

Т. В. Щитцова

ЕСТЬ ЛИ МЕРА НА ЗЕМЛЕ?

Реферативный обзор книги: Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik.* – Hamburg 1983. В английском переводе: *Is There a Measure On Earth? Foundations for a Nonmetaphysical Ethics.* — Chicago&London 1987.

Gibt es auf Erden ein Mass? – Вернер Маркс возобновляет этот вопрос Гельдерлина, чтобы, в отличие от поэта, дать на него позитивный ответ. Мера *на земле* – значит не мера, данная свыше, не та мера, которую на протяжении многих столетий гарантировала метафизическая традиция, предоставив незыблемое основание “быть нравственным”. Что же это за мера, если это “не та мера”? Разве само понятие меры не является с необходимостью метафизическим? Каковы существенные характеристики меры, не привязанной к “небесным обитателям” как ее абсолютным истокам? Как *мыслить* эту новую меру для ответственного действия, если она, как и прежняя мера, должна обеспечить основание для различения добра и зла и мотивировать предпочтение добра? Прояснению всех этих вопросов посвящена книга Вернера Маркса *Есть ли мера на земле? Основания неметафизической этики*, которую сам автор рассматривает как попытку предложить этику, независимую от религиозной доктрины. Кризис, девальвация традиционной иудео-христианской этической концепции (этика ближнего) и соответствующей социальной этики выдвигает перед философией, как пишет Маркс во введении, “реальную задачу” поиска нового этического основания “для тех, кто потерял веру”, — именно им в первую очередь и адресована данная книга. Для верующих, по мнению Маркса, проблемы с мерой не возникает, и, пожалуй, главная интрига книги заключается в том, что неметафизическая этика Маркса не предполагает разоблачения или деструкции традиционной этики – коль скоро последняя *имеет силу* “для верующих”: задача философии не в разрушении метафизических оснований для любви, сочувствия, ответственности в бытии с другими, но в поиске “на земле” такого нового основания, которое кристаллизуется в формах, сущностно не отличающихся от традиционных концепций любви к ближнему, сочувствия и признания другого. Такая неметафизическая этика, пишет Маркс, была бы значимой и для верующих. Итак, этический опыт тот же, обоснование – новое. Чтобы избежать порочного круга – а ведь нам нужно дать этическое обоснование того, что уже (на каком основании?) призна-

но этически значимым, – остается лишь последовать за размышлениями Маркса, которые должны дать новое, неметафизическое, обоснование традиционным этическим ценностям.

В первой части — *Есть ли мера на земле? Мера для ответственного действия* – автор разбирает вопрос о том, в чем заключается сущность меры для онто–теологической традиции и для нашего секулярного мира. *Традиционные сущностные черты и содержание меры* (1 раздел) выявляются на примере творчества Шеллинга, а точнее – его трактата *Философские исследования о сущности человеческой свободы...*, который, как подчеркивает Маркс, особенно интересен тем, что в нем не только снова утверждается, но и по-своему *проблематизируется* традиционное значение меры. Маркс выделяет следующие сущностные черты метафизической меры: 1) она обладает абсолютной значимостью, обязывающей каждого сообразовывать свои действия с нею, 2) она трансцендентна и вместе с тем 3) определяет человека “имманентно”, 4) она сохраняется как “та же самая” в различных ситуациях, 5) являет себя и 6) в своих проявлениях характеризуется унивокальностью. Более 100 лет теоретической (Фейербах, К. Маркс, Ницше) и практической (мировые войны, тоталитарные режимы, господство техники) дискредитации метафизических определений абсолюта привели к тому, что существующее и поныне, в секуляризованных формах, наследие этики ближнего утратило свою прежнюю эффективность. А то, что такие формы традиционной этики, как любовь к ближнему, сострадание, признание других (включая братство, дружбу и социальную солидарность), по–прежнему сохраняют свое значение, является, как уже указывалось, исходным фактом, или, выражаясь феноменологически, очевидной данностью и даже, пожалуй, непосредственным экзистенциальным мотивом для разрабатываемой Марксом этической концепции. И если указанные формы утратили свою эффективность потому, что их легитимация выводится из веры в “небесные силы”, то надо, заявляет автор, выяснить, нет ли “другого мышления”, способного постичь иную меру, с иными сущностными чертами?

У последнего вопроса есть конкретный адресат – Мартин Хайдеггер. Но не торопитесь недоумевать по поводу названия следующего раздела – *Хайдеггер и вопрос о мере для ответственного действия*. его не нужно понимать как “Хайдеггер о мере для ответственного действия”. Маркса интересует, не исходит ли используемый Хайдеггером термин “мера” из традиционного значения, или же предложенные им неметафизические определения основываются на ином понимании сущности меры, которое сам Хайдеггер не эксплицировал? И главное – содержит ли Хайдеггерovo мышление меру для ответственного действия? Фактически, поздний Хайдеггер и есть для Маркса образец искомого “другого мышления”, но не просто образец для подражания, как специально подчеркивает автор а скорее – основание и задел, для того чтобы следовать даль-

ше и, прежде всего, выяснить, не содержат ли разработанные Хайдеггером неметафизические определения упущенных им самим возможностей для ответа на заглавный вопрос книги? *“Мыслить Хайдеггера дальше”* – заявлено как своеобразный методический принцип всей работы Маркса.

