

Обзор книги:
Майке Зигфрид. Отход от субъекта.
О концепциях языка Хайдеггера и Бубера
(Siegfried Meike, *Abkehr vom Subjekt.*
Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber
Freiburg i. Br./München: Karl Alber Verlag, 2010. 544 s.)¹

Алла Вайсбанд²

1. Ключевые интенции, структура, методология

Согласно сохранившимся сведениям, Мартин Бубер и Мартин Хайдеггер встречались друг с другом дважды: в 1957 и 1958 годах оба участвовали в рабочих встречах по подготовке большой конференции, связанной с проблемами языка. Конференция была проведена в январе 1959 в Мюнхене и Берлине, однако Бубер не смог принять в ней участие в связи с тем, что несколькими месяцами раньше скончалась его жена, Пуала Бубер-Винклер.

В книге Майке Зигфрид изложение этих весьма примечательных фактов из истории личных взаимоотношений между философами (с. 23) послужило своеобразным эпиграфом к истории взаимоотношений интеллектуальных: Бубер с интересом следил за развитием хайдеггеровской философии и многократно формулировал своё отношение к ней, однако в его текстах невозможно обнаружить следов интенсивного и дифференцированного её изучения. Хайдеггер же (в принципе знакомый с современной ему диалогической мыслью) вообще не проявлял интереса к концепции диалогики, равно как и к возможным параллелям между диалогической мыслью и его собственной философией (с. 24–25). – Обозначив скудные обстоятельства этой несложившейся истории (для изложения хватило нескольких страниц) с помощью буберовского неологизма «*Vergegnung*»³, автор в своей книге попыталась противопоставить этому действительному «разминовению» двух философов друг с другом попытку их «инсценированной встречи» (*Begegnung*).

¹ Книга представляет собой незначительно переработанную версию диссертации, которую Майке Зигфрид защитила в Рурском университете г. Бохума в 2010 году.

² Алла Вайсбанд – закончила Киевскую музыкальную Академию (история музыки) и Рурский университет г. Бохума (философия, история искусства); докторантка Института истории искусства Рурского университета (Федеративная Республика Германия).

³ Слово '*Vergegnung*' образовано от существительного '*Begegnung*' (встреча), однако приставка '*ver-*' изменяет его смысл на противоположный.

Обоснованием и отправной точкой для этой попытки послужили лежащие на поверхности параллели между мыслью Хайдеггера и Бубера, к каковым автор уже во вступлении к книге отнесла: отход от субъект-центристской философии сознания Нового времени; дистанцирование от типичного для этой философии описания отношения человека к миру с помощью традиционной субъект-объектной схемы; интерес к человеку «в целом» и к каждому конкретному человеческому *Я*; наконец, трактовку изолированного «Я» в качестве «субъекта в плохом смысле» (Хайдеггер)⁴. (Помимо этого, она указала на то, что у мыслителей оказались общие значимые для каждого из них предшественники: Дильтей, Киркегор и Ницше (с. 19–20).) Соответственно ход дальнейших рассуждений Майке Зигфрид нацеливался на выявление иных, менее очевидных, точек соприкосновения, но также и точек расхождения между философскими проектами Бубера и Хайдеггера, которые автор – важное уточнение! – обозначила как два возможных пути «дистанцирования от нововременной концепции “прославленного (*verherrlicht*) субъекта”», не означавших тем не менее его «радикальной деструкции» (с. 20).⁵

Начало мыслительной традиции, в рамках которой Майке Зигфрид позиционировала свой труд, было положено уже в конце 1920-х, когда сами философы, впоследствии причисленные к диалогическому движению, сформулировали противоположные точки зрения на вопрос о соотношении диалогизма и мысли Хайдеггера. Так, Эберхард Гризебах в книге *Современность. Критическая этика* (1928) дал негативную оценку *Бытию и времени*. Напротив, Франц Розенцвейг в статье *Перепутанные⁶ фронты* эксплицитно причислил хайдеггеровскую экзистенциальную онтологию к «новой мысли»⁷ (с. 19). Тем самым уже в конце 1920-х наметилась коллизия, развёртывание которой можно проследить на протяжении всей истории сравнительного осмысления философии Бубера и Хайдеггера: с одной стороны, целый ряд авторов назы-

⁴ Цитата из *Введения в философию* (GA 27, 122)/

⁵ Важным это уточнение представляется потому, что заголовок книги, равно как и упоминаемый в качестве указания на общность концепций двух мыслителей оборот «преодоление традиционной нововременной концепции субъекта», легко могут привести к превратному выводу, будто Зигфрид рассматривает конститутивное для философии Бубера и Хайдеггера критическое размежевание с субъект-центристской философией Нового времени в более поздней перспективе «смерти субъекта».

