та же для всех.* Скорее, она показывается истоку экзистенции отнюдь не одинаковым образом. Спрашивается: *кто* видит действительность и *как что* он ее видит. Ответ на этот вопрос каждый раз отделен скачком от всякого знания. То, что я есмь в сопряжении с трансценденцией, – это состоит в соотношении с тем, что открывается мне как действительность (Was ich bin in Verknüpfung zur Transzendenz, steht in Korrelation zu dem, was mir als Wirklichkeit aufgeht). Хотя эта действительность как предмет убедительного познания и является универсальной в ориентировании в мире, но она как таковая никогда не становится полной действительностью, которую я переживаю опытом и действую (erfahre und tue). Первая – ограничена, партикулярна, относительна, вторая же есть целое действительности для меня. Познавая первую, я есмь сознание вообще; узнавая опытом вторую, я есмь в ней возможная экзистенция в отнесенности к трансценденции.

2. Экзистенция и рассмотрение возможной экзистенции. – Человек – не вершина творения, ибо есть и совершенно иное, с ним не соотнесенное. Но для себя он необходимо есть середина (Mitte). Он может, рассматривая и изучая – как сознание вообще, – выйти из этой середины, менять точки зрения, обрести, по крайней мере как возможную, «точку зрения вне мира». Но поскольку он, экзистируя, не может выйти из пределов своей экзистенции, сколько бы ни рассматривал, ни понимал, ни анализировал в своих условиях самого себя в явлении, то он и узнает, что всякое знание (в качестве психологии и социологии) не схватывает его самого, что, уже если он только в возможной мысли выходит из своей экзистенции, она грозит ускользнуть от него. Однако человек не останавливается по произволу, не ставит границ своему рассмотрению и анализу, но знает, что он в своем подлинном бытии всегда «по ту сторону» или «прежде», что от всего доступного рассмотрению его отделяет скачок.

В свою очередь, экзистенция, осматриваясь по сторонам в мире явлений, *ищет* экзистенцию на пути рассмотрения явлений. И тогда, будучи склонна говорить о явлениях так, как никогда не стало бы говорить о них сугубое рассмотрение, она обнаруживает наклонность видеть *все* в мире как экзистенцию. Но доступный рассмотрению мир природы не становится в действительности экзистенцией; никогда не удается достичь подлинно общего между человеком и тем, что есть в мире другое (nie kommt es zu einem eigentlich Gemeinsamen zwischen dem Menschen und dem in der Welt

Anderen). Человеческое бытие желает вопрошания и ответа, но отвечает человеку только человек. Однако и между людьми нет равенства. В мире они различны в характерологическом и социологическом отношении и делаются равными только ради особенных прав и целей. Они равны, – и в этом равенстве существуют друг к другу на одном и том же уровне, – в своей неопределенно возможной соотнесенности с трансценденцией. Но в то же время их вечное бытие все же действительно словно бы в трансцендентной иерархии. Тот, к кому я стою в таком отношении, что я с ним вместе предстою трансценденции, и тот, кто оставит меня в этом отношении, – это экзистенциально открывающиеся, бездонно глубокие неизбежности, которые не сумеет устранить никакой рассудок, как и сами они суть только аллегории для непостижимого ни в какой категории рассудка неравенства.

Рассмотрение неравенства людей в явлении, в формах их жизни и их целях, в их сознании существования и в их фактическом мире, хотя и не может когда-либо передать экзистенцию, однако подчинено экзистенциальному интересу поиска себя самого. Что такое человек вообще – это я необходимо объясняю себе самому исходя из *своей* историчной ситуации. Я не исхожу ни объективно, из первобытного человека в диких народах, ни субъективно – из своих собственных, известных мне в знании или возможных, начал, или из повседневности своего существования, но исхожу из высоких мгновений жизни как подлинного присутствия в настоящем. Только экзистенциальный интерес открывает нам глаза для настоящего видения мнимо примитивного у дикарей, существования и мышления первобытных народов, ступеней развития человечества, только из экзистенциального интереса я могу видеть историческую духовность как усвоенное и преодоленное мною или как чуждое, и обретаю тонкое чувство для различения характерологических или социологических типов, и вижу свой собственный пройденный путь и собственную повседневность.

Но рассмотрение сразу же теряется, как только экзистенция перестает говорить со мною. Исследующие в мире рассмотрения могут быть лишь путем, но не могут сами, уже как рассмотрение, настичь где бы то ни было экзистенцию. Было бы недоразумением, теряющим самые корни философствования, если бы экзистенцию мы, опять-таки, стали рассматривать в ее историчном явлении и устанавливали бы формы экзистенции как типы, многообразие которых в их взаимной исторической смене мы способны мысленно окинуть взглядом. То, что меняется и сменяет друг друга для объективного рассмотрения, это психологические характеры, картины мира, манеры поведения, социологически и экономические состояния, всемирно исторические ситуации и т.д.; экзистенция же – всегда одна и та же в ином обличье. На пути рассмотрения исторического я, только превосходя и уничтожая это историческое, достигаю историчного сознания как подлинной достоверности бытия.

Я всегда есть и то и другое: возможность экзистенции и рассмотрение. Для моего рассмотрения открывается театр всемирной

истории, на сцене которого я вижу многообразие того, что было до сих пор возможно человеку, и доставшийся мне по наследству мир как один среди многих; как исторически уединенный (historisch Vereinzelter), я на сцене этого театра – один персонаж среди миллиардов. Но как возможная экзистенция я властен над всем этим рассмотрением, не входя в него однако в качестве объекта, и способен прийти сквозь и через него в соприкосновение с чужой экзистенцией.

Если, однако, это рассмотрение, вместо того чтобы остаться универсальной готовностью экзистенциального искания, превращается в нагромождение образов человека в его истории и в его возможностях, то оно уже не присутствует как самобытие в том, что оно видит. Это присутствие образованности (Dabeisein der Bildung), как зоркость к множественности, может в универсальности своего рассмотрения доходить до самой границы экзистенциального интереса и все же быть отделенным от него целой пропастью. Всемирная история, полагает Ранке, не есть случайное беспорядочное стремление (Durcheinanderstürmen) государств и народов. И содействие культуре также не составляет ее единственного содержания. Это – творческие, живые силы, нравственные энергии, которые мы замечаем в ней. Определить их невозможно; но можно созерцать, воспринимать их; можно произвести в себе сочувствие с их существованием. В жизни этих сил, их исчезновении, их оживлении, которое в таком случае заключает в себе все большую полноту, все более высокое значение, все более обширный объем, заключается тайна всемирной истории. Множественность наций и их литератур – это условие для того, чтобы история могла быть для нас привлекательной. Не то общество доставляет нам удовольствие и поощрение, где мы полностью владеем разговором, и не то, в котором все на одной ступени развития или в равной посредственности говорят всегда только одно и то же; мы чувствуем себя хорошо только там, где встречается в чем-то более высоком и общем многообразие самобытных натур, развитых каждая чисто в самой себе, – и даже – только там, где они в этот самый момент рождают это общее, живо соприкасаясь друг с другом и друг друга восполняя. И так же, если бы различные литературы слили воедино свои самобытные черты, результатом была бы только досадная скука. Соединение всех имеет основой самостоятельность каждой. Не иначе обстоит дело и с государствами, нациями. Из разделения и чистоты образования произойдет гармония.