“Мыслить дальше” означает для автора: преодолеть нарочитую дистанцированность самого Хайдеггера по отношению к этической проблематике, обнаруживаемую в том числе в его интерпретации трактата о свободе Шеллинга. Последний различил абсолютную меру для ориентации в этическом поведении и божественное Бытие в целом, в котором есть место темному началу, не связывающему, однако, человеческую свободу и поэтому не являющемуся истоком зла. Шеллинг исключил зло из сферы абсолюта, чтобы сохранить чистоту последнего, поскольку эта сфера обеспечивает меры для морального измерения человеческой свободы. Хайдеггер же, напротив, как подчеркивает Маркс, стремится стереть это различие. Для него свобода – не атрибут человеческой воли, но сущность самого Бытия. Однако, по мнению автора книги, решающее у Шеллинга – именно в том, что свобода понимается как моральное измерение, в котором появляются добро и зло, борьба между которыми происходит в свете абсолютной меры. Поскольку добро – это царство божественного воления любви, оно и есть мера, которую ответственный агент должен взять в качестве стандарта, пытаясь достичь “корректного соотношения” между универсальной волей и своей партикулярной волей. Комментируя Шеллинга, Хайдеггер намеренно опускает эту сферу “моральности”. Для него этики недостаточно, чтобы понять зло. Но Маркс показывает, что хайдеггеровская трактовка зла не проливает свет на вопрос о мере и на то, каким образом человек может распознать различие между благим и злым. В отличие от Шеллинга, у которого зло появляется в измерении человеческой свободы, у Хайдеггера оно появляется в событии самого бытия как события истины: неистовое зло (*der Grimm*) появляется вместе с благим (*das Heile*) в просвете бытия – они “нераздельно и неслиянно” правят в бытии потому, что само бытие находится в конфликте (проясняемом также в понятии нигилизации). Здесь лежит, по мнению Маркса, принципиальная разница между Шеллингом и Хайдеггером и причина фундаментальной непроясненности в концепции последнего. Если для Шеллинга “конфликт” между добром и злом имеет место только в измерении человеческой свободы и проистекает из того, в какое отношение – “правильное”, т. е. доброе, или “неправильное”, т. е. злое, – приводит человеческий дух свою партикулярную волю с волей универсальной, которая как божественное воление любви и есть абсолютная мера, то у Хайдеггера Нет никаких разъяснений относительно того, почему он немедленно заключает из “конфликтного характера” бытия, что благое является как благое и злобное как злобное в просвете бытия? Есть ли мера в самом бытии, позволяющая провести различие между этими силами в бытии? Как, на каком основании “агент” спосо-

бен реально определить, что является мотивирующим в нем: благое или злобное?

Дистанцированность по отношению к этике, как напоминает Маркс, недвусмысленно была заявлена Хайдеггером при ответе на вопрос Бюфре об отношении этики и онтологии и о том, намерен ли Хайдеггер написать этику. В конечном счете, ответ Хайдеггера сводится к тому, что его интересуют более фундаментальные вопросы: его мышление озабочено определением “истины бытия”, открываемой в человеке как в том, кто эк-зистирует. Такое мышление – ни онтология, ни этика; ни практическое, ни теоретическое; оно имеет место до подобных дистинкций. Не удивительно, что основное содержание второго раздела представляет собой последовательную демонстрацию того, что работы Хайдеггера “после поворота” (Маркс начинает с *Письма о гуманизме*) не содержат меры для ответственного действия. Кроме того, как показывает Маркс, Хайдеггер, хотя и касается вопроса о “мере для мышления”, не дает фундаментального разъяснения относительно того, как/чем отличается неметафизическая мера от метафизической? совместимо ли вообще определение “мера” с базовой антиплатоновской, антиэссенциалистской позицией, которую он понимал как попытку преодолеть метафизику? как выясняется мера для мыслящего, который, эк-зистируя, стоит в истине бытия?

Обобщая, можно сказать, что ни “истина бытия”, включающая в себя определение свободы, ни “обитание в истине бытия”, ни “зеркальная игра” “четверицы”, структурирующей мирствование мира, ни регион божеств как таковой не могут быть, согласно Марксу, мерой для смертных в силу своей принципиальной двусмысленности, фундаментальной амбивалентности (сокрытости и несокрытости, благого и злобного), в силу того что они не обнаруживают такой меры, на основании которой человек мог бы провести различие между добром и злом, меры, без-которой нет мотива для предпочтения добра злу. В отсутствии такой меры, как подчеркивает Маркс, не может быть и речи об ответственности: на всякое обвинение в том, что твои действия злы и аморальны можно апеллировать к тому, что благое не раскрыло себя, или что ты пал жертвой заблудшести, сущностно принадлежащей Dasein.