⁶ *Vertauschte*.

⁷ Здесь автор упомянула также точку зрения Карла Лёвита, автора книги *Индивид в роли сочеловека*, в которой Бубер видел основной «вклад феноменологии» в развитие тематики «Я-Ты». Лёвит противопоставил хайдеггеровский анализ экзистенции диалогическому подходу Фердинанда Эбнера и Фридриха Гогартена, полагая, что работы последнего – по меньшей мере, в отношении анализа человеческого бытия друг с другом – демонстрируют потенциал, значительно превосходящий таковой мысли Хайдеггера.

вали обоих философов своими предшественниками, то есть «видели в них представителей одного и того же направления мысли», с другой – «концепцию Хайдеггера часто критиковали именно с позиций “философии диалога”» (с. 19).

Своеобразие места, которое *Отход от субъекта* занимает в истории этой традиции, автор определила с помощью сравнения своей книги с трудом Михаэля Тойннисена *Другой* (1965), то есть классической попыткой сопоставления диалогической философии и трансцендентализма Гуссерля, Хайдеггера и Сартра, имеющей «центральное значения также и для сравнения философии Хайдеггера и Бубера» (с. 20–21). В соответствии с ключевой проблемой своего труда – проблемой социальной онтологии – Тойннисен (как и ряд иных исследователей)⁸ избрал в качестве центрального аспекта этого сопоставления предложенную трансцендентализмом и диалогизмом трактовку проблемы взаимоотношений между людьми. Зигфрид, напротив, сосредоточила своё внимание на *концепциях языка* Бубера и Хайдеггера, обосновав свой выбор указанием на ряд моментов, объединяющих эти концепции, а вместе с ними и философские проекты Бубера и Хайдеггера в целом. Оба мыслителя недвусмысленно рефлексировали о феномене философского языка; оба трактовали разговор как существенный способ бытия с другим; как у Бубера, так и у Хайдеггера мы находим концепцию «разговора», выходящую за рамки конкретного человеческого бытия; наконец, оба мыслителя целенаправленно дистанцировались от аналогичного поворота к языку, совершённого аналитической философией (с. 22). При этом сопоставление буберовской и хайдеггеровской концепций языка (с. 172–267) предстало в книге не самоцелью, но горизонтом многопланового исследования, включившего также ряд иных взаимосвязанных аспектов: сформулированные двумя мыслителями представления о «задачах философии и проблемах их осуществления в языке философствующего» (с. 33–81), трактовки «соотношения ‘я’ и ‘мир’» (с. 82–171), толкование «феноменов правды и правдоподобия» (с. 268–294), представление об изначальной ответственности человека (с. 295–358) и, наконец, разработанные или, по меньшей мере, имплицитные мыслителями концепции времени (с. 359–394).⁹

⁸ Здесь автор указала на следующие труды: Cullberg J. *Das Du und die Wirklichkeit, zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie*, Uppsala, 1933; Schrey H.-H. *Dialogisches Denken*, 3. Aufl. Darmstadt 1991; Fassbind B. *Poetik des Dialogs. Voraussetzungen dialogischer Poesie bei Paul Celan und Konzepte von Intersubjektivität bei Martin Buber, Martin Heidegger und Emmanuel Levinas*, München, 1995; Yoon S. *Zur Struktur der Mitmenschlichkeit mit Blick auf Husserl, Heidegger und Buber*, Regensburg, 1996; Gordon H. *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou (Contributions in Philosophy)*, Westport, 2001.

⁹ Помимо того, в книгу включён ряд экскурсов, освещающих определённые аспекты мысли Фердинанда Эбнера, Эдмунда Гуссерля, Иозефа Тишнера, Франца Розенцвайга и Эммануэля Левинаса.

Помимо того, автор – и здесь обнаруживается ещё один момент, характеризующий своеобразие её труда, – дифференцировала своё исследование в соответствии с различными фазами хайдеггеровской мысли. Так, первую часть книги она посвятила сопоставлению мысли Бубера и хайдеггеровской философии 1920-х годов, чтобы показать на примере выше обозначенных аспектов, что представитель «почти забытого философского направления» в своём критическом размежевании с субъект-центристской философией Нового времени оказался более последовательным, чем «один из самых значимых философов XX века». Напротив, во второй, значительно меньшей по объёму, части книги она обратилась к анализу трансформаций, которые претерпела философия Хайдеггера в 1930–60-е годы¹⁰, чтобы в заключительном, обобщающем весь труд, разделе, названном ею «Хайдеггеровская бытийственно-историческая мысль и диалогика Бубера – завязывание действительной “встречи”?», задаться вопросом, не являлся ли поворот (*'Kehre'*), осуществлённый Хайдеггером в эти годы (и прежде всего его обращение к языку как «дому бытия»), приближением к диалогической концепции в смысле Бубера.¹¹

