

Ἑρμηνεία

«Герменейя». Журнал философских переводов

№ 1 (5) 2013

Эрик Додде
Уллин Плейс
Маурицио Вироли
Филипп Лаку-Лабар
Гюнтер Фигал
Мартин Хайдеггер

в переводах
С. Любимова
О. Матвейчева
А. Фомина
Э. Саркисяна



Содержание

Э. Доддс. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого. <i>Перевод С. Любимова</i>	3
У. Плейс. Является ли сознание процессом в мозге? <i>Перевод С. Любимова</i>	15
М. Вироли. Макиавелли и религия virtue. <i>Перевод С. Любимова</i>	21
Ф. Лаку-Лабар. Трансценденция заканчивается в политике. <i>Перевод О. Матвейчева</i>	28
Г. Фигал. Хайдеггер как последователь Аристотеля. <i>Перевод А. Фомина</i>	57
М. Хайдеггер. Подачи. <i>Перевод Э. Саркисяна</i>	84

«Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого

ЭРИК ДОДДС

*E. R. Dodds. The Parmenides of Plato and the Origin of
the Neoplatonic 'One' // Classical Quarterly 22, 1928.*

Перевод Сергея Любимова

Совсем недавно позднему этапу греческой философии уделялось меньше внимания, чем любому другому периоду, и в наших познаниях философии того времени еще много пробелов. Можно выделить три ошибки, которые уменьшили роль Плотина в истории философии. Первая ошибка заключалась в неспособности разграничить платонизм от неоплатонизма. Это четко видно в работе многих ранних комментаторов, начиная с Марсилио Фичино и заканчивая Кирхнером. Вторая ошибка — убежденность в том, что неоплатоники были мистиками, поэтому они не понятны для обычных людей и даже некоторым философам. Укреплению этого убеждения в XIX в. способствовал авторитет Крезера, у которого было достаточно ошибочных утверждений и помимо этого.

Третья ошибка заключается в хронологическом заблуждении, связанном с приписыванием неоплатонической теологии Дионисию Ареопагиту, современнику святого Павла. Несмотря на то что еще Скалигер раскрыл этот обман, эти трактаты использовались вплоть до начала XIX в. в качестве свидетельств того, что неоплатоническая троица является копией христианской. Когда же этот обман был изобличен, тенденция на интерпретацию неоплатонических текстов в восточном стиле продолжила существовать в другом виде. Благодаря ранним историкам неоплатонизма Симона и Вашеро, вопреки географическим фактам школа Плотина была названа александрийской школой, находившейся под влиянием египтян. Вашеро полагал, что неоплатонизм был «по существу и по происхождению восточным, не имея ничего общего с греческой мыслью, за исключением языка и метода». Се-

годня мало кто согласится с таким приговором. Однако многие французские и немецкие писатели до сих пор разделяют мнение о восточном элементе в философии Плотина.

Это можно доказать двумя способами: во-первых, Евнапий и другие поздние авторы считали, что Плотин родился в Египте. Все данные Порфирия говорят о том, что Плотин обучался в Александрии, слава которой как центра образования привлекала молодых людей со всего света. К тому же Плотин принимал участие в походе императора Гордиана на Восток с намерением изучить персидскую и индийскую мысль, однако добраться до него не смог. Наконец мы знаем о том, что Плотин принял приглашение египетского жреца принять участие в спиритуалистическом сеансе, организованном в Риме.

Добавим еще, что в одном разделе, посвященном концепции Прекрасного, он восхищается египетскими иероглифами и сравнивает философию с мистериями (возможно, речь идет о мистериях Исида). Так, англичанин, получивший образование и, возможно, родившийся в Индии, мог бы воспользоваться карательной экспедицией на северо-западную границу для изучения религии. Он мог бы даже восхвалять священные статуи Бенареса и случайно упомянуть джаггернаутову колесницу. Мы точно знаем, что имя Плотина римское и что он свободно писал по-гречески. Возможно, он имел представление о египетской религии, однако все, что он сообщает нам об этом, могло быть почерпнуто им во время путешествия.