Таким образом, видно, что, вступая в открытое Хайдеггером неметафизическое измерение, дабы отыскать там меру для ответственного действия, Маркс, тем не менее, руководствуется такой традиционной сущностной чертой меры, как унивокальность и исходит из значимости вопроса о свободе *человека*, что вступает в противоречие с основополагающим хайдеггеровским тезисом о том, что “не человек обладает свободой, но скорее свобода, эк-зистирующее, раскрывающее Dasein обладают им”. С точки зрения “одержимости свободой” о человеке вообще нельзя говорить в терминах личной ответственности, Маркс же всей своей книгой пытается показать, что потусторонние социально-этическим проблемам мышления Хайдеггера, если их “продумать дальше”, могут обеспе-

читать меру для практической (этически обоснованной) ориентации в мире. Где обретается такая мера? – ответу на этот вопрос посвящен следующий, третий раздел, в котором автор, исходя из хайдеггеровского определения опыта смерти, разрабатывает *Концепцию неметафизической этики ближнего*.

Этическую концепцию Маркса без преувеличения можно назвать этикой смерти, или мортальной этикой, поскольку именно в опыте смертности, втянутости смерти в существование смертных находит он в итоге неметафизическую меру для ответственного действия. В центре внимания Маркса оказывается вопрос, который лишь периферийно затрагивается Хайдеггером в его максиме о “способности к смерти как смерти”, – это вопрос об *отношении* смертных к смерти. Интерпретация этого вопроса с точки зрения специфической *настроенности*, характеризующей опыт (переживание) собственной смертности, и становится в данном случае той областью, в которой осуществляется развитие — “мышление дальше” – Хайдеггера. Формальный тезис, заимствуемый Марксом у Хайдеггера, состоит в том, что настроение ужаса (Angst) (онтологический характер которого анализируется последним и в ранний, и в “послеповоротный” период) не только “выбивает из колеи”, лишает привычной почвы под ногами, но способно “поставить на путь”. Однако если у самого Хайдеггера в *Бытии и времени* таким путем оказывается собственное (eigentliche) исполненное решимости экзистирование, а после “поворота” – благоговейно внемлющее “пасение бытия”, то Маркс имеет в виду именно путь этического, т. е. ответственного перед ближним существования.

Как другие из “просто наличного” бытия-для-нас могут стать *ближними* в бытии-друг-с-другом? Какая трансформация должна произойти в человеке, чтобы претерпело фундаментальное преобразование его бытие-с другими? Ответы на эти вопросы автор книги ищет, развивая наставляющее хайдеггеровское положение о том, что человеческие сущие из animal rationale должны “стать смертными”. При этом необходимость дальнейшего продумывания этого тезиса, как подчеркивает Маркс, обусловлена тем, что сам Хайдеггер ничего не сказал о процессе такой трансформации и ее intersubъективном значении, тогда как именно здесь следует искать основания неметафизической этики.

Преодоление индифферентности в бытии-с другими требует в качестве необходимого условия, как утверждает Маркс, возобновляющихся усилий по восстановлению и удержанию той очевидной истины (переживания), что мы непрестанно умираем. Феноменологический анализ эмоциональной картины, свойственной переживанию собственной смертности, призван выявить, каким образом на смену выбивающему из колеи ужасу *может* прийти настроение, которое превосходит ужас и является в этом смысле “целительной силой” (das Heilende), целительное, или благотворное, действие которой сопряжено с радикальной трансформацией отношения “к другим” и “с-другими”.

Маркс дает следующее феноменологическое описание перехода от выбивающего из колеи ужаса (в связи с ясным переживанием собственной смертности) к “благодетельному” настроению, к той “целительной силе”, в формах которой, как предполагается, может быть найдена мера для ответственного действия. Итак: в результате явственного понимания смерти как того, что непрерывно подрывает мои жизненные усилия с одной только целью положить им конец, я воспринимаю свое существование таким образом, словно я непрерывно терплю бедствие, обостряемое пронзительным осознанием того “факта”, что, терпя это “кораблекрушение”, я как будто предоставлен самому себе. В содрогании я прихожу к осознанию изолированности и полной беспомощности, в силу которого моя прежняя индифферентность по отношению к другим исчезает, трансформируясь в такое отношение, которое позволяет им стать моими ближними.

Таким образом, в крайней нужде я обращаюсь за поддержкой к другим, которые, в свою очередь, точно так же нуждаются в помощи, ибо они тоже смертные, отданные выбивающей из колеи силе ужаса. Маркс говорит о других как “товарищах по несчастью”: они разделяют мою судьбу и нуждаются в моей помощи. Здесь он подчеркивает отличие своего подхода от подхода Левинаса, обращенного к тому, призывают ли другие как таковые меня быть ответственным. Исходя из осуществленного феноменологического описания, Маркс показывает, на каком основании, в результате каких трансформаций другие имеют право ожидать, что я приму ответственность за них, что я намерен поступать ответственно. Именно *равенство в смерти*, по мнению автора, может дать дорогу “ты-сообществу” друзей, принимающих перед лицом бедственности собственного существования ответственность друг за друга, где ответственность, как это следует из проведенного Марксом анализа, исходно означает готовность оказать поддержку тому, кто в такой поддержке нуждается. – Как тут не вспомнить пример Шопенгауэра в его главном философском трактате, где он сравнивает людей с животными, которых нужда и холод заставляют теснее прижиматься друг к другу, однако в какой-то момент собственные шипы вынуждают их снова отпрянуть друг от друга.