Как видим, глубина и последовательность конститутивного для каждого из философов преодоления субъект-центристской философии Нового времени превратились в книге Зигфрид в своего рода критерий и масштаб для оценки вклада, который оба мыслителя внесли в философию. (Остаётся сожалеть, что автор никак не обосновала необходимость этого преодоления, ограничившись указанием на то, конечно очень важное, обстоятельство, что оно было целью обоих мыслителей.) Тем самым *Отход от субъекта* явился существенным дополнением (если не сказать – существенным коррективом) к труду Тойниссена, который, представив диалогизм как оппозицию трансцендентализму (а соответственно, как ответ на «теоретические трудности, с которыми столкнулась гуссерлевская феноменология при разработке понятия «Другого»¹²), постулировал безусловное методологическое превосходство последнего.

¹⁰ Во второй части книги автор исследовала дистанцирование от традиционного понимания языка в текстах Хайдеггера, написанных между 1924 и 1929 годами (с. 395–404); его деятельность в качестве ректора Фрайбургского университета (1933–1934) (с. 405–421); его обращение к литературе и искусству, и прежде всего – к поэзии Гёльдерлина (с. 422–443); его концепцию «собственного философствования» и говорения как окончательного преодоления метафизики (с. 444–456); его определения языка в текстах 1950-х (с. 457–470); наконец, она сопоставила мысль Хайдеггера после «поворота» с фундаментальной онтологией (с. 471–488), остановившись также на вопросе наиболее подходящего обозначения для этого «поворота».

¹¹ Для сравнения: Хаим Гордон, автор наиболее развёрнутой из предпринятых прежде попыток сопоставления мысли Хайдеггера и Бубера, представленной в книге *The Heidegger-Buber Controversy*, по сути дела ограничил своё исследование анализом *Бытия и времени*.

¹² Проблематизацию этого подхода см.: Демидов А.Б. «Другой» М. Тойниссена, *Топос*, 1 (2000), 140–154.

Сказанное, впрочем, ни в коем случае не следует понимать в том смысле, что философия Бубера, чьё движение к общей для него и Хайдеггера цели, как убедительно показала автор, было более последовательным, предстала в её книге в виде некоего выведенного из поля критического осмысления эталона: детальное и в высшей степени дифференцированное исследование Майке направлено одновременно и на выявление проблемных узлов этой философии, как они предстают сквозь призму сопоставления с философией Хайдеггера.

Построение первой, собственно сопоставительной, части книги определила рефлексия о методической трудности, с неизбежностью возникающей при сравнении любых внешне сходных философских концепций:

«Хотя и Бубер и Хайдеггер, – так автор описала эту трудность, – стремятся преодолеть нововременной принцип субъективности, причём и у одного и у другого центральную роль играет толкование “языкового характера” человеческого бытия, оба мыслителя создают свою собственную терминологию; даже описывая тождественные явления, они далеко не всегда используют близкие термины» (с. 26).

Соответственно, сопоставление философии Бубера и Хайдеггера чревато опасностью упрощающей унификации, избежать которой автор попыталась с помощью разработанного ею метода «инсценированного разговора»: в каждой главе *первой части* книги она рассматривала концепции философов якобы независимо друг от друга, но затем анализировала именно те моменты этих концепций, которые становились особенно отчётливыми благодаря их сопоставлению друг с другом.

К каким же результатам привёл Майке Зигфрид методически выверенный путь её исследования? Попытаемся ответить на этот вопрос с помощью краткого изложения основных мыслей вышеупомянутого заключительного раздела книги, где в контексте осмысления вопроса о возможности рассмотрения хайдеггеровского «поворота» в смысле приближения к диалогической концепции Бубера автор обобщила ряд ключевых выводов своего труда.

2. Хайдеггеровская мысль после поворота (*Kehre*): приближение к диалогической философии Бубера?¹³

2.1. Понимание философствования и имплицитные концепции времени

Мартин Бубер¹⁴ понимал философию как «свидетельствующее показывание» (*bezeugendes Zeigen*), а именно как осторожно-сдержанное указание на некую в конечном итоге ‘непостижимую’ и

¹³ Основные результаты исследования Майке Зигфрид в зеркале его заключительного раздела.