Второй способ доказательства гораздо проще, поскольку он основан на негативной информации. Сначала говорится о том, что объединяет Плотина с ранними авторами, которые считаются истинными греками, затем это выделяется из суммы всей системы Плотина и на остаток крепится ярлык «восточный». Этот ярлык основывается на трех гипотезах: во-первых, тот, кто дает такое определение, имеет надежный критерий, позволяющий отличать истинного грека от варваров, бывших среди предшественников Плотина. Во-вторых, Плотин был знаком со всей подлинно греческой литературой, сохранившейся и не сохранившейся, и наконец, в-третьих, он никогда сам не сочинял, а лишь копировал отрывки из работ греческих авторов. Очевидно, что все эти гипотезы спорны и, чтобы подтвердить или опровергнуть их, мы должны найти параллели между разделами Плотина и специфическими отрывками из неэллинизированной восточной литературы религиозного типа. Возможно, востоковеды когда-нибудь ответят на эти вопросы. Но прежде чем проводить такие параллели, следует занять позицию *ἑποχῆ* и посмотреть, не найдутся ли подходящие источники где-нибудь поближе?

Первым мыслителем, который обратил внимание на существование таких источников в стоицизме, неопифагореизме и среднем платонизме, был Эдуард Целлер. Эти источники по большей части фрагментарны, однако за последние 50 лет немецкие ученые Шмекель и Прэхтер сделали многое, чтобы разъяснить их и преобразовать в единый текст. Несомненно, наибольший вклад в решение этого вопроса со времен Целлера внесла книга Вернера Йегера «Немесий месский» — труд, который до сих пор не удостоился заслуженного внимания, возможно потому, что был опубликован в годы войны. Йегер достаточно убедительно показал, что некоторые неоплатонические доктрины, в частности понятие *σύνδεσμος* — мир как духовный континуум, протянувшийся через определенные последовательности вселенных от высшего бога до лишенной свойств материи, восходят к стоическому источнику, которым, по общему мнению немцев, является Посидоний. Йегер был более точен и говорил о том, что большинство из них восходит к комментарию Посидония на диалог «Тимей», который определил всю последующую традицию и благодаря которому именно Платон «Тимея» стал Платоном неоплатонизма и эпохи Возрождения. Он делает вывод о том, что Посидоний был истинным отцом неоплатонизма, и, если бы Посидоний нашел-таки место платоновским идеям, Плотин остался бы без работы.

Ясно, что Йегер дал своему открытию завести себя слишком далеко. Посидоний упустил из виду нечто более существенное для неоплатонизма, нежели идеи, Посидоний не обратил внимания на Единое. Если еще есть доктрина, которую мы принимаем в качестве «истинно от Посидония», так это его концепция бога как «огненного мыслящего дыхания» (*πνεῦμα νοερόν καὶ πύρῳδες*), не имеющего формы, но переходящего в то состояние, которое оно само выберет в ходе уподобления всем вещам. Таким образом, высший принцип у Посидония материален, имманентен и того же рода, что и человеческий интеллект. Однако именно доктрина Плотина о единой причине всего сущего, которая находится не только за пределами материи, но и ума, творящей без воли или случайно остающейся непознанной в *unio mystica*, не имеющей никаких особенностей, за исключением того, что она является причиной, — это та часть системы Плотина, которая во все времена весьма впечатляла читателей.

Удивительно, но именно с этой частью современные историки испытывают наибольшие трудности. Целлер называл ее диалектическим развитием стоицизма и утверждал, что она впервые появляется у Плотина Монрад считал ее восточной с эллинской доктриной ума (*νοῦς*), Вашеро, Гийо и другие проводят связь этой доктрины к Филону, несмотря на глубокое различие точек

зрения Филона и Плотина и тот факт, что Филон неоднократно называет своего бога $\delta\upsilon$ и $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. Некоторые приписывают ее Нумению или Алкиною, но их бог напоминает высший $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, и никто из них не говорит о нем как о Едином.