Кажется, будто эти формулировки имеют в виду экзистенцию и, во всяком случае, не жертвуют ею ради некоторого всеобщего. *Мнимая близость* этих положений требует, однако, *радикального разделения* с целокупностью выражаемого в этих положениях смысла. Этот смысл панорамно-образно устремлен к богатству явлений. Многообразие, полнота, объем кажутся предельными мерилами ценности, скука становится отрицательным критерием, гармония целого – условием удовлетворения универсального созерцания. Еще чуждые друг другу самобытности он заставляет соприкасаться, но тут же и воспол-

нять друг друга до целого. Правда, самостоятельность он считает условием даже самого соединения; но это соединение представляется ему бесспорно возможным как одно-единственное объемлющее целое. Он едва не занимает позицию ни к чему не обязывающего принятия всего, что только не посредственность. При фактическом осуществлении этой позиции, особенно если ее будет занимать уже не сам Ранке – этот загадочный ум, единственный в своем роде по значению, – определяющую роль стали бы играть личные пристрастия, которые при всей широте образного видения необходимо должны остаться узкими, потому что в них выражается отнюдь не самобытное сознание судьбы, присущее экзистенции: ибо экзистенция стоит здесь не у края пропасти бытия, где прекращается всякая гармония, но в созвучии с неким бытием, которое, будучи высказано словами просветления экзистенции, самим этим созвучием упразднило бы этот смысл, если же мы удовольствовались этими словами, уничтожило бы возможность нашей собственной экзистенции. Величественная картина этого рассмотрения показывает нам, по контрасту, что оно, как сугубое рассмотрение, не может не утерять истока, лежащего в бытии экзистенции среди экзистенций.

3. Общее для всех и экзистенциальная общность. – Многое ищет единства, через которое, если бы это единство могло получить устойчивую наличность, перестало бы быть. Но для экзистенции в субъективности и объективности единое для всех бытие есть лишь путеводитель ее становления действительной; если его отвергнут, экзистенция останется лишь пустой возможностью. Однако если бы бытие для всех было общностью экзистенций, то оно получило бы действительность только как совершенство экзистенций в едином царстве духов. То, что было прежде, только указывало бы в эту сторону.

То, что становится общим как доступное пониманию и значимое для всех, следует отчетливо представить себе как задачу экзистенции в существовании, чтобы затем контрастно сопоставить его с тем, чем может быть общность самой экзистенции в ее истоке.

Общее есть, *во-первых*, существование, как предмет эмпирического изучения и убедительного знания. Это общность сознания вообще как возможность тождественным образом *знать* всеобщезначимое. Предметная и критическая преданность этому знанию становится в этом совместном осуществлении началом возможной экзистенциальной связи.

Общее есть, *во-вторых*, бытие, которое все тождественным образом *суть*; мышление этого бытия приводит нас к объективности человека вообще, которая, однако, не есть самобытие.

Ситуация, тождественно общая у человека с другим человеком, допускает объективное описание. Все люди имеют одни и те же витальные потребности; для их удовлетворения они в своей активности зависят друг от друга (общее заботы о существовании и возможного удовольствия); все должны умереть; все в своей житейской участи подвержены случайностям и т.д. Но общность си-

туации – это только общие черты рамки исторично различной во всем прочем фактичности. Ибо мнимо общие ситуации становятся ситуациями самобытия лишь в том способе, каким самобытие приступает к ним и исполняет их. Смерть никогда не бывает одинаковой. От почти совершенно безразличного до определяющего нашу жизнь, потому что постоянно присутствующего в нашем настоящем, конца она изменяет свой смысл и свою весомость в том, как человек переживает ее и как он ее высказывает. Если я хочу прояснить себе ту или иную коренную ситуацию человека с полным сознанием ее существенности, то обращаю внимание как раз не на то безвременно всеобщее в ней, что свойственно всем людям, но просветляю свое самобытие таким, как оно состоит в коммуникации с другими, вопрошая себя, как для него обстояло бы дело с этой ситуацией (Möchte ich diese oder eine andere Grundsituation des Menschen mit dem Bewußtsein ihrer Relevanz mir klären, so richte ich mich grade nicht auf ihr zeitlos Allgemeines, das allen Menschen eignet, sondern erhelle mein Selbstsein, wie es mit anderen in Kommunikation steht, fragend, wie es für sie[1] damit stünde).

Наконец, на вопрос о том, что, как общее делает возможным то, что люди *могут понимать* друг друга через все времена и пространства, следует, прежде всего, ограничить содержащуюся в вопросе предпосылку: это понимание отнюдь не дано фактически, его совершенство в принципе сомнительно, его путь всегда останется задачей. В пределах этих границ *логический* ответ на вопрос таков: это – сознание вообще, структура которого связывает между собою все, что существование может иметь как предметно направленное сознание, в возможности выходя даже за границы человека; *психологический* ответ: это – всегда остающийся одним и тем же набор свойств человека как характер этого рода существования; *идеалистический* ответ: это – единый дух, в качестве которого все мы есмы; *религиозный* ответ: это – Бог как единый Бог, которым и к которому все мы живем.

Ни одно из этих единств общего во временном существовании не совершенно. Каждое из них есть антиципация и там, где его утверждают как данную в настоящем наличность или как нечто достижимое. Совершенное знание; человек как целый человек в неос-

[1] По смыслу фразы sie немецкого оригинала может относиться здесь к экзистенциальному деятелю, экзистенции (die Existenz), но этого термина во фразе нет – или к их общности, то есть к коммуникации. Первое грамматически правомерно, но не соответствует фактическому тексту; второе соответствует тексту, но излишне оригинально философски, т.к. чересчур сближает Ясперсово «просветление экзистенции» с религиозной или не очень «философией диалога». Впредь до прояснения возможности этого крайне спорного толкования мы решаемся погрешить против грамматики во имя метафизики и переводим «его», т.е. относим это место к «самобытию», *которое* вступает в коммуникацию и которое просветляет *свое бытие*, приходя в этом просветлении *к себе*, а не только к *общности*. (*Примечание переводчика*). – *Прим. пер.*

лабевающей длительности существования; завершенная тотальность мирового духа, в котором все, будучи причастно ему как звено, обладает бытием в составе целого; божество догматики – ничто из этого не имеет окончательного существования. Но: бытие всеобщего для всех или единство, в котором как совершенной общести (vollendete Gemeinsamkeit) угасает бытие экзистенции, не существует иначе, как только в объективных относительностях. Бытие же экзистенции, в опоре на которое только и имеет для нас некоторую важность в существовании иное бытие, есть в качестве осуществляющейся безусловности *общность* (Gemeinschaft), которая *учреждается*, остается историчной и никогда не становится пребывающей. Однако как учрежденная эта общность *не универсальна*.