Но вернемся к размышлениям Маркса. Описанная им трансформация разрешается тем, что настроение индифферентности преобразуется во всевозрастающее настроение солидарности: я все больше чувствую, пишет он, что это мои друзья, и, будучи также принят ими как друг, я предполагаю похожее развитие с их стороны. Слабым звеном в этом обсуждении новой формы интерсубъективности остается, как и у Хайдеггера, вопрос о взаимности и взаимодействии, ведь конститутивные условия “сообщества ближних” не исчерпываются данными проведенного Марксом анализа, показывающего скорее возможность моего участия в таком сообществе, но не его совместное конституирование. Вместе с тем, по отношению к мысли Хайдеггера автор разбираемой книги действительно дела-

ет шаг вперед, проясняя условия возможности “сообщества смертных”, т. е. тех, кто “стали смертными” и обитают “исцеленными” в рамках благотворной целительной силы, кто живут “в истине бытия” касательно себя и своих ближних. Следующим принципиальным тезисом в этой связи становится утверждение Маркса о том, что такое “обитание” возможно только в том случае, если оно не временное настроение, но приняло конкретную устойчивую форму, если произошедшая в каждом трансформация была упрочена в чертах, имеющих длящийся характер, и тем самым стабилизирована. Целительная сила, резюмирует Маркс, *может* принять форму того, что сходно с любовью, состраданием и признанием другого в их традиционном понимании — эти формы целительной силы и станут тогда мерами для ответственного действия.

Акцент делается при этом именно на возможности, а не обязательности (*может*, а не *должно*) обнаруживаемой здесь меры, преодолевающей таким образом трансцендентные нормативные стандарты онто-теологической традиции. Чем же гарантирована такая возможность, и в каком смысле вообще здесь можно вести речь о неких гарантиях, если путь “целительной силы”, как отмечает Маркс, не может быть выведен и из анализа Dasein, т. е. экзистенциальная аналитика бессильна предоставить обоснование описанной трансформации? Открываемый путь, отвечает Маркс, должен мыслиться как *дар*. Опыт – “проживание-переживание” – целительной силы характеризуется тогда двумя моментами: 1) способностью принять этот дар и 2) тем, что сфера “целительного” подобна *causa sui*, абсолюту, являющемуся одаривающей силой и не имеющему для себя другого основания; одаривает же эта целительная сила, действуя как мера.

Пытаясь постичь более определенно, чего достигает целительная сила в отмеченных формах, Маркс обращается к неметафизическому определению “близости” в творчестве Хайдеггера и приходит в итоге к предположению, что *сближающая близость* и выказывает себя как целительная сила, которая ставит нас на путь (*das Bewegende*) в формах, известных как любовь, сострадание и взаимное признание. Последние и выступают, по утверждению автора, как искомые меры, ибо они не выведены из традиционной философии, не являются мерами со стороны “небесных обитателей”, но дарованы Dasein как меры, которые могут быть испытаны (*erfaehrt*), и в этом смысле – как меры, существующие (*es gibt*) “на земле”.

В дальнейшем Марксу предстоит показать, что выявленные меры действительны *по ту сторону* свершения истины, пронизанной сокрытостью и заблудшестью, ведь только в таком случае “цели-тельно-сближающая” сила в соответствующих формах сможет явить ту же “манифестность” и обязующую силу, какую являли эти формы, когда традиция мыслила их как сущностные черты меры, — с тем принципиальным отличием, что теперь они нетрансцендентны по отношению к тому, кто руководствуется мерой. Однако, как уже было сказано, эти меры обладают обязывающей силой только в

случае принятия дара и соответствующей экзистенциальной трансформации человека, являющейся, как подчеркивалось, лишь возможностью – *одной из* возможностей Dasein, прошедшего через потрясение ужаса. Примечательно, что всего, согласно Марксу, таких возможностей три: помимо рассмотренного пути позитивной этической трансформации, он говорит также о возможности 1) вернуться к индифферентности или 2) даже сопротивляться такой трансформации. Эта классификация интересна тем, что она не вписывается в хайдеггеровское различие собственного и несобственного способов бытия Dasein и возвращается, фактически, к киркегоровскому варианту трех экзистенциальных основовозможностей, этическая релевантность которого требует отдельного рассмотрения.

В последнем разделе первой части Маркс останавливается на проблеме различия добра и зла, предлагая интерпретацию этого различия в свете новой меры, и возобновляет вопрос о свободе, которая в новой трактовке показывается как сущностная характеристика описанной выше трансформации.