Другие находили Единое и Неопределенную Диадю в некоторых неопифагорейских доктринах и в аристотелевской метафизике. Однако, кроме случайной отсылки в книге Т. Уиттакера, все профессиональные историки неоплатонизма, которых я читал, по той или иной причине не упоминают этот очевидный платонический источник. Представим принцип единства, который настолько превосходит всякую множественность, что опровергает всякий предикат, даже предикат существования. Этот принцип никогда не движется и не пребывает в состоянии покоя, не находится ни во времени, ни в пространстве. Мы не можем о нем сказать ничего, даже то, что он самотождественен или отличается от других вещей. Наряду с этим существует второй принцип единства, который содержит начала всех противоположностей, принцип, который продолжает бесконечно множить себя во вселенной существующих единиц. Если мы на время оставим в стороне фрагменты и рассмотрим только целые работы греческих философов до Плотина, то среди них обнаружим один раздел, где эти принципы получают связанное выражение: первая и вторая гипотезы из второй части Платоновского «Парменида». Плотин не обращает внимания на один или два наиболее специфических вывода, следующих из этих гипотез, а некоторым из тех, которые он принимает, он придает новое звучание. Насколько близок этот параллелизм подтверждает сравнение следующих разделов:

ПЛАТОН

- (a) Ἄπειρον ἄρα τὸ ἕν... Καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα... ἐπεὶ περ οὐδὲ μέρη ἔχει (137d-138a)
- (b) τοιοῦτόν γε ὃν (τὸ ἕν) οὐδαμῶς ἂν εἶη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἶη (138a)
- (c) Τὸ ἐν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται (139b)
- (d) Οὕτω δὴ ἕτερόν γε ἢ ταῦτόν τὸ ἐν οὔτ' ἂν αὐτῷ οὔτ' ἂν ἐτέρῳ εἶη (139e)
- (e) Οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὔθ' ἐτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἶη τὸ ἕν (140b)
- (f) Οὔτε ἄρα ἐνὸς μέτρου μετέχον

ПЛОТИН

- (a) Οὐτ' οὔν πρὸς ἄλλο οὔτε πρὸς αὐτὸ πεπεράνται (τὸ ἕν) ... Οὐδὲ σχῆμα τοῖνυν, ὅτι μὴδὲ μέρη (V.v.11)
- (b) οὐκ ἐν ὄψωον ἄρα (τὸ ἕν) ταύτη οὔν οὐδαμῆ (V.v.9)
- (c) οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστώς (ἐστί τὸ ἐν) (IV.ix.3)
- (d) Δεῖ μὲν γάρ τι πρὸ πάντων εἶναι — ἀπλοῦν τοῦτο — καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μιγμένον τοῖς ἀπ' αὐτοῦ, καὶ πάλιν ἕτερον τρόπον τοῖς ἄλλοις παρεῖναι δυνάμενον, ὃν ὄντως ἕν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν, καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἐν εἶναι (V.iv.1)

οὔτε πολλῶν οὔτε ὀλίγων, οὔτε τὸ παράπαν τοῦ αὐτοῦ μετέχον, οὔτε ἑαυτῶ ποτε, ὡς ἔοικεν, ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλω· οὔτε αὖ μείζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου (140d)

(g) οὐδὲ ἐν χρόνῳ τὸ παράπαν δύναιτο ἂν εἶναι τὸ ἐν (141a)

(h) τὸ ἐν οὔτε ἓν ἐστίν οὔτε ἔστιν (141e) Ἔστι δὲ οὐδὲ τὸ «ἔστιν» (κατὰ τοῦ ἐνόως) (VI.vii.38)

(i) Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται (142a)