Как *дружба* она есть общность тех, кто действительно суть друг для друга они сами (die Gemeinschaft derer, die füreinander wirklich sie selbst sind), а отнюдь не общность всех, кто не суть и не могут быть друг для друга как экзистенции.

Как *община последователей* (Gefolgschaft) она есть обязательство самобытия перед ведущим самобытием, хотя и на условиях, но в верности и доверии. Община последователей отличается от простого повиновения, потому что она есть незаменимая общность, в которой повинующийся в то же время понимает, что он остается становящейся самостью в коммуникации, хотя как вновь приходящий в принимающей, но в возможности, во всякое мгновение, также и в дающей коммуникации. Последование совершается поэтому не в ограниченности жизненными интересами как чем-то объективно всеобщим, но в корне подлинного бытия обязывающихся друг другу экзистенций.

Эта общность существует как ставшая в неосознанной непрерывности *субстанциальная общность жизни* на основе содержания некоторой *идеи*. Пусть внутренне отношение экзистенции к экзистенции, как бытие индивида к индивиду, более изначально; но идея, хотя она и коренится в экзистенции, внешне все же предшествует. Идея есть неосознанная экзистенция некоторой общности, благодаря которой индивид есть самость, уже не будучи отдан в полную власть беспокойству самобытия. Историчные идеи – это силы, в которых находит себя экзистенция, становясь причастной им как объективностям превосходящей единичного индивида традиции и ориентирующимся в этих идеях задачам порядка человеческого существования.

Эта общность как *общность деятельности* есть осуществление, принимающее решения о существовании: самым зримо наглядным образом – в действиях государства.

Как *общность активности*, она есть осуществление задач, служащих в существовании приобретению знания, изобретений, технических формаций, произведений, необходимых в повседневной жизни продуктов труда.

Каждой из общностей нужна прозрачность мыслимого и целесообразного как ее *среда*; если это последнее отрывается от корня экзистенциальной общности, то разжижается до простой общности

и становится промыслом. Общность экзистенций есть только там, где сохраняется самобытие как всякий раз историчный способ *понимания друг друга в непонятном* (Gemeinschaft der Existenzen ist nur dort, wo das Selbstsein bleibt als die jeweils geschichtliche Weise des *Sichverstehens im Unverständlichen*). Для общности экзистенций границы всеобщего и прозрачного понимания – не граница, а начало этой общности. Однако ее действительность бывает тем решительнее, чем полнее и безграничнее исходят в ней сферу доступного пониманию и чем полнее ее во всякое мгновение удерживают как среду выражения.

Экзистенции, на всех точках зрения, признают друг друга как действительности, соприкасающиеся друг с другом в мире иного бытия. Подлинная истина остается безусловной, а не точкой зрения; экзистенциальной, а не всеобщей; истиной друг с другом (miteinander), а не изолированной; историчной, а не безвременно значимой; в пути, а не завершенной.

Итак, невозможно и абсурдно было бы желать обозревать и усваивать истину экзистенций в некотором целом их объективаций как единую истину. Существует, правда, единый мир философии и философских возможностей. Но знание этих возможностей не есть еще ориентирование в мире относительно философии, которая встречается в истории как сумма формаций мысли. Остается по-прежнему возможно объединить в одной голове и знать все объективные миросозерцания и формулы. Однако все это всегда есть только средство, а еще не сама истина. Я остаюсь этим историчным существом, которое *не может* при помощи знания *перескочить* через себя самого *в своем истоке*. Вступая в объективности бытия как всеобщие объективности, в объективности понятностей (Verstehbarkeiten) и техник мышления, я вновь нахожу в этих средах как содержание возможность своего самобытия. Трансцендировать себя самого я могу только к собственной своей основе, а это я могу сделать лишь вследствие того, что все более решительно прихожу к себе самому.

Просветление экзистенции – не онтология

Онтология либо постигала мысль о *мироздании* (All), из которого как из основы возникает многое в субъективности и объективности. Или же она изначально постигала *многое* в его единичности, этости, уникальности, как оно существует в субъективности и объективности.

От мироздания она не приходила к подлинно единичному, от единичного – не приходила к единому, которое есть все.

Как учение о мироздании она, если обращалась к объективности, становилась метафизическим реализмом; если же она обращалась к субъективности, то становилась, напротив, идеализмом, разлагающим всякое бытие в самосознании. Как учение о единичном она, если обращалась к объективности, становилась плюрализмом, если же обращалась к субъективности, то становилась

учением о монадах; в обоих случаях она приближалась к вопрошанию экзистенции.

Плюрализм и учение о монадах и сегодня стали бы видами философских мыслительных формаций, высказывающих экзистенцию, если бы только экзистенция могла существовать как объективированная субъективность. Поскольку же экзистенция не может быть ни как объект, ни как объективированный субъект, но остается истоком, который можно только просветлять, призывая, в объективности и субъективности, то замысел просветления экзистенции был бы окончательно сорван, если бы его развивали как онтологическое учение.

1. Плюрализм и учение о монадах. – Плюрализм утверждает, что не существует *одного* абсолюта, из которого бы для предметного познания все было постижимо в своем существовании и сущности. Вместо того есть много сущих, отчасти соприкасающихся друг с другом и тем самым, может быть, продвигающихся к некоторому единству; если поэтому единство и есть, то лишь как цель, но не как существование. Бытие многих – вот источник активной жизни и смысла; из сознания этого бытия рождается подлинный опыт как открытость для полноты.

Верно, что во всяком *предметном* учении о *мире* должна встречаться множественность. Соотносительно с тем или иным знанием и с известным аспектом ориентирования существует множественность вещей, категорий, сфер духа. Но единство есть и для этого предметного учения о множественном мировом бытии:

Существуют не только рассеянные *вещи*, не сходящиеся ни в какое единство, но в реальном познании непрерывно подтверждается предпосылка универсального взаимодействия в том виде, в каком она была развита в научном принципе: что не вступает во взаимодействие, то не существует. Хотя это взаимодействие и не есть единство; но оно означает, что нигде одно не бывает настолько отделено от другого, чтобы пребывать в абсолютной нетронутости и неприкосновенности. Ничто не существует абсолютно для себя, все состоит в реальном или возможном отношении ко всему.