Итак, что такое добро и зло – напомним еще раз для тех, кто не находит их значения, ориентируясь на религиозные доктрины, – должно определяться на базе выявленных выше мер, в которых мы, как пишет Маркс, “обитаем”, а не сталкиваемся с ними как с нормативными стандартами. В таком случае, претерпев описанное превращение — обращение в результате “крещения” ужасом — и “обитая”, например, в сострадании, человек обретает значение добра в самой этой мере, – в результате все, с чем он имеет дело, будет переживаться и оцениваться им как доброе или злое с точки зрения совместимости или несовместимости с его состраданием. Здесь Маркс считает необходимым скорректировать позицию В. Шульца, выдвинувшего тезис о том, что задача этики — содействие порядку. Уже во введении Маркс заявил о своей несогласии с такой позицией, обнаружив ее проблематичность одним единственным вопросом: если добро как принцип действия заключается в порядке, то как быть тогда с тоталитарным порядком? В этой полемике тезис Маркса звучит следующим образом: порядок эквивалентен добру, только если он добр в свете меры.

Что же касается новой трактовки свободы, то она опирается у Маркса, с одной стороны, на факт существования морального измерения свободы (на котором основывается учение Шеллинга), а с другой стороны – на понятие “ответания” (Entsprechen) у позднего Хайдеггера, развивая которое, Маркс приходит к выводу, что должно быть “игровое пространство” (der Spielraum) для соизмерения, пространство, которое можно назвать “местом для свободы”. Открытие такого “места” обусловлено тем, что человек, претерпевший трансформацию в опыте собственной смертности, становится открытым воззванию другого поступать в солидарности с ним и ставить себя на его место.

Порядок и беспорядок, добро и зло, заключает Маркс, являются чем-то иным для тех, кто “стали смертными” и соизмеряют со-

гласно мерам, в которых они обитают, нежели для тех, кто индифферентен к другим. Свобода первых, пишет он, не может быть схвачена в терминах свободы воли в традиционном смысле: обитание в формах целительной силы не означает, что они детерминированы ими как чем-то принудительным, скорее, они “всегда отдают себе отчет в правильном пути”.

Во второй части – *Сфера для меры: преодолевая субъективизм* – Маркс обращается к хайдеггеровскому *Разговору на проселочной дороге* все с той же целью: исследовать имеющиеся там определения на предмет возможного задания меры, открывающей ответственно действующему человеку разницу между добром и злом и мотивирующей предпочесть первое. Он расценивает эту работу Хайдеггера как радикальнейшую попытку преодоления субъективизма в достижении измерения, которое не может быть охарактеризовано “в терминах его отношения к нам”. Таким образом, темой дальнейшего рассмотрения становится понятие “окрестности”, или “области” (*Gegend, Gegnet*), служащее для выражения этого неметафизического измерения. Задачу “мышления-дальше” Маркс видит в данном случае в том, чтобы, во-первых, развить интерпретацию “в себе”-характера области, означающего, что именно она, а не субъект обладает всей полнотой власти относительно всего свершающегося в ней, и, во-вторых, дать расширенное толкование структуры движения, характеризующего область как “открытое”, сферу открытого как такового.

Область в своей открытости осуществляет, по Хайдеггеру, *собирающее* движение, так что каждая вещь вместе со всеми другими может найти укрытие в “открытом”, – в результате вещи “возвращаются” из своего объектного бытия к упокоению: они более не противостоят, а покоятся. Вопрос Маркса: как область в своем собирающем “окрестовании” дает миру, вещам, человеческому бытию и, в особенности, человеческому мышлению и говорению “выступить в их упокоенности”? Его основное намерение – показать, что все эти сферы отделены от субъективности и имеют свое бытие в собирающем движении области, сделав тем самым видимой, как убежден Маркс, интенцию мысли самого Хайдеггера, давшего на этот счет лишь некоторые намеки в позднейших лекциях. В этой связи автор полагает, что определения, разворачиваемые Хайдеггером в двух работах: *Вещи и Образовании, обитании, мышлении*, могут быть истинно поняты только в терминах движения “окрестования”.

Маркс обнаруживает противоречие в хайдеггеровской трактовке отношения “области” и сущности человека, выявляющее всю сложность преодоления субъективизма. С одной стороны, в *Разговоре...* отношение “области” к сущности человека выражается в понятии *Vergegnis*, означающем, что сущностные способы человеческого бытия принадлежат “области” и являются результатом собирающего движения, в котором “область” позволяет вещам (и в том числе человеческому мышлению) выступить в их упокоении и отпускает

(gelassen) человека в “область”. Такое видение сущности человека предотвращает притязание на власть как следствие определения сущности человека на базе принципа субъективности и в целом соответствует “логике” хайдеггеровского “поворота”, после которого понимание, как подчеркивает Маркс; больше не рассматривается, в отличие от *Бытия и времени*, как экзистенциал, как способ бытия-в-мире: человек мыслится как “используемый” бытием (хотя и это определение, по мнению автора, не вполне удачно, поскольку предполагает “пользователя” как субстантив, что как раз и должно преодолеть наше мышление). Однако, с другой стороны — откуда и возникает противоречие, — Хайдеггер говорит, что без человека “область” не могла бы выступить в своей сущности (утверждение, прямо противоположное тому исходному тезису, что без «области» не могла бы выступить сущность человека). Если человек играет такую решающую роль, тогда “область” как свободное протяжение и пребывание не может выступить “в себе”. Единственный выход из этой дилеммы, пишет Маркс, — это показать, что здесь все-таки удерживается зависимый статус сущности человека. Маркс выявляет проблематичность хайдеггеровского выхода из указанного противоречия, не замечая, как мне кажется, той глубочайшей проблемы, которая возникает на его собственном пути радикального преодоления субъективизма, необходимого для обретения неметафизической меры.