(j) Ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἡ οὐσία νενέμηται καὶ οὐθενὸς ἀποστατεῖ 18 τῶν ὄντων (144b)

(k) Τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλὰ (145a)

(l) Καὶ σχήματος δὴ τινος, ὡς ἔοικε, τοιοῦτον ὄν μετέχει ἂν τὸ ἐν (145b)

(m) Οὕτω δὴ πεφυκὸς τὸ ἐν ἄρ' οὐκ ἀνάγκη καὶ κινεῖσθαι καὶ ἐστάναι (145e)

(n) Καὶ μὴ ταῦτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῶ καίτερον ἑαυτοῦ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως ταῦτόν τε καὶ ἕτερον εἶναι (146a)

(e) οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ 'οἶον', ὅτῳ μὴδὲ τὸ 'τι' (V.v.6)

(f) Οὐ γὰρ θέλει (τὸ ἐν) μετ' ἄλλου οὔτε ἐνόως οὔτε ὀποσοοῦν συναριθμεῖσθαι οὐδ' ὄλως ἀριθμεῖσθαι· μέτρον γὰρ αὐτὸ καὶ οὐ μετρούμενον (V.v.4)

(g) οὐκ ἐν χρόνῳ (ἐστὶ τὸ ἐν) (IV.ix.3)

(h) (τὸ ἐν) καθ' οὗ ψευδὸς καὶ τὸ ἐν εἶναι (V.iv.1)

(i) οὔτε τι τῶν πάντων (ἐστὶ τὸ ἐν) οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μὴδὲν κατ' αὐτοῦ (V.iii.13) οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ (V.iii.14)

(j) νομιστέον... εἶναι... πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολείπόμενον ἑαυτοῦ (VI.iv.11)

(k) πολλὰ δεῖ τοῦτο τὸ ἐν εἶναι ὄν μετὰ τὸ πάντῃ ἐν (VI.vii.8)

(l) Σχημάτων δὴ πάντων ὀφθέντων ἐν τῶ ὄντι καὶ ποιότητος ἀπάσης (VI.ii.21)

(m) περὶ μὲν τὸ ὄν (στάσεως καὶ κινήσεως) τούτων θάτερον ἢ ἀμφοτέρω ἀνάγκη (VI.ix.3)

(n) εἰ δὲ πολλὰ (ἐστὶ τὸ ἐν), καὶ ἐτερότης (ἐστὶ), καὶ εἰ ἐν πολλὰ, καὶ ταυτότης (VI.ii.15)

Неудивительно, что Плотин ссылается на платоновского «Парменида» как на развитие его исторического прототипа; Ямвлих рассматривал «Парменид» и «Тимей» в качестве единственных платоновских диалогов, необходимых для спасения; Прокл нашел в «Пармениде» законченную систему платоновской теологии. Читайте вторую часть «Парменида» так, как читал ее Плотин, «единым оком веры» (with the single eye of faith), не ищите в нем сатиру на мегарцев или кого-то еще, и вы найдете в первой гипотезе ясное описание знаменитой негативной теологии, а во второй — интересный рассказ о происхождении мира от союза единого и бытия. Не буду предугадывать, что вы найдете в оставшихся гипотезах. Даже в рамках неоплатонической школы были существенные расхождения в этом отношении, которые

я не буду здесь приводить, потому что они уведут меня слишком далеко от моей цели.

Относительно первых двух гипотез моей целью не является доказательство факта того, что неоплатоники все сводят к первой гипотезе. Описания Парменидом его активности как *γυμνασία* и *παίδιá* вместе с очевидными ошибками, к которым неизбежно приводят некоторые гипотезы, предостерегают нас от предположения о том, что все его выводы имеют место в системе Платона. В то же время не следует забывать, что идея Блага в меньшей степени, чем Единое первой гипотезы, трансцендентна и что основным выводом «Лекции о Благе» было *ἀγαθόν ἐστιν ἔν*.