Категории мыслятся в некоторой системе. Если даже они и не составляют для нашего знания окончательной системы, то существует все же идея их единства, в котором они порождают друг друга, в смысле взаимного логического обусловливания.

Сферы духа, поначалу находящиеся рядом друг с другом, соприкасаются в борьбе: они пересоздают себя в единства из изначального содержания каждой сферы, в котором уже не остаются борющимися между собою силами, но становятся некоторым целым, восполнившимся до взаимного согласия многого в себе.

Но все это вновь соединено в микрокосмосе человека: вещи, как его мир, категории, как структуры его ориентирования в мире, сферы духа, как соединенное в его существовании настоящее. Однако даже и тогда существует не одно целое, но все вновь находится в руках экзистенции, которая обнаруживает себя в явлении через это целое.

В *истинной, ибо изначальной плюральности* есть единственно лишь экзистенция. Экзистенция, находясь в коммуникации с экзистенцией, хотя и неспособна увидеть собственными глазами в рефлексивном рассмотрении мир экзистенций, осознает в себе темноту некоторой возможности, которая – как если бы речь шла здесь об объективной множественности – по недоразумению высказывается в таких положениях: должно существовать много экзистенций, которые никогда между собою не встречаются, и такие, которые соприкасаются в явлении, не вступая в коммуникацию, т.е. не постигая друг друга взаимно как экзистенцию.

Есть *монизм* как истинная *идея единства* в научном ориентировании в мире (даже если предельное единство и не обретается здесь, но вновь и вновь разрушается из-за непостоянства мира в себе) и как Единое в трансценденции, в метафизическом измышлении которой этот монизм получает свое исконное место. Но есть неотменимый плюрализм экзистенций, поскольку они абсолютно недоступны для нас идее целостно замыкающегося в себе царства духов. Воздвигающимся для нашего знания царством духов мы загородили бы тот единственный путь к этому царству, открытый для экзистенции: из темноты возможности, в ее необъективируемой широте, деянием свободы осуществлять в коммуникации то, что соединяет самобытие с самобытием (Mit dem sich unserem Wissen erbauenden Geisterreich würden wir den einzigen Weg verbauen, der der Existenz zu ihm offen steht: aus dem Dunkel der Möglichkeit in seiner unobjektivierbaren Weite durch Tun der Freiheit in Kommunikation zu verwirklichen, was Selbstsein mit Selbstsein verbindet).

Плюрализм экзистенций, будучи высказан как таковой, не есть *объективный* плюрализм; он не показывает поэтому упраздняющее его универсальное единство. Хотя явление экзистенции в характерах, идеях, мировых деятелях становится зримо в ориентировании в мире (хотя и не позволяет при этом объективно отличать экзистенцию от безъэкзистенциальности), и таким образом на взгляд извне также переходит к множественности и снова к духовному единству. Но это единство и эта множественность, к примеру, в высказанных словами содержаниях веры, в государственных образованиях и религиозных формах жизни, во-первых, никогда не являются сами истиной и истоком, а во-вторых, в ориентировании в мире сохраняется необходимое и осмысленное только для него стремление упорядочивать извне видимую множественность, с утратой экзистенциальных корней, в некий космос духа. Действительная экзистенция и объективно знаемое образование единства экзистенциального мира находятся поэтому в радикальном конфликте между собою.

Продуманный плюрализм *монад* у Лейбница помещает монады, в их изначальности, несмотря на их абсолютную самобытность, в предустановленную гармонию. Мир составлялся бы из бесчисленного множества единичных экзистенций, которые, хотя и не могут обмениваться между собою действиями и противодействиями,

разворачиваются и погибают, как отдельные миры, каждый из которых есть целое. В монадах бытие стало множественностью субъектов, мыслимых как объекты.

Учение о монадах, которое *завладело* бы философией экзистенции, сделало бы из нее учение о бытии множества экзистенций, смешало бы тем самым сознание вообще, которое может, мысля, занять точку зрения вне того, что оно мыслит, и экзистенцию, которая в принципе всегда у себя самой. В сознании вообще я могу только понимать другого, как экзистенция я вступаю в подлинную коммуникацию.

Если же мы примем учение о монадах как образное представление (Verbildlichung) философии экзистенции, то станет отчетливо видно как противоречие то, что вполне понятно в метафизической монадологии, – а именно то, что монады «не имеют окон»[1]. Для экзистенции недостаточно *было бы даже и того*, чтобы у монад были *окна*, для того чтобы можно было принять их в качестве аллегории бытия экзистенций – окна привели бы только к возможности понимания, – а здесь должна быть возможность более тесного соединения такого рода, чтобы мы не только видели друг друга, но чтобы живили друг друга, пробуждая, в бытии и содержании жизни.

Отдельная монада есть сознание и не-сознание вообще, *целый мир* в *особенности*, определяющейся *степенью ясности* этой монады. Монады – это умножение (Vervielfachung) мирового целого. Каждая из них есть все, пусть даже в самых различных степенях осознанности. Экзистенция не существует для себя, она не есть в себе все, но существует в своем бытии к другой экзистенции и в соотнесенности с трансценденцией.

Монада не есть экзистенция, не есть историчная определенность, не есть исчезающее явление экзистенции во времени, но есть метафизическое *единство*, *наличное* в течение *всего* времени. Она есть поэтому формация *гипотетической* метафизики, а не экзистенция и ее просветление. Ее помысленность (Gedachtwerden) не рождает *никакого призыва* к экзистенции.

2. Искушение в воле к знанию. – Хотя просветление экзистенции и пользуется объективностями и субъективностями, но оно не создает ориентирования об их бытии. Объективности и субъективности не подразумеваются в нем как предметные констатации, но словно бы выслушиваются, как факты ориентирования в мире. Здесь, вместо того чтобы проделывать еще раз то, что уже сделала наука, – при предпосылке знания науки призывают (evoziert) возможную экзистенцию. Углубление в так-бытие обстояний приводит просветление экзистенции не к более полному познанию, но дает ему слово, существенное для самобытия.