До тех пор пока мы в зазорах хайдеггеровской мысли ищем “простор” для такой меры, мы действительно можем “предать забвению” принцип субъективности. Но можем ли мы столь же успешно элиминировать его, вспомнив, что речь идет о мере для *ответственного* действия или о мере для того, *кто* хочет поступать ответственно? Не является ли принцип ответственности здесь камнем преткновения, который не просто заставляет нас возобновить вопрос о нравственном субъекте, или личности, но и ставит под вопрос этическую концепцию, чье обоснование *меры* для ответственного действия не содержит никаких разъяснений относительно самой ответственности?

Название третьей части книги — *Смерть и смертные* — указывает на необходимость более основательного продумывания той экзистенциальной трансформации, которая, согласно описанию Маркса, кладет начало отношению к другим как ближним. Мы помним, что соответствующее преобразование человека, открывающее для него действенность “целительного” как меры, основывалось у Маркса на специфическом опыте собственной смертности. Если именно *смерть* *делает смертных открытыми опыту меры* — что является базовым положением неметафизической этики Маркса, — требуется специальное прояснение сущности смерти и того, кто такие смертные в этой связи. Ответы на эти вопросы также даются в контексте развития идей позднего Хайдеггера, и в частности его работы *Вещь*, в которой, по утверждению Маркса, Хайдеггер *имплицитно* приходит к новому видению отношения между бытием и

ничто и специфической роли смерти в этом отношении, получающей здесь совершенно особый смысл, который, как надеется показать Маркс, проливает и новый свет на сущность человека. Эксплицировать эти “наметки” и вывести из них дальнейшие следствия – в этом следующий этап “мышления–дальше” Хайдеггера.

Решающим следствием на этом пути становится тезис о том, что смерть, будучи причастна отношению между бытием и ничто, вместе с тем “есть” нечто иное, нежели оба из них. Проясняя значение смерти как “третьей силы”, Маркс нацелен, по его собственному замечанию, не на смерть индивидуального Dasein, как оно сингуляризуется смертью (*Бытие и время*), но также и не на отношение смертных к смерти, как она протягивается в их Dasein, но скорее – на статус смерти как силы бытия. Главный вывод Маркса таков: смерть дарует бытию и ничто (каждому по–своему) возможность раскрытия, манифестность и характер “тайны”; она проводит различие между ними и таким образом дарует Dasein возможность различать между тем, что есть и чего нет. Как третья сила, она “есть” такое различие, т. е. она “есть” как нечто, что отделяет нигилирующее ничто и бытие. Благодаря этой различающей функции, как показывает автор, Dasein в настроении ужаса переживает не только то, что правит как нигилирующее ничто, но также и само отталкивание от этого, “высшую манифестность” бытия, каковой является “благодатное”, или “целительное”. Dasein испытывает это в открытости, которая тем не менее пронизана тайной, коль скоро оно стало «смертным», который «соучаствует» в амбивалентной игре бытия.

Маркс обнаруживает апорию в размышлениях Хайдеггера о сущности и смертности человека, точнее – его “умении умирать”: с одной стороны, предполагается, что бытие удерживает человека в его сущности, тогда как с другой стороны – человек теряет свою сущность в постоянном умирании. Возможность разрешения апории Маркс видит в совершенно новом значении смерти (и соответственно, умирания и “сущности” человека), намечающегося у Хайдеггера. В отличие от *Бытия и времени*, где рассматривается вопрос об отношении человека к смерти, теперь, как подчеркивает автор, речь идет об отношении смерти к человеку: люди “суть” или “имеющие их сущность” в смерти как “укрытии”; они не противостоят смерти так, чтобы можно было предвосхитить ее как то, что грядет навстречу, но скорее находят свое место в ней.

Итак, сущность человека – не в его “выс–таивании” в просвете (*алетей*) бытия, она скорее в том, что человек “выс–тупает” в смерть, переживая ее как “высшее укрытие тайны раскрытия в ее воззвании”. По мнению Маркса, это означает, прежде всего, что человек переживает смерть как силу, которая дает стандарты, поскольку она – различие, дарующее сущностному разворачиванию ничто и бытия несокрытость, в которой они являются. Только когда человеческие сущности переживают эту силу смерти в двух задающих меру направлениях, они могут “стать” смертными. Таким образом,

именно смерти человек обязан своей сущностью, именно из-за нее человек есть *как* человек, поскольку без смерти не было бы “детерминаций”, которые возникают для человеческого опыта только внутри обеспечиваемой смертью различной манифестности бытия и ничто и предоставляют базис для всякого понимания и говорения.