Некоторые открытия платонической логики, особенно различие между абсолютным и относительным небытием, впервые появляются в гипотезах «Парменида», и эти умозаключения рассматриваются только как диалектическая игра ума. Однако мне трудно понять позицию выдающегося ученого профессора Тэйлора, который, столкнувшись с негативной теологией у Прокла или схоластов, отнесся к ней серьезно, как к необходимому аспекту религиозного опыта, но встретив то же в «Пармениде», констатирует его как философский розыгрыш. Профессор Тэйлор не принимает ничего из этого.

Но действительно ли Платон был основателем или он только псевдоотец этих теологических диковин? Можно сказать, что платоновская интерпретация «Парменида» есть результат полного непонимания того, что значительные философские концепции основаны не только на непонимании. В итоге неоплатоническая интерпретация «Парменида» следует за развитием неоплатонизма, а не предшествует ему; иными словами, она является следствием, а не причиной.

Сейчас мы знаем, когда Прокл нашел в «Пармениде» свою концепцию *ἄχραντοι θεοί*, которая в имманентном виде есть и у Платона, он вложил в нее догму, изначально составленную из отсылок к так называемым халдейским оракулам. Однако это не относится к данному вопросу, потому что, во-первых, систематическая аллегоризация Платона, которая позволила Проклу привести учение этого философа в полное соответствие с орфической теологией и теологией из оракулов, кажется изобретением Ямвлиха — в ней слишком мало от Платона.

Во-вторых, неоплатоническая интерпретация платоновского *τὸ ἔν* и *τὸ ἔν ὄν* основана на буквальном, а не на аллегорическом толковании текста и привлекает внимание некоторых современных критиков, которые, конечно же, не являются неоплатониками.

Хайдеггер как последователь Аристотеля

Г Ю Н Т Е Р Ф И Г А Л

*Figal G. Heidegger als Aristoteliker // Zu Heidegger. Antworten und Fragen.
Frankfurt am Main 2009, S. 55–81.*

Перевод с немецкого Антона Фомина

1

Никто не мыслит вне традиции; ее влияние особенно сильно там, где она мыслится не специально и где унаследованные образы мышления и понятия поэтому не оценены [с точки зрения] их значимости. Помимо этого каждое мышление подчиняется определенным фактическим заделам; нестандартная постановка вопроса может определить время или даже эпоху таким образом, что каждое мышление, которое приходится на это время или эпоху, возможно только в контексте данной постановки вопроса, будь то продолжение [производства] других ответов или критическое рассмотрение.

Однако подчас [некоторые способы] обращения к традиции выпадают из общей картины времени или эпохи; они идут вразрез с общепринятыми ориентирами; они не были ожидаемы. В большинстве случаев подобные [способы] обращения имеют особую действенность. В то время как нормальные запечатления [Prägungen] существуют через прошлое, точнее через унаследованные понятия и схемы, через преданные вопросы и взаимосвязи мыслей, умышленный поворот принадлежит к действенным; он основывается на более или менее явно принятом решении, позволить запечатлеться. [Такие повороты] по-новому оформляют отношение к традиции тем, что так выходят за пределы привычных связей, и чем более явно существует в них это новое, тем больше рефлексировается отношение к традиции. В умышленном обращении к традиционной философии становятся особо ясны некоторые вопросы и возможные ответы. Кроме того, может быть осмыслено и прояснено, что есть отношение к традиции в ее сущности.