Если бы просветление экзистенции, посредством онтологических высказываний об экзистенции, вело к некой *новой объектив-*

[1] «Монады вовсе не имеют окон, через которые *что-либо могло бы* войти туда или оттуда выйти» (*Лейбниц Г.В.* Монадология // *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–414). – *Прим. пер.*

ности субъективного, то подобное окаменение призывающего мышления было бы по своему познавательному значению ничтожно и было бы орудием для *злоупотребления*:

Если, например, преходящую мысль просветления экзистенции я фиксирую, превращая ее в положение: существует столько же истин, сколько есть индивидов, – то положение это впоследствии ложным образом используется для подтверждения всякого спонтанного своего-существования в его произволе: всякое существование, апеллируя к значимости такого положения, может претендовать на то, чтобы находить в себе ценность только в силу одного своего существования. И тогда атомизм многих с грубой витальностью восстает против возможности самобытия, становящегося лишь в коммуникации. Смысл просветления экзистенции оказывается искаженным, обращаясь в свою противоположность.

Если, двигаясь в обратном направлении, я фиксирую, объективируя его, положение: существование экзистенций действительно в коммуникации и имеет свою истину в становлении их общности в единство, – то я могу мнить, будто обладаю в чем-то внешнем то, что возможно лишь экзистенциально; тем самым я догматически утверждаю необходимость некоторой общительности и братания с каждым, организующей работы любой ценой, выступаю за все более обширную государственность (Staatswesen), за единство orbis terrarum, за имперское начало (das Imperiale) во всякой его форме. Но внешнее единое и целое могут быть лишь средой для возможных экзистенций; они становятся погибелью для них, если из-за абсолютизации внешних единств утрачивается истинное единство в трансценденции.

То же самое злоупотребление совершается в широте человеческих речей как оправдание, обоснование, подведение опоры и гарантия. В повседневной жизни беспрестанно низводят безусловное на степень простого предмета, употребляя объективирующие слова об экзистенциальном. То и дело требуют чего-то и сожалеют об отсутствии, заверяют в чем-то и что-то подтверждают. Говорят о любви, громко причитают о пограничных ситуациях и своим явно утверждаемым безусловным, которое само так и не становится действительным, крушат в ничто всякую возможность и действительность. В этом и заключается неистина: то, что в точках кульминации, в артикулирующие моменты имеет смысл и вес как выражение и как призыв, то же самое как содержание ежедневных слов (täglicher Inhalt des Sagens) делается пустым. Против этого злоупотребления регулярно используемым выражением фактической безусловности бывает молчание. Холодность и твердость выражения, дельность и косвенность манеры могут с большей легкостью завязать подлинную коммуникацию, чем предвосхищающая и сводящая в обыденное аффективность речи в экзистенциально-философских оборотах. Опорой для повседневности служит достоверность возможного в решающее мгновение, и не та верность, которую знают как сказанную, но молчаливая верность.

Каждое положение просветления экзистенции, если его принимают не как призыв, но как *высказывание о бытии*, которым оно является лишь по своей непосредственной форме, служит искушением к этому злоупотреблению им. Если мы лишим положение призыва, заключающегося в требовании его воплощения, то с помощью знаков (signa) просветления экзистенции становятся возможны *применяющие* речи (ein *anwendendes* Reden), как если бы, скажем, нечто «было» так или же не так. Тот же самый смысл имело бы законченное учение, и даже одно лишь начало и начинание, онтологии экзистенции (Existenzontologie). Отсюда происходит специфическая софистика, сопровождающая всякую философию экзистенции. Там, где мы находимся, казалось бы, в наибольшей близости к экзистенциально подлинному, нас постигает самое глубокое падение.

Вера против веры

Веруя, я сталкиваюсь как истина, которая есмь я сам, с верой как другой истиной; лишь в этом столкновении становится моя истина и становлюсь я сам.

Возражение, гласящее, что в таком случае не существовало бы никакой истины; что в этом суждении ясно высказывается беспочвенный релятивизм; ибо противоречивая в себе истина с необходимостью должна быть *неистинной*, и в споре истин только одна из *них должна оказаться* истинной; – это возражение, *во-первых*, предполагает, будто единственная истина есть истина убедительная, объективно наличная (а тем самым оно говорит не о том, о чем здесь идет речь); *во-вторых*, оно упраздняет экзистенцию в пользу мнимо наличествующей абсолютной объективности, которую следует якобы лишь постичь и последовать ей; *в-третьих*, оно сводит всякую коммуникацию к совместному пониманию объективно значимого, а все остальное, может быть, – к произвольным эротическивитальным чувствам симпатии и антипатии, а значит, упраздняет подлинную коммуникацию (совершающуюся в борющейся любви).

Только тот, кто сознает свое *верующее* экзистирование, отличая себя от убедительного и объективного знания (которое он ищет и *которое* имеет, но которое он не есть) и отделяя себя от другой веры, – пребывает в безусловности истока и в истинной опасности. Только он обретает уважение к экзистенции как таковой в другом, отличая ее от простого существования и от себя самого. Только вера может постичь веру (Der Glaube nur kann Glauben begreifen). Постичь ее, не значит здесь – усвоить ее себе, или понять ее только в ее содержании, но значит – на границе понимания пережить недоступное пониманию как сродное себе, но как чуждое себе в другой изначальности веры (an der Grenze des Verstehens das Unverstehbare als sich verwandt, aber als sich fremd in der anderen Ursprünglichkeit des Glaubens zu erfahren).

Истина как самобытие *противостоит* в незамыкающемся в целость мире другой истине. Пред *трансценденцией* она есть ги-

бель во времени. Истины – это *способы гибели* в качестве мирового существования в его временном явлении.

Борьба, действительная в мире как пассивное сбывание и активное действие ради существования, какого бы то ни было рода, становится средой экзистенциальной борьбы, только если появляется та объективно непостижимая *раздвоенность* (Zwiespältigkeit), что всякая экзистенция *привязана к эмпирическому явлению*, в котором она осуществляет себя и за существование которого она, как и всякое существование, должна бороться – и что она в то же время есть нечто *большее*, нежели эмпирическое явление, а потому *способна* не только *рискнуть* им, но и *отречься* от него. Хотя сама она и бьется за свое существование, однако не любой ценой.

1. Борьба за восхождение веры. – Возможная экзистенция как существование ведет борьбу *с самой собою*: *против зла* как неодолимого и, однако, лишенного экзистенции, сопротивления своеволия в слепом упрямстве сугубого существования, как обращением предельного условия моей деятельности ради испытания себя перед своею трансценденцией – в одну лишь обусловленность моей деятельности выгодой для моего существования; *против* всех видов *отпадения* в ничтожество от уклонения и несопротивления; *против* собственного *неверия* в лишенном трансценденции наслаждении жизнью или в отчаянии от жизни. Возможная экзистенция осуществляется только в этой борьбе, начинающейся вновь после каждой победы, возобновляемой снова, в затрудненных условиях, после каждого поражения. Победа может, в покое уверенной безопасности, стать для нас пагубной, поражение же, на самом краю пропасти, – вести к самому решительному *восхождению*.