¹⁴ С целью экономии времени читателя далее изложение будет вестись преимущественно от лица автора.

ускользающую действительность (действительность встречи), за которую философ ручается всем своим существом. Очевидно, что хайдеггеровская концепция бытия как воспоминания (*An-denken*) демонстрирует большую близость к Буберу, поскольку бытие недвусмысленно трактуется здесь как нечто непостижимое и невыразимое. О приближении к последнему также свидетельствует и представленная в поздних текстах Хайдеггера (прежде всего в *Пармениде*) концепция человека как «свидетеля» бытия, а философа – как особо отмеченного (*ausgezeichneten*) свидетеля, поскольку быть свидетелем, по Хайдеггеру, означает говорить *исходя из чего-то* (*von etwas her*), то есть прежде всего откликнуться на чьё-то обращение (*sich ansprechen lassen*), и в самом говорении, разворачивающемся из этой окликнутости (*Angesprochensein*), ничего не доказывать, но самое большее – приводить других к иному слушанию и видению (с. 489).

Разумеется, буберовская диалогика – уточняет автор – сильнее подчёркивает отношение к другому. Но и вспоминающее философствование может быть осмыслено как феномен, подготавливающий со-философствующего к опыту, который каждый мыслящий, конечно же, должен приобрести сам, но на который может «указать пальцем» другой (с. 489). Философскую концепцию Бубера можно было бы охарактеризовать с помощью мотива отправления в дорогу (Левинас использовал для характеристики её существенных свойств фигуру Авраама), поскольку опыт этой зыбкой действительности есть направленность (*Aussein*) на нечто, что постоянно предстоит *Я*, но не может быть им предугадано. «Будущность» и «предстоящее» здесь указывают не на некое ожидаемое событие, которое должно произойти в будущем, а на то обстоятельство, что диалогическая действительность, или встреча с *Ты*, по Буберу, является феноменом, в котором человек оказывается затронутым чем-то, приближающимся к нему извне. Точно так же и более поздняя хайдеггеровская концепция воспоминания бытия (*Er-innerung des Seins*), которое теперь понимается уже не как ἀνάμνησις, а как слушание вспоминающим человеком бытия и ответствование последнему, демонстрирует специфическое измерение будущности¹⁵ (с. 489). (Здесь обнаруживается существенное отличие этой более поздней концепции от философии Хайдеггера периода *Бытия и времени*, которую можно было бы охарактеризовать с помощью мотива возвращения домой (Левинас использовал здесь фигуру Одиссея, поскольку движение к бытию имело в этой философии «характер воспоминания о минувшем»¹⁶ (с. 75).)

¹⁵ В подтверждение этой мысли автор ссылается на фрагмент из лекций Хайдеггера о гёльдерлиновском гимне *Воспоминание* (*Andenken*, 1943): «Когда думы о минувшем открывают последнему его сущность и когда его власть не нарушается поспешным пересчётом на какое-нибудь настоящее, тогда мы узнаём, что это минувшее при своём возвращении в задумчивом *воспоминании* перехлёстывает через наше настоящее и приходит к нам как некое будущее» (цит. по переводу Г. Ноткина).

¹⁶ Здесь автор ссылается на работу *Основные проблемы феноменологии*.

2.2. Соотношение «человек–мир»

В описании человеческого «бытия к вещам», которое Хайдеггер предложил в *Бытии и времени* в качестве оппозиции к чисто теоретическому отношению к миру, можно обнаружить точные соответствия буберовской «своевольной личности» как форме господства над сущим, т. е. понятию, с помощью которого Бубер обнажил практическое измерение нововременного понимания субъекта. (Это детальнейшим образом обоснованное Майке Зигфрид заключение, возможно, является одним из весомых аргументов в пользу её тезиса о фундаментальной онтологии как образце менее последовательного, нежели буберовское, преодоления субъект-центристской философии Нового времени.) Касательно более поздних текстов сказанное теряет свою силу. Поскольку в текстах, написанных вскоре после *Бытия и времени*, Хайдеггер начинает трактовать человека как находящегося под господствованием (*Walten*) бытия и в конце концов даже самим вещам приписывает способность «действовать». Согласно более поздней концепции Хадеггера, бытие с вещами уже не может быть описано как «уютное» обустройство в хорошо знакомом мире – здесь речь уже не идёт о том, что человек встречает вещи, исходя из некоей готовой, заранее заданной системы представлений (*Ordnungssystem*). Когда в конце 1930-х в центре внимания Хайдеггера оказывается толкование нововременной субъективности как формы овладения бытием в представлении (*Vor-stellen*), его мысль обнаруживает большую близость буберовской критике познания и использования «предметов» как формы присвоения вещей субъектом (с. 491).