К такого рода резонансным обращениям к традиции принадлежит хайдеггеровское критическое истолкование Аристотеля [Auseinandersetzung mit Aristoteles]. Оно принадлежит им, хотя на первый взгляд оно кажется нормальным, ставшим самостоятельным запечатлением [Prägung]. Философия Аристотеля была хорошо знакома Хайдеггеру по изучению теологии, а возможно, наложила отпечаток даже чуть раньше. По признанию самого Хайдеггера, диссертация Франца Brentano о «многообразии сущего по Аристотелю»¹ принадлежит к его первым прочитанным философским сочинениям², и, соответственно, свои самые первые философские опыты он сделал, [размышляя] над аристотелевскими вопросами и проблемами. Что касается первой решающей фазы философского развития Хайдеггера, то свидетельства, а именно лекции 1919–1921 гг., показывают другую картину; в первых попытках фрайбургского приват-доцента по [обретению] твердой философской почвы под ногами Аристотель не играл вообще никакой роли. Здесь доминируют, как в общем, так и в предметном [плане], критика философии неокантианства, прежде всего в вариациях Рикерта и Наторпа³, герменевтика Дильтея⁴ и, более других, феноменологическая программа Гуссерля⁵. Только в лекциях зимнего семестра 1921/1922 гг.⁶ Хайдеггер впервые обращается к Аристотелю, и это обращение происходит намеренно. Для Хайдеггера это попытка основательно и по-новому прояснить, что есть философия. В его мышлении это имеет характер цезуры. С обращением к Аристотелю Хайдеггер приобретает особое положение своего философствования. Только теперь он является во всех отношениях «им самим» — философом, который становится знаменитым посредством «Бытия и времени», а [затем] изменяет,

1. Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg 1862 (ND Hildesheim / New York / Darmstadt 1962). Ср. Franco Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova 1976. Кроме того: Franco Vopi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984, 37–64.
2. Martin Heidegger, «Mein Weg in die Phänomenologie», in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 81–90. Здесь идет речь о том, что диссертация Brentano была «начиная с 1907 г. стержнем и опорой моей первой неуклюжей попытки... проникнуть в философию» (81).
3. Ср. Michael Steinmann, «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neokantianismus», в: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 259–293.
4. Ср. Rudolf A. Makkreel, «Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte», in: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 307–321.
5. Ср. Hans-Helmut Gander, «Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl», в: *Heidegger-Jahrbuch 1* (2004), 294–306.
6. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns (GA 61), Frankfurt am Main 1985.

развивает, вновь и вновь обращается к программе, набросанной в фрагментарном главном труде. Этому соответствует то, что [критическое] рассмотрение Аристотеля [Auseinandersetzung mit Aristoteles] остается определяющим для хайдеггеровской мысли. Оно не всегда проводится с одинаковой обстоятельностью и ясностью, но оно всегда злободневно — не только с точки зрения отдельных частных проблем, но и как отличительная черта хайдеггеровской философии.

После того как Хайдеггер открыл для себя Аристотеля, последний остается [для него] на протяжении нескольких лет важнейшей фигурой и собеседником; Аристотель — мыслитель, на которого равняется Хайдеггер. За вводными размышлениями к лекциям зимнего семестра 1921/1922 гг. следуют очень подробные интерпретации летнего семестра 1922 г. к начальным главам первой книги «Метафизики» и первой книги «Физики»⁷. Затем работа над Аристотелем сгущается в тексте, который является центральным как для академической карьеры Хайдеггера, так и для его философского самоопределения: в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г., которое задумывалось как набросок большой монографии об Аристотеле и которое стало известно как «Доклад о Наторпе»⁸.

После этого Аристотель остается востребованным. Из введения к запланированной книге об Аристотеле развивается «Бытие и время». Лекции марбургского периода подготавливают эту книгу; они показывают, как Хайдеггер придает своему философскому проекту все более ясные очертания. Тем, что среди них имеется только одна [лекция]⁹, которая обходится без подробных интерпретаций аристотелевских текстов, они документируют, какое важное значение имеют для Хайдеггера размышления над [философией] Аристотеля. Аристотель определяет и его понимание греческой античности; он является для него, несомненно, центральной фигурой греческой философии. В [работе над] платоновским «Софистом», чью интерпретацию он наметил для зимнего семестра 1924/1925 гг., Хайдеггер обращается сперва к подробному рассмотрению аристотелевской философии, в [ходе] которого (рассмотрения. — Прим. переводчика) возоб-

7. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, hrsg. von Günter Neumann (GA 62), Frankfurt am Main 2005.

8. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingener Philosophische Fakultät*, Приложение к: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 341–419). Отдельное издание с эссе Ганса-Георга Гадамера, Stuttgart 2003.

9. Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Seibegriffs*, hrsg. von Petra Jaeger (GA 20), Frankfurt am Main 1979.

новлены и точнее переданы центральные мысли программного сочинения [Programmschrift] 1922 г.¹⁰. Подход к Платону иначе, чем через Аристотеля, кажется Хайдеггеру невозможным; он следует, как он говорит, только «старому герменевтическому принципу, что в истолковании нужно идти от светлого в темное»¹¹. Соответственно Платон для Хайдеггера остается в тени¹². Его размышления о сущности высказывания¹³, но и те, которые сосредоточены на различии между предметноориентированной речью и риторической убедительностью Аристотеля, существуют как будто бы не было платоновских диалогов. Аристотелевская «Риторика» становится ключом к пониманию языка в его повседневности; разговор идет о речи «как об одном из основных способов бытия, как бытия-с-другим [Miteinandersein] самого человека»¹⁴.

Принимая в расчет постоянство размышления над [философией] Аристотеля, не удивительно, что ранняя основная работа Хайдеггера развивалась из введения к большой книге об этом [греческом философе]. Примечательно скорее то, что после опубликования «Бытия и времени» интерес Хайдеггера смещается; хотя первая после опубликования этой книги («Бытия и времени»). — *Прим. переводчика*) лекция¹⁵ содержит подробное рассмотрение аристотелевского понимания времени, главное место, оккупированное Аристотелем, переходит к Канту, но только на некоторое время. Однако это не в последнюю очередь имеет и стратегические причины. Хайдеггер верил, что сможет лучше всего защититься от причисления «Бытия и времени» к «экзистенциальной философии», тем, что сместит свою работу ближе к кантианской трансцендентальной философии; работа Канта стала для него «убежищем»¹⁶. Несмотря на это, философия Аристотеля остается для Хайдеггера центральной; она является отправной точкой также для понимания нового мышления; в «Основных проблемах феноменологии» Кант интерпретирует-

10. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, hrsg. von Ingeborg Schüßler (GA 19), Frankfurt am Main 1992.

11. Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA 19), 11.

12. Cp. Günter Figal, «Refraining from Dialectic. Heidegger's Interpretation of Plato in the Sophist Lectures (1924/25)», в: Charles E. Scott / John Sallis (Hrsg.), *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany NY 2000, 95–109.

13. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von Walter Biemel (GA 21), Frankfurt am Main 1976.

14. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von Mark Michalski (GA 18), Frankfurt am Main 2002, 117.

15. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 24), Frankfurt am Main 1975.

16. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 4), Frankfurt am Main 1991, XIII–XIV.

ся на основе Аристотеля¹⁷, и поэтому Хайдеггер не идет на попятную, когда летом 1931 г. снова обращается к Аристотелю¹⁸. Для собственного мышления Хайдеггера эти лекции рассматриваются прежде всего как подробное и насыщенное, как комментарий, истолкование, поскольку они ведут к новому определению отношения присутствия [Dasein] и языка; лекции суть первый шаг к [сочинению] «На пути к языку»¹⁹.

То, что критическое размышление над философией Аристотеля [Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie] имеет ключевой характер для позднего Хайдеггера, становится впервые понятно из сочинения «О сущности и понятии Φύσις. Аристотель, Физика В, 1»²⁰. Текст, появившийся в 1933 г., есть своего рода итог и одновременно фундамент тех работ, которые Хайдеггер в 1930-х гг. посвятил вопросу об искусстве и научно-техническому отпечатку [Prägung] современности²¹. Поскольку «Физика» Аристотеля является «сокровенной и поэтому всегда недостаточно продуманной главной книгой европейской философии»²², постольку каждое мышление, которое пытается прояснить ее (европейскую философию. — Прим. переводчика), раскрывается из Аристотеля.