Еще несколько шагов в “мышлении дальше”, которые предпринимает Маркс, нацелены на достижение еще большей определенности в очерчивании собственной сферы для меры, по ту сторону амбивалентной игры бытия. Если смерть, – говорит он, – “иное” по отношению к бытию и ничто, “предельное укрытие тайны раскрытия в ее воззвании” и “высшая сокрытость” бытия, нельзя ли предположить, что то, что “смерть как эта тайна зовет в раскрытие” есть, со своей стороны, “высшая раскрытость”, и что это в свою очередь — также “нечто иное”, чем бытие и ничто в свершении бытия? Нельзя ли предположить, что это “нечто иное”, поскольку оно принадлежит другому измерению, имеет свою собственную “сферу”, противоположную сфере свершения бытия, т. е. свершения истины, и что именно здесь имеет место мера или меры?

Как замечает Маркс, сам Хайдеггер не описал настроения, в котором смертные способны на смерть *как* смерть, т. е. как “укрытие тайны раскрытия в ее воззвании”. Маркс не склонен видеть такое настроение в ужасе: ни в ранней (*Бытие и время*), ни в “последовательной” интерпретации у Хайдеггера как настроения, в котором открывается чудо из чудес: то, что бытие *есть*. В трактовке Маркса настроение ужаса в связи с переживанием собственной неизбежной смертности (непрестанного умирания) является *для смертного* – а значит: для сущего, стремящегося сохранить свою жизнь и смысл! – не столько “чудотворным”, сколько “выбивающим из колеи”. И, как было показано ранее, именно этот опыт в состоянии привести к этически значимой трансформации, в которой, как пишет Маркс, из внезапного изменения в настроении может подойти настроение “высшего раскрытия”, настроение благодарности. Это единственный, — говорит он, – мыслимый путь трансформации всей человеческой сущности, на котором именно смерть делает смертных открытыми опыту мер (т. е. любви, состраданию и т. д.), в коих они учатся “обитать” и в свете которых могут различать между добром и злом и находить мотивацию для предпочтения добра злу.

В четвертой части – *Смерть и язык* – Маркс обращается еще к одной проблеме, оставшейся не продуманной у Хайдеггера: проблеме сущностной взаимосвязи языка и смерти. Показывая их взаимопринадлежность с “событием-высобоствления” (Ereignis) в работах последнего, Маркс, согласно основной тенденции всей его книги, пытается придать *практический* поворот размышлениям о “поэтическом обитании”, “вслушивании” и ответании на “зов бытия”. Взаимосвязь смерти и языка, способности на смерть как смерть и способности говорить, отличающих челогека от животного, предполагает у Хайдеггера двойственный характер этого зова: соразмер-

ное событию–высобоствления оказывание (die Sage) как сущность языка зовет тех, кто слышит, во множество форм лингвистически артикулированного раскрытия; и соразмерная событию–высобоствления сокрытость (Enteignis) как тайна смерти тоже зовет к раскрытию тем же способом. Таким образом, два голоса звучат в унисон, как один, так что оказывание насквозь пронизано сокрытостью, тайной, – это положение, как основной итог хайдеггеровских штудий, подводит этически заинтересованного мыслителя (каким и является автор книги) к задаче прояснить трансформированное поведение смертных после того, как оно было настроено двойным зовом. Как будет выглядеть повседневная практика? – вот вопрос, которым, по убеждению Маркса, должно заняться “мышление–дальше Хайдеггера”, призванное обеспечить конкретную концепцию самого способа поведения тех, кто “стали смертными” через сущностную взаимосвязь смерти и языка.

В пятой части книги Маркс обращается к вопросу о *Мере для “бытийнопосыльного” (seinsgeschichtlich) мышления*, пытаясь обосновать тот тезис, что единственной заботой Хайдеггера в его интерпретации фрагментов досократиков было выразить особый смысл бытия в этом “первом начале” мышления – смысл, который служил Хайдеггеру нетематизированной мерой и руководил всем его “бытийнопосыльным” мышлением. С этой точки зрения, метафизика как “посыл” (Geschick) “ведет к забвению бытия как свершения истины бытия” постольку, поскольку не вникает в тот смысл, в котором всякий “посыл” является свершением истины, не внемлет той мере, которая и определяет “содержание” “истины бытия”. Эту меру, считает Маркс, можно назвать поэтической (т. е. прежде всего креативной), предполагая, что именно такое значение имели для Хайдеггера слова Гельдерлина о *поэтическом* обитании человека. Такое задание меры, как показывает далее Маркс, предполагает и соответствующий первый закон мышления, который, наверно, можно было бы назвать *методической* мерой (сам автор эти два аспекта меры почему–то никак не различает), ибо мера здесь – это “подходящесть”, созвучность, слаженность мышления, языка и того, чему они должны дать выступить.