Наиболее отчётливо, продолжает автор, дистанцирование Хайдеггера от «космополитического», т. е. принципиально способного вместить в себя весь мир *Dasein*, демонстрирует концепция жительствоваания, которую философ представил в докладе *Строительство. Жительствоваание. Мышление* (1951). Как и в *Бытии и времени*, Хайдеггер трактует здесь «я емь» как «я живу», однако теперь он недвусмысленно понимает человеческое жительствоваание (*Wohnen*) как оберегание (*Schonen*) вещей. Бытие человека в мире (теперь – в смысле вовлечённости в четверицу (*'Geiert'*)) по-прежнему понимается философом как бытие дома, однако «быть дома» теперь означает для него следовать (*sich einlassen auf*) противостоящему существу. Если в *Бытии и времени* природа понималась как сфера, «находящаяся в распоряжении» проектирующего мир *Dasein*, то теперь Хайдеггер недвусмысленно представляет в качестве формы следования за сущим «ухаживание» за растущими вещами. Тем самым философ признаёт за ними «собственное бытие» (*Selbstsein*), которое эксплицитно приписывала им и диалогическая концепция Бубера (с. 491–492).

В *Бытии и времени* «близь» и «даль» ещё понимались как феномены, коренящиеся в специфической пространственности *Dasein*, которому приписывалась существенная тенденция к близости. В

более поздних текстах Хайдеггер подчёркивает, что вещи сами позволяют возникнуть месту, высвобождают пространство. Бытие-в-мире предстаёт теперь как пребывание (*Aufenthalt*) при вещах, благодаря чему хайдеггеровское толкование жительствоваания как оберегаания открывает возможность для *действительной встречи*¹⁷ с сущим иного рода – встречи, которая у него, как и у Бубера, представляется как «конфронтация» с действительным «напротив» (*Gegenüber*). Показательно, что Хайдеггер выбирает для описания отношения человека и мира мотив встречи «лицом-к-лицу»¹⁸, который играл важную роль для диалогической мысли в целом.

Хотя Бубер постулировал возможность произнесения основного слова «Я-Ты» в отношении всего сущего, описывая феномен действительной встречи, во главу угла он всё же ставил сферу взаимоотношений между людьми. Напротив, у Хайдеггера усилившееся после *Бытия и времени* дистанцирование от нововременного принципа субъективности не было связано с тематизацией феномена взаимоотношений между людьми; критическое размежевание с онтологией «вещей», по сути дела, не привело его к преодолению – диагностированной Левинасом – «ксенофобии» в отношении чужого человека. Между тем фигура «друг против друга» могла быть перенесена им теперь и на отношения между «смертными»¹⁹ (с. 493).

Критика «Я-Ты», предпринятая Хайдеггером в 1920-е, была направлена прежде всего на то, чтобы разоблачить это отношение как форму «солипсизма вдвоём», игнорирующего экзистенциал бытия-в-мире, а также показать, что эта формула не поясняет, каким образом два партнёра вступают в отношение друг с другом. Теперь же он ставит во главу угла требование равнозначности *Я* и *Ты*, чьё обращение друг к другу (*Zueinander*) к тому же следует искать в предшествующем «напротив» (*Gegenüber*). Если проанализировать хайдеггеровское описание этого «напротив», становится совер-

¹⁷ Здесь и далее – выделено автором.

¹⁸ Автор апеллирует к тексту семинара в Церрингене.

¹⁹ Здесь автор ссылается на одно высказывание из *Положения об основании* (1955): «Следовательно, если уж размышлять (как это теперь часто случается) о феномене противостояния (*Begegnung*), то при этом необходимо соблюдать условие чистоты этого намерения. Должна царить ясность в том, устанавливается ли феномен противостояния в сфере субъект-объект-отношения и представляется нововременным способом, исходя из субъекта как персоны, или же противостояние отыскивается в области 'напротив'. Пройти, мысля, всё устройство этой области – дело гораздо более трудное и едва начатое» (цит. по переводу О. Ковалёва). Далее автор добавляет, что в одном из Цолликовских семинаров (в марте 1966) Хайдеггер настаивал на том, что необходимо говорить не о так называемом «Я-Ты-отношении», а о «Ты-Ты-отношении», «поскольку "Я-Ты" может быть высказано только исходя из меня самого, тогда как в действительности оно представляет собой взаимное отношение» (см.: Heidegger M. *Zolliker Seminar. Protokolle – Gespräche – Briefe*, Frankfurt/Main, 1987, 263).