Борьба с самим собой, при неизменности содержания, становится в другой форме *борьбой с внешним противником* (Kampf nach außen). Как таковая она есть борьба возможной экзистенции против засилья несамобытия как ничтожества сугубого существования, заявляющего претензии как таковое и с течением времени, подобно неизменно поднимающемуся к поверхности илу, обнаруживает свое ничтожество самой своей устойчивостью, отнюдь не составляющей победы. С этой стороны, это – борьба, движимая ненавистью ничтожного к сущему. Ничтожество старается доказать себя, и – обманываясь и, однако, не получая удовлетворения – находит это подтверждение своих прав в уничтожении явления экзистенции в существовании. Его воля к ничто – как к тому ничтожеству, которое есть оно само – скрывает себя от себя самой. Она обманывает всякое подлинное бытие и оказывается обманутой сама, оттого что достижение собственной устойчивости во времени кажется ей бытием.

2. Вопрос о единой вере. – В лишенном экзистенции мировом существовании все решает воля к нивелировке как ничтожество бессамостности (Nichtigkeit der Selbstlosigkeit) и витальная, характерологическая данность единичного существования. Каждый хочет от другого, чтобы он был подобен ему. Только для экзистенции тре-

бует разрешения вопрос: могу ли я, поскольку я полагаю, что пребываю в истине, желать, чтобы каждый другой был таким же, как я (kann ich, sofern ich in der Wahrheit zu stehen glaube, wollen, jeder andere solle so sein wie ich)? Вправе ли я считать *свою* веру, которая есть для меня единственно истинная вера, *единой* верой *вообще* и желать привести к этой вере всех других?

Отрицательный ответ следует из самой ситуации экзистенции в существовании. Экзистенция, чтобы быть *действительной*, должна быть *историчной*. Только туда, где экзистенциальная *пустота*, может *без сопротивления* втекать всякое содержание, но тогда оно может стать здесь только воображаемым тотальным знанием и пониманием, но не бытием. Именно потому что я есмь я сам, я не могу воспринимать другое истинно сущее, *которое, если бы сделалось действительным во мне*, разрушило бы меня самого. Я хотел бы воспринять его – ибо я хотел бы быть истинным также и в том смысле, чтобы пребывать во всяком бытии, – но я должен быть доволен тем, что *оно* – это другой. *Я люблю то, что есть, и* люблю его даже и тогда, когда не могу быть им сам. Я отказываюсь от равенства уровней, замечаю безусловно превосходящее меня, как и слабейшее, отказываюсь от оценки и борьбы, и все же пребываю в любящей коммуникации, успокоенный тем, что есть другое, чье бытие, даже если оно с необходимостью отталкивает меня от себя, лишь тем более решительно приводит меня ко мне самому.

Существует, однако, психологически-социологическое *правило:* большинство миросозерцаний и содержаний религиозной веры имеют *тенденцию* считать себя *единственными всеобщезначимыми* содержаниями. Они занимаются пропагандой, чтобы принести спасение, как они его понимают, всем людям. Они заключают в себе зачаток нетерпимости, которая заставляет их на всех ступенях фактически доступной им власти пользоваться всеми возможными насильственными средствами для того, чтобы навязывать себя другим. Постольку они, по устремлению своей воли, суть миросозерцания для всех, кафолические истины. Только для философии свободы и соответствующих ей форм религиозной веры действителен вопрос, чего допустимо и возможно осмысленно желать как вынуждаемого силой, а чего нет (was sinnvoll als erzwingbar gewollt werden darf und kann, und was nicht).

Поэтому ответ на поставленные вопросы таков: я хочу, чтобы каждый другой был таким, каким *стараюсь* стать я: самим собою в *своей* истине. Экзистенциально имеет силу требование: следуй не мне, а следуй самому себе! Самобытие пробуждает самобытие, но не навязывается ему (ich will, daß jeder andere sei, wie ich zu werden mich *bemühe*: in *seiner* Wahrheit er selbst zu sein. Existentiell ist die Forderung: Folge nicht mir nach, sondern folge dir selbst! Selbstsein erweckt Selbstsein, aber zwingt sich ihm nicht auf).

Возникает, однако, вопрос: можно ли вменять другому самобытие, если он к нему не способен; не является ли в таком случае ис-

тиной именно навязанная вера, потому что люди, не имеющие самости, могут жить только в этой вере? Спрашивается, далее, не означает ли требование самобытия самой бесчеловечной насильственности, закрадывающейся в душу без внешнего насилия; не есть ли вообще самобытие и призыв к экзистенции некая фантастическая иллюзия?

Однако подобное вопрошание движется на уровне психологического рассмотрения действительности существования, на котором самобытие и свобода заведомо не встречаются. Этот позитивизм неубедителен; ибо надлежит, вопреки ему, до тех пор настаивать на необходимости самобытия, пока другой еще желает оставаться в принимаемой им всерьез коммуникации. Что такое человек, который уже не желает быть самостью, – этот вопрос лежит на том уровне, где заканчивается всякая философия, но также и религия, и остается только как чисто позитивистский, политико-социологический вопрос: как возможно добиться порядка в обществе и не целесообразно ли будет, может быть, воспользоваться для этого некоторым суеверием?

Вместо того чтобы принадлежать к единой вере всех, в объективной оформленности которой сказывается воля к власти некоторого единого, человек в решающие мгновения отбрасывается из всех объективных форм всецело к самому себе. Поэтому борьба – уже не за существование, но за открытость, – *сохраняется* даже и в солидарности коммуникативной веры. В любви я как самость соединяюсь с другим как самостью. Но, при всем тождестве в силу соотнесенности с подлинным бытием, остается в то же время неустранимая разделенность: каждый живет на *собственную* ответственность, без зависимости от другого, но в удостоверении и в отголоске другого. *Возможность* ситуации веры против веры еще остается даже и в *самой тесной* связанности (In der Liebe verbinde ich als ich selbst mich mit dem Anderen als ihm selbst. Aber in aller Identität durch die Bezogenheit zum eigentlichen Sein bleibt zugleich die dauernde Getrenntheit: jeder lebt auf *eigene* Verantwortung, ohnr Abhängigkeit, aber in der Vergewisserung und im Widerhall des Anderen. Die *Möglichkeit* von Glaube gegen Glaube bleibt noch in der *engsten* Verbundenheit).