При этом убеждении Хайдеггер неизменно оставался в течение всех смещений и преобразований самое позднее с 1922 г. Изменился только его ответ на вопрос, как точно должна пониматься философия из перспективы Аристотеля. Хотя «Физика» играет важную роль также в программном сочинении [Programmschrift] 1922 г., для формирования основ хайдеггеровской [философии] она является в меньшей степени определяющей нежели «Никомахова этика». Поэтому для понимания развития и внутреннего единства хайдеггеровского мышления важно прояснить переориентацию от «Никомаховой этики» к «Физике». Для этого необходимо прежде всего описать, как вообще Хайдеггер приходит к Аристотелю и чему он исходя из «Никомаховой этики» кладет начало.

17. Ср. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), 209–218.

18. Martin Heidegger, *Aristoteles, Metaphesik* § 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von Heinrich Hüni (GA 33), Frankfurt am Main 1981.

19. Ср. Günter Figal, «DYNAMIS META LOGOU. Il linguaggio filosofico di Heidegger nel contesto aristotelico», в: *Eidos* 2/2001, 13–20.

20. В: Martin Heidegger, *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 239–301.

21. Прежде всего это относится к: Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), Frankfurt am Main, 1989.

22. Martin Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις» (GA 9), 242.

Поворот Хайдеггера к Аристотелю является неожиданным. С его помощью Хайдеггер преодолевает недавно возникший антигреческий и антиаристотелевский аффект. Еще в зимнем семестре 1919/1920 гг. он придерживался [мнения], что греческая, в частности аристотелевская, традиция является той, от которой должна радикально отойти феноменология. Что «внутренние опыты», в которые «были втиснуты формы выражения античной науки», представляют собой некий процесс, который «еще и сегодня имеет глубокое и запутанное влияние»²³. Не в последнюю очередь это касается, если следовать Хайдеггеру, онтологического отпечатка [Prägung] данной науки. Как раз через слово «онтология» становится понятно, что здесь не видна «решающая проблема»: «история и жизнь»²⁴.

Именно это следует изменить в феноменологии, как ее здесь и еще в первых лекциях 1919 г. понимает Хайдеггер. Феноменология должна видеть свою задачу в том, чтобы осмыслить жизнь так, как она переживается; а не в том, как указывает Хайдеггер, чтобы подчинить ее возвращению традиционной философии на основе «античной науки»; феноменология «объективирует» жизнь не в одном из происходящих в мире положений вещей, но пытается схватить ее в живом мысленном и эксплицитном исполнении переживания. Вместо того чтобы подчиниться жизни [в которой] «доминирует теоретическое»²⁵ и ее, таким образом, «обезжизнить [ent-leben]»²⁶, необходимо «следовать [mitzugesehen]»²⁷ переживанию и при этом понять и артикулировать значение этого переживания.

Эта мысль является феноменологической и в смысле гуссерлевской программы. В ней легко узнается то, что обозначалось как *феноменологическое различие* [phänomenologische Differenz]: смена натуралистической установки на феноменологическую, — как это описывал Гуссерль. Фактическая данность чего-то «заключенного в скобки» феноменологически устанавливается в *ἐποχή*²⁸, и теперь отдельное данное наблюдается в со-

23. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Hans-Helmuth Gander (GA 58), Frankfurt am Main 1993, 147.

24. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), 147.

25. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, в: Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Bernd Heimbüchel (GA 56/57), Frankfurt am Main 1987, 1–117, 87.

26. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), 91. Здесь Хайдеггер говорит о «процессе возрастающей объективации как процессе обезжизнивания [Ent-lebung]».

27. Ср. Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56/57), 117.

28. Ср. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenolo-*