шенно очевидной его близость к буберовской концепции «между» как зоны, свободной от проявления власти:

«В господствующем друг-против-друга каждый открыт для другого; открыт в своём самосокрытии (*Sichvergerben*); так один передаёт себя другому, один доверяет себя другому, и каждый таким образом остаётся самим собой» (с. 494).²⁰

Когда Хайдеггер говорит о том, что в этом «друг против друга» оба партнёра отношения специфическим образом «скрывают» (*verbergen*) друг друга, то это ни в коем случае не указывает на их ущербность. Напротив, хайдеггеровское описание этого феномена открывает возможность обнаружить внутри его мысли шанс для действительного познания чужого как чужого. Если во времена фундаментальной онтологии встреча с *определённым* другим фактически не играла в мысли Хайдеггера никакой роли, а чужое понималось прежде всего как временная помеха (*Störung*) исходной близости с «вещами», то в гёльдерлиновских лекциях (1941–1942) Хайдеггер недвусмысленно трактует достижение человеком своей подлинной сущности как процесс взаимодействия (*Auseinandersetzung*) с чужим, вернее – как процесс *признания* чужого; без разговора с чужим человек не может обрести своё. При этом *чужое* Хайдеггер понимает теперь как «приветствуемое», а не просто «отвергаемое» (с. 495).

Хайдеггера – продолжает автор – можно было бы упрекнуть в том, что движение (*Auszug*) к чужому мыслится им лишь в связи с возвращением (*Rückzug*) к своему. Между тем анализ хайдеггеровского описания этого движения свидетельствует о том, что он ни в коем случае не хотел представить чужое как инструмент для достижения своего. Скорее, он стремился избегать абсолютизации чужого, которая представлялась ему опасной в смысле упразднения дистанцированного отношения к нему. Хайдеггер указывает в этом контексте на образ искателя приключений как своеобразную персонафикацию нововременного принципа субъективности: для искателя приключений теряется напряжённость «различения» (*Unterschieds*) между своим и чужим, поскольку в своём стремлении к чужому в смысле *экзотического* он стремится к тому, чтобы повсюду в мире чувствовать себя как дома. Таким образом, обобщает автор, в рамках своей поздней мысли философ предлагает мотивы, пригодные для описания встречи с чужим как таковым (с. 495).

2.3. Концепции языка и отношение к феномену «оптизации мышления»²¹

В понимании «своевольной личности» Бубер, помимо сказанного выше, критиковал также отношение к языку как «инстру-

²⁰ Автор цитирует текст Хайдеггера *На пути к языку*; см.: Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 2001, 211.

²¹ Термин М. Бубера.

менту», с помощью которого человек может распоряжаться вещами и процессами. Дистанцируясь от обозначенного отношения, философ обнаружил сущность языка в создании *близости* и *дали*; язык он понимал как заряженное напряжением событие, в распоряжение которого отдают себя говорящие.

Когда после *Бытия и времени* Хайдеггер дистанцировался от понимания языка как инструмента, подобно Буберу, он подверг критике редукцию языка к средству выражения, обозначения и коммуникации. В этот период философ всё больше понимает разговор между людьми как «место» сущности языка (в подтверждение этого тезиса автор ссылается на лекции, прочитанные Хайдеггером в 1933/34 годах), однако в центре его внимания оказывается «открытость» языка сущему, то есть прежде всего – не человеческому сущему. Если теперь он говорит о том, что в языке и с помощью языка господствует мир, то тем самым имеет в виду не то, что язык создаёт проект мира, а то, что язык является «местом», в котором сущее соприкасается с человеком. И поскольку Хайдеггер при этом выводит язык из-под власти человека и обозначает его как собственно говорящее, здесь можно увидеть прямую аналогию с Бубером, который понимал язык как истинную «родину» встречи (с. 495–496).

О том, что говорить уже не означает, по Хайдеггеру, распоряжаться вещами как обговоренными, особенно ясно свидетельствуют его тексты 1950-х, где язык трактуется как показывание (*Zeige*) и сказывание (*Sage*): именование он понимает теперь как окликание вещей, которое позволяет им сохранить известное отдаление. Разговор между людьми не играет в хайдеггеровской мысли о языке решающей роли и в поздней период, но там, где он обращается к этой теме, он выдвигает на первый план именно те аспекты, которые постоянно подчёркивал и Бубер. Так, в *Разговоре на просёлочной дороге о мышлении* он понимает разговор как событие, в котором с говорящим происходит нечто, что изменяет его сущность, а также подчёркивает, что в подлинном разговоре речь не может идти о целенаправленном планировании. В тексте *Между японцем и спрашивающим* обнаруживаются подступы к пониманию взаимопроникновения присутствия и отсутствия как существенного момента любого подлинного разговора (у Бубера эта мысль сформулирована эксплицитным образом), а также к трактовке разговора как феномена, не сводимого к общему обращению к вещам. Одно из немногих эксплицитных суждений Хайдеггера о философии Бубера показывает, что он считал уместным и плодотворным толкование разговора как встречи с «чужим» (с. 497)²².