3. Борьба веры против веры. – Если бы действительна была только борьба бытия с небытием, истины с неистиной, добра со злом, то через все существование проходило бы одно всеобъемлющее движение. Но из *множественности* экзистенции происходило как иной пафос то, что экзистенция борется не с безэкзистенциальностью, но с другой экзистенцией. Лишенное экзистенции есть лишь противное и ничтожное, чужая же экзистенция имеет свою собственную глубину; *борьба экзистенции с другой экзистенцией*, как борьба между верой и верой, не подпадает ни под одну из альтернатив истины и лжи, добра и зла, веры и безверия (Glaubenslosigkeit). У этой борьбы в самом истоке иной характер –

непостижимой в своем последнем смысле борьбы против признаваемого в душе равноценным себе, другого нашей возможной коммуникации. Хотя ситуация в существовании *делает необходимым* известное решение спора, борющиеся знают здесь, что в трансценденции они оба составляют единое целое.

В этой борьбе *ненависть* самобытия к чужому самобытию как к так-бытию другого сочетается с *любовью* к бытию, которое есть все же самобытие. Конечной целью остается в ней, – хотя она не обязательно должна быть осознана рационально, и хотя ее невозможно желать целенаправленно, – пройдя через этот разрыв коммуникации, *найти* все-таки подлинную *коммуникацию*. Борьба существует здесь как некоторая артикуляция в процессе становящегося самораскрытия (Sichoffenbarwerden) и потому означает восхождение, отсутствующее в простой борьбе за существование, которой *известна лишь действительность воли к жизни*. В борьбе есть солидарность, которая может вдруг пробиться на поверхность и положить конец этой борьбе.

Поскольку, следовательно, есть множественность экзистенции, и поскольку в ее существовании не может прекратиться борьба, то экзистенция хотя и ищет коммуникации с другой экзистенцией, однако эта коммуникация не удается как общность всех, но лишь как действительная историчная общность существующих вместе (Zueinandergehörender), с сознанием обязательности вступающих в свою экзистенциальную солидарность, которые, взаимно выбрав друг друга, фактически сразу же оказываются в борьбе против других, исключенных при этом выборе людей. Всякая *подлинная* коммуникация свойственна *немногим*. Общность бывает тем больше, чем определеннее она лишена коммуникации. Не будучи уже более общностью веры, она есть обезличивающаяся гарантия совокупного существования. Кажется, будто в мире имеет силу предельная альтернатива индивидуалистического уединения и собирательного целого. Но это – альтернатива самого существования как такового. Экзистенциальным был бы выбор между возможностью соотнесенной с трансценденцией экзистенции и лишенным экзистенции совершенством мира. Возможность экзистенции включает в себя еще в существовании борьбу веры против веры; но совершенство мира осуществляет, пусть даже утопический, компромисс всех безусловностей, сходящихся в лишенный трансценденции порядок некоторого целого для всех.

В борьбе веры против веры *нетерпимость*, *терпимость*, *безразличие* – это позиции, которые не только показывают, как возможная экзистенция относится к другой возможной экзистенции, но раскрывают перед нами сущность самой так относящейся к другому веры. Из неистинной объективации возникает *нетерпимость* с утратой экзистенции. Те, кто не существуют как самость, хотят навязать другим свою объективность, пусть даже этой объективностью будет всего лишь такая ничтожность, как цвет их знамени. – *Терпи-*

мость возникает из готовности к признанию в борющейся коммуникации; она допускает существование того, против чего она борется, подразумевая такой смысл, чтобы в конце концов отменить борьбу. – *Безразличие* указывает на отсутствие соприкосновения (Berührungslosigkeit): другой, не признанный даже как возможная экзистенция, выпадает из границ экзистенциального интереса, потому ли, что я заинтересован в нем только витально, а уже не верой, или же в силу узости моей собственной экзистенции, которая делает недоступным для другого.

Нетерпимость есть прежде всего спутница злоупотребления объективностью в искушении воли к знанию. Чтобы утвердиться в этом злоупотреблении, я делаюсь *рационалистически нетерпимым*. Тогда рациональная аргументация, существо которой есть обдуманность и ясность, становится раздраженной и возбужденной; мною движет психологически понятное властолюбие и честолюбие, эти иррациональные мотивы бегства к вводящим меня самого в заблуждение эрзац-формам экзистенции.

Это – слабость моей собственной веры, которая хотела бы справиться с собою силой принуждения: если другой не верит в то же самое объективное, то я предполагаю, что он может считать меня верующим хуже, верующим неистинно. Ибо при моем смешении экзистенциальной и объективно всеобщезначимой истины я не могу видеть иной истины, кроме единой, которая должна насильственно исключать всякую другую как неистину.

Нечто иное есть подлинное возмущение, как гнев, обращенный на низкое, на лишенное экзистенции и обманчивое, поскольку оно не просто существует, но заявляет претензию, значит, господствует, насилует. Здесь вера противостоит безверию.

В то время как нетерпимость отрекается от собственной экзистенции ради всеобщности и объективности, истинная терпимость действительна лишь во внутреннем признании другого, без навязывания ему чего-то. Из силы веры рождается открытость коммуникации, готовность и воля к тому, чтобы допустить сомнение в самом себе, чтобы проверить себя самого в своей вере, прийти к себе на вольном воздухе, в котором допускается в своем праве всякая положительная вера, даже и в борьбе против нее. Здесь не стремятся ни к синтезу всякой веры в одной единой вере как к возможной цели (ложный путь идеализма, который без трансценденции постигает тотальность духа как идею), и не делают одну веру верой всех экзистенций и всех времен. В этом временно-историчном мире предельная действительность есть самоосуществление той или иной экзистенции в опасном процессе, не знающем своей цели и конца ни в каком знании. Из этого процесса исходит скачок к трансценденции, но исходит не поддающимся фиксации и не допускающим подражания способом, как будто бы речь могла идти здесь о некоторой технике. Этот скачок – тайна каждой экзистенции, остающаяся тайной для нее самой. Терпимость знает мерки, не знает только

окончательных мерил, и она как положительный акт признания сама находится в движении, ошибаясь и угадывая, ее всегда еще только предстоит обрести. Как позиция терпимость есть готовность к подобной положительности, но никогда не безразличие.

Безразличие есть позволение без всякого интереса. Если толерантность есть всякий раз личное признание, то индифферентность в общественном порядке, в котором никого не позволяется преследовать или ущемлять за его веру, есть неизбежное растворение толерантности. Индифферентность дает другим существовать беспрепятственно, пока они не совершают каких-нибудь витально ущемляющих или возбуждающих негодование действий; у безопасно господствующих безразличие, именующее себя толерантностью, становится умонастроением исконной бесчеловечности, что каждому позволительно быть дураком на свой лад, или, в более любезной форме: что каждый должен достичь блаженства на свой фасон. Безразличие не имеет веры, лишено коммуникации и готовности к ней. Ввиду ограниченности сил и сферы действия каждой экзистенции оно как социологическая позиция неизбежно. Но решающее отличие его от подлинной толерантности состоит в том, что эта последняя даже там, где доходит до границы безразличия, остается все-таки в принципе готовой по возможности слушать другого и соприкасаться с ним.