Особого внимания заслуживает краткое замечание Маркса в связи с вопросом о *внезапном* характере трансформации, производимой “бытийнопосыльным” мышлением и освобождающей от притязания и власти того “посыла”, который правит сегодня, т. е. от сущностного разворачивания техники. Внезапность означает здесь, что итоговая трансформация может быть достигнута только благодаря “прыжку”, “немыслимость” которого обусловлена тем, что согласно правящему “посылу” человечество с неизбежностью *должно* мыслить фундаменталистски, калькулирующим и репрезентирующим образом. Замечание Маркса касается возможности имманентной критики этого “должно” поскольку ведь для мышления Хайдеггера оказалось возможным освободиться и стать “бытийнопосыльным”, более того, Хайдеггер сам отмечает возможность та-

кой свободы для мышления, открываемой внутри сферы прыжка. В связи с возникающей здесь снова проблемой свободы Маркс недоумевает, почему Хайдеггер не дает никаких разъяснений, совершенно необходимых перед лицом того факта, что со времени работы *О сущности истины* сущность свободы поглощается у Хайдеггера сущностью истины. Поскольку же последний постигал сущность истины как несокрытость, у которой отсутствует всякая мера вообще, нельзя избежать впечатления, пишет Маркс, что Хайдеггер возможно никогда не был поражен “чудом свободы”.

В последней (шестой) части – *Мера для поэзии* – Маркс ставит под вопрос последовательность и продуманность “всего проекта” позднего Хайдеггера, комментируя его идею об исключительной роли поэта во внезапном “спасительном” преобразовании “поставы” в “поэтическое обитание”. Маркс спрашивает, каким образом осуществление поэтом своего призвания может привести к “поэтическому обитанию” того, кто поэтом не является, человечества в целом? Если свершение “другого начала”, о котором ведет речь Хайдеггер, касается всего человечества, то, как справедливо замечает Маркс, требуют прояснения, так сказать, “общечеловеческие” условия, которые уже должны быть выполнены, прежде чем такое свершение может случиться. Обозначенные вопросы, как специально подчеркивает автор, противоположны хайдеггеровскому способу мышления, но именно они открывают место для этически заинтересованной ревизии его мышления.

Исконное, творческое – “поэтическое” – размыкание, составляющее смысл “поэтического обитания”, тогда сменит эпоху господства техники, согласно Хайдеггеру, когда любое созидание или построение будет основываться на мере, данной поэтом. Непоследовательность и непродуманность Хайдеггера проистекают, как показывает в итоге автор книги, из той пропасти, которая устанавливается и сохраняется между поэтом и “остальным человечеством”. Поскольку “поэтическое” как “неметафизическая мера” для поэта имеет, по Хайдеггеру, характер тайны (т. е. снова трактуется в терминах “алетеи”, не-сокрытости), возникает вопрос: каким образом мера для поэта при его посредничестве может стать мерой для каждого? Или другими словами: что значит “быть чутким к поэтическому” (к чему ведь и призывает нас, “непоэтов”, Хайдеггер, чтобы обитать на земле воистину “по-человечески”)? Хайдеггер, подытоживает Маркс, не показывает направления, в котором должен идти человек, не являющийся поэтом, но, тем не менее, чуткий к поэтическому в своих повседневных делах, он ничего не говорит о том, какого рода *Dasein* способно на “поэтическое” размыкание. Этому пробелу, обнаруживающему абсолютную *практическую* иррелевантность позднего Хайдеггера, Маркс противопоставляет свою концепцию неметафизической этики, полагая, что в своей книге ему действительно удалось показать, каким образом сегодня можно обитать по-человечески на этой земле.

Итак, суть предложенной этической концепции, в самом деле, на что и указывал ее автор, проста и доступна дофилософскому сознанию: переживание собственной смертности может привести к такой трансформации, в которой открывается мера, проявляющаяся в форме любви к ближнему. Завершая данный обзор, ограничусь несколькими замечаниями в связи с двумя наиболее проблематичными, с моей точки зрения, моментами такой концепции.

Первый момент касается того, что смертность становится, таким образом, базовым принципом этики, означающим, например, что при смелом допущении бессмертности человечество не знало бы любви к ближнему, сострадания и других форм “благодатной целительной силы”, описанной автором. Кроме того, изменение отношения к другому в результате потрясения бедственностью собственного существования может быть вполне проинтерпретировано как *использование* других ради собственной “жизнестойкости” и уверенности. Но что еще важнее: в рамках предложенного автором феноменологического описания не ясно, почему отношение к другому вообще может обладать “целительной силой”, если другой – такой же “бедствующий”, как и я? Разве его смертность может облегчить ужас моего положения? Как бы по-разному ни трактовалось это “облегчить” – или как исцеление сближением, или как растворение в *das Man*, — остается вопрос, насколько в целом верна удерживающаяся со времен *Бытия и времени* тенденция рассматривать бытие-с-другими с позиции “одинокое умирания”. Является ли последняя единственной позицией, совместимой с феноменологическим анализом?

Второй проблематичный момент представленной концепции связан с центральным тезисом автора о том, что действенность “целительной силы” как меры для ответственного действия является возможностью, на которую можно лишь уповать, ибо ее воцарение – это “просто” Дар.

Что же, остается сидеть и ждать?