²² Автор ссылается на следующее замечание Хайдеггера, касающееся статьи Бубера *Надежда для нашего времени*: «Подлинным и плодотворным и по сути дела непрекращающимся является разговор, в котором принимают участие говорящие *разного* рода и очевидным образом признают свою разнородность, не руководствуясь при этом

Крепнущий интерес Хайдеггера к языку привёл к тому, что центральное место в его мысли занял феномен слушания. Это обстоятельство заставляет задуматься о том, нельзя ли обнаружить близость между буберовской диалогической концепцией и бытийственно-исторической мыслью (*seingeschichtliches Denken*) позднего Хайдеггера в критическом дистанцировании от диагностированной Бубером «оптизации мышления». В своих более поздних текстах Хайдеггер по-прежнему обращается к древнегреческой мысли, которой Бубер приписывал подобную «оптизацию», но теперь он апеллировал к досократикам, видя в платоновском толковании бытия сущего как *ἰδέα* «отпадение» от исконного понимания бытия как *φύσις*. В интерпретациях Хайдеггера Платон предстаёт своеобразным родоначальником понимания *мира как зрительного образа (Bild)*, в котором он в конце концов увидел «продукт» «сущности» нововременной субъективности. Ту же смычку между «господствующей над миром субъективностью» и фокусировкой на видении проблематизировал и Бубер, когда он подчёркивал, к примеру, что древнееврейская мысль понимала язык не как некое образование (*Gebild*), а как звуковое событие, которое затрагивает человека (с. 499).

Интерес Хайдеггера к феномену слушания не привёл к радикальному отказу от понятия (метафоры) света, равно как и отказу от характерного для *Бытия и времени* толкования зрения как привилегированного подхода к бытию и сущему. Однако теперь – здесь автор обнаруживает ещё один момент, сближающий его позднюю философию с буберовской, – он понимает взгляд человека, словно говорящий – воспринимающий и отвечающий. Помимо того, в своих более поздних текстах философ эксплицитно тематизирует связь между «образным» (*bildlichen*) как продуктом представления и «насилием» над вещами (с. 499–500).

2.4. Понимание первоначальной ответственности человека

Поскольку быть человеком, согласно позднему Хайдеггеру – как и согласно Буберу, – означает быть окликнутым (*Angesprochensein*), зарождение действительной близости между двумя мыслителями можно увидеть в предложенных ими концепциях исходной ответственности (*Verantwortung*) человека. Если в *Бытии и времени* ответственность ещё трактовалась Хайдеггером как ответственность перед собой, а значимый зов бытия понимался как зов, исходящий от самого человека, то теперь он настаивает на том, что человека должен достигнуть (*getroffen*) призыв, исходящий не от него самого. 'Подлинно быть' (прийти к подлинной сущности) означает теперь, по Хайдеггеру, соответствовать требованию (*Anspruch*), приходящему откуда-то извне (с. 501).

ни безразличным признанием значимости друг друга, ни собственной меркой или собственной доктриной».

Таким образом, в своих поздних текстах философ намечает модель требования (*Anspruch*) и соответствия (*Entsprechung*), которая, как кажется, совершенно очевидным образом указывает в направлении диалогической модели. Между тем именно эта модель, по убеждению автора, обнажает пропасть, разделяющую концепции двух немецких мыслителей: если применительно к бытийственной истории Хайдеггера наиболее предпочтительным оказывается толкование, согласно которому то, на что отвечает человек (*vom Menschen erwiderte*), представляет собой не что иное, как «эхо требования, в качестве которого бытийствует самое бытие (*Seyn selbst west*)», то эта история в конце концов предстаёт как монолог. Даже если это эхо складывается из нескольких голосов, по сути, оно остаётся одним-единственным голосом бытия, который отзывается затем в каждом разговоре и в каждом переводе, а это ставит под вопрос суть подлинного разговора в буберовском смысле: «сохранение напряжения в сближении» говорящих друг с другом. Поэтому можно согласиться с буберовской критикой монологического характера хайдеггеровского понимания языка: если ответ человека на призыв (*Zuruf*) бытия (соотв., ответ на язык) не представляет собой действительного ответа в смысле диалогии, то бытие человека в конечном итоге не может быть обозначено как «разговор», – а между тем именно на таком его понимании настаивал Хайдеггер, опираясь на Гёльдерлина (с. 501–502).