4. Бытие экзистенции среди экзистенций как граница. – Множественность истин остается для экзистенции основополагающим фактумом; попытка объективно высказать этот факт терпит неудачу. Нетрудно сказать, что единое трансцендентное показывает себя нам во множестве аспектов. Ибо мы как экзистирующие никогда не можем уловить его как нечто в принципе постижимое, представляя всякое бытие, как возникшее из него, становящимся в некоторое целое. В объяснении аспектов множественности мы не смогли бы уловить единое. Но так же точно и экзистенции не составляют множества аспектов единого бытия; ибо они суть всегда лишь они сами, а не образ для других; они не становятся аспектами, но это для них существуют аспекты. Нет никакого иного решения, кроме только одного – трансценденции для экзистенции: неисследимое, абсолютно другое открывается только здесь, только для нее и только, если она не забывает того, что существует в мире. Не сами по себе пограничные ситуации, но только эта множественность истины в бытии от экзистенции к экзистенции повергает в полной мере в то *головокружение* у края пропасти, которое должно было бы оторвать нас от всякой почвы и от которого освобождает нас трансценденция, или от которого существование спасается в ограничивающие самообманы, за которые, своенравно и боязливо, оно и держится.

Содержание

ГЛАВА ПЕРВАЯ. Экзистенция 3
Мировое существование и экзистенция 3
Неудовлетворенность возможной экзистенции в мировом существовании 7
Методы просветления экзистенции 11
Многозначность явления экзистенции и возможность ложного понимания просветляющих экзистенцию высказываний 23

ПЕРВАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. Я сам в коммуникации и историчности 28
ГЛАВА ВТОРАЯ. *Я сам* 28
Я на границе мыслимого 30
Саморефлексия 39
Антиномии самобытия 49
ГЛАВА ТРЕТЬЯ. *Коммуникация* 54
Коммуникация как исток 54
Просветление экзистенциальной коммуникации 64
Недостаток в коммуникации 77
Обрыв коммуникации 85
Комммуникативные ситуации 95
Значение возможности экзистенциальной коммуникации для философствования 108
ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. *Историчность* 120
Исток историчности 120
Историчность как явление экзистенции 124
Отграничение смысла историчности от объективирующих формул . . 132
Осуществления 137
Уклонения (Abgleitungen) 144

ВТОРАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. Самобытие как свобода 150
ГЛАВА ПЯТАЯ. *Воля* 150
Психология воли и ее граница 151
Вопрос о свободе воли 165
Злая воля 173
ГЛАВА ШЕСТАЯ. *Свобода* 177
Просветление экзистенциальной свободы 179
Существование и бытие-свободным 189
Свобода и необходимость 194
Свобода и трансценденция 198

ТРЕТЬТЬЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. Экзистенция как безусловность в ситуации, сознании и поступке 203
ГЛАВА СЕДЬМАЯ. *Пограничные ситуации* 203
I. Пограничная ситуация историчной определенности экзистенции 212
II. Отдельные пограничные ситуации 223
Смерть 223
Страдание 233
Борьба 236
Вина 250
III. Пограничная ситуация сомнительности всякого существования и историчности действительного вообще 253

ГЛАВА ВОСЬМАЯ. *Абсолютное сознание* ... 259
Движение в истоке ... 265
Исполненное абсолютное сознание ... 281
Охранение абсолютного сознания в существовании ... 289
ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. *Безусловные действия* ... 297
I. Безусловные действия, превосходящие существование ... 306
Самоубийство ... 306
Религиозная деятельность ... 320
II. Безусловная деятельность в существовании ... 327
Внутренняя деятельность ... 329
Деятельность в мире ... 335

ЧЕТВЕРТАЯ ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ. Экзистенция в субъективности и объективности ... 342
ГЛАВА ДЕСЯТАЯ. *Полярность субъективности и объективности* ... 342
Подразделение в раздвоении на субъект и объект ... 345
Экзистенция как движение разложения субъективности в объективность и объективности в субъективность ... 350
Незавершимость существования экзистенции ... 354
ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ. *Формы объективности* ... 356
Требование долженствования ... 361
Требование действительности существования в государстве и обществе ... 369
***А.* Экзистенциальная существенность государства и общества** ... 370
***Б.* Напряжение между индивидом и объективностью общества** ... 389
Требование возможности знания о человеке в его истории и личном величии ... 400
***А.* Исток исторического и форма его значимости** ... 400
***Б.* Значимость историографии** ... 404
***В.* Значимость образов человеческого величия** ... 410
ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ. *Экзистенция среди экзистенций* ... 420
Истина в бытии-друг-к-другу ... 421
Бытие как экзистенция и бытие для всех ... 426
Просветление экзистенции – не онтология ... 434
Вера против веры ... 439

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
iph.ras.ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЯСПЕРС Карл

ФИЛОСОФИЯ

Книга вторая

ПРОСВЕТЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИИ

Перевод с нем. А.К. Судакова

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Колупаева Л. П.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 05.12.2011.
Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 28,0. Уч.-изд. л. 31,4. Тираж 800 экз. Заказ 3426.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111627, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: iph.ras.ru/kanon или http://journal.iph.ras.ru/verlag.html

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск.

Основополагающий труд немецкого философа Карла Ясперса «Философия» (1932) впервые публикуется на русском языке.

Вторая книга «Философии», высоко оцененная Н. А. Бердяевым, посвящена центральным проблемам учения о человеке. Определяя человека как «возможную экзистенцию в существовании», и выясняя экзистенциальный смысл человеческого Я, философ не оставляет в стороне традиционных проблем: мы находим здесь обсуждение декартова «я есмь» и различных решений вопроса о свободе воли. Экзистенциальный субъект раскрывается в коммуникации с другими: Ясперс выясняет критерии экзистенциальной коммуникации и причины ее обрыва и ненаступления. Экзистенциальный субъект историчен, действует в неповторимой ситуации своего мира: в центре рассмотрения, поэтому – тема «пограничной ситуации», где самость раскрывается как безусловность и приходит к самой себе: болезнь, смерть, вина, борьба. Анализируются «безусловные действия» личности в подобных ситуациях; в том числе вопрос о самоубийстве. Экзистенция действует в полярности объективности и субъективности; поэтому философ разбирает смысл их единства и то, что происходит, если экзистенция предает себя ради объекта или ради субъективного произвола. Отдельное внимание уделено экзистенциальному смыслу истории и общественности как обликов объективности.

издательство
КАНОН-ПЛЮС

ISBN 978-5-88373-290-3