Когда Бубер многократно называл хайдеггеровское бытие (*Seyn*) «пустым», приписывая ему весьма примечательную анонимность, он отказывал концепции бытийственной истории Хайдеггера в близости к собственной концепции ответственности. Этому «пустому» бытию философ противопоставлял представление о «вечном Ты» как собственно «говорящем» в каждом «обращении» мира. Между тем его (весьма скудные) замечания, касающиеся хайдеггеровского «бытия», показывают, что Бубер распознал основную интенцию Хайдеггера, стремящегося не принимать бытие как «основное понятие метафизики» и не приписывать ему характер истинной мыслимости – во всяком случае там, где речь идёт о его действительном «постижении» (с. 503–504).

Буберовское «вечное Ты» (здесь автор отсылает читателя к детальному исследованию, предпринятому ею в пятом разделе книги) может быть истолковано как «персонификация» момента не-сообщимого, присутствующего в любом человеческом говорении. – «Бог», согласно этой интерпретации, выступает как имя для обозначения нерасшифровываемого отпечатка радикально неизречимого (*Un-besprechbaren*), вписанного в каждое отношение «Я-Ты». Таким образом, «вечное Ты» подразумевает «нечто», которое как раз таки не является никаким «нечто», к нему можно лишь обратиться и ему можно только ответить – по мнению автора, «вечное Ты» обнаруживает здесь близость к хайдеггеровскому «бытию». Этот тезис, уточняет автор, не следует понимать в том смысле, что концепция Хайдеггера представляет собой скрытую

теологию, а буберовское определение Бога как Ты может быть осмыслено в качестве онтологии. Скорее близость между двумя мыслителями она видит в том, что и буберовский диагноз «заката Бога», и хайдеггеровский диагноз «забвения бытия» обнажают деградацию человека, сводящую его к тому, что можно сделать и чем можно обладать, – феномен, которому оба мыслителя противопоставляют отказ от тотального приближения окружающего человека сущего. Последнее они трактовали как нечто, несущее печать радикально ускользающего (*Sich-entziehenden*) (с. 504–505).

Человек, ориентированный на встречу с *Ты*, и человек, который отдаётся на волю требования бытия (ещё один момент, приближающий философию позднего Хайдеггера к мысли Бубера и отделяющий Хайдеггера от его собственной философии времён *Бытия и времени*), – ни в одном, ни в другом не бьётся «сердце искателя приключений», поскольку ни один, ни другой не понимает опыт в смысле (субъективного) переживания. И у Бубера, и у позднего Хайдеггер быть собой означает не настаивать на своём как родном, но вместе с тем и не отказываться от него полностью (с. 505).

2.5. Толкование истины бытия и лейтмотив исследования

Характеризуя истину бытия, Хайдеггер в своих поздних текстах возвращается к мотиву родины, играющему важную роль в *Бытии и времени*, однако родину он понимает теперь не как твёрдую, предоставляющую надёжное убежище почву, а как бездну (*Abgrund*), которая событийствует (*anwest*) в любом уютном обустройстве в сущем. Здесь обнаруживается ещё одна точка соприкосновения с Бубером, в концепции которого «вечное Ты» предстаёт как центр и средоточие всех конкретных встреч «Я и Ты», что не нивелирует, однако, раскрываемую в этих встречах фундаментальную инаковость отдельных «Ты».

Основываясь на этом толковании «родного» (*heimatlich*) бытия, диалогическую мысль Бубера и бытийственно-историческую мысль Хайдеггера – завершает свои размышления автор – можно истолковать как попытки описать человеческое существование в смысле направленности (*Aussein*) на «нечто» ускользающее (*Sich entziehendes*) и нелокализуемое, в котором любое уютное обустройство в собственном предстаёт как неуютно-уютное, поскольку любое отношение к самому себе (*Selbstbezug*) – любое возвращение на родину – коренится в предшествующей ему связи с «другим» как недостижимой «*terra incognita*» (с. 507–508). – Таким образом, в заключении книги автор релятивирует противоположность между фигурами «возвращения на родину» (*Heimkehr*) и «отправления в дорогу» (*Aufbruch*), которые, согласно её толкованию, описали противоположность диалогической философии и фундаментальной онтологии и послужили для её исследования своеобразным «лейтмотивом».