

Пропонований текст Мартіна Гайдеггера (1947), що вперше перекладений на українську мову, має канонічне методологічне значення, адже у сутнісному вимірі екзистенційно чистої філософської думки оригінально висвітлює авторське бачення смислу буття, головню – шлях і засоби буттєво-історичного уприсутнення самого запитуваного, того, хто прагне здійснити вагоме уможливлення себе як «людяної людини» в ось-бутті. За призначенням цей текст становить розлоге послання відомого німецького мислителя французькому філософу Жану Гофре (1907 – 1982), який одразу після виходу брошури Жана-Поля Сартра «Екзистенціалізм – це гуманізм» (див. *Психологія і суспільство*. 2022. №2. С. 49-65) запитував свого вчителя і друга про перспективи оновлення змісту широкоживаного категорійного поняття «гуманізм». Його критика гуманізму здійснюється в контексті осуду людського розуму, *ratio* загалом і знеславлення метафізики зокрема, котра, як стверджується, спричинила не лише «забування» буття, а й неможливість углядіти сенс нею ж цілевизначеного суцього. Крім того, наслідком розгортання метафізики є відчуження людини від самої себе та її бездомність. Знаходження істини буття і сутності людини можливо через мову як дім буття у його стихії думки-мислення і в екзистенції як у стоянні в сутнісному просвіті ось-буття. Для рефлексивно мислячих читачів буде цікаво проникнутися докорінню іншою, принаймні порівняно з авторським дискурсом Сартра, методологією філософування Гайдеггера у розумінні сутнісних горизонтів та багатоманітних відтінків гуманізму, позбавленого як невинуватого пістету до людської суб'єктивності, так і односторонніх та збіднених поняттєвих конотацій усталеного осмислення людини як розумної істоти.

Головний редактор

Мартін ГАЙДЕГГЕР ЛИСТ ПРО ГУМАНІЗМ

Martin HEIDEGGER
UBER DEN HUMANISMUS (LETTER ON "HUMANISM")

DOI: <https://doi.org/10.35774/pis2023.02.051>

УДК: 111.1 : 141.32

Суть діяльності ще не продумана з достатньою визначеністю. Люди [здебільшого] вбачають у діяльності просто дійсність тієї чи іншої дії. Її дієвість оцінюється за результатом. Однак *сутність діяльності [полягає] у її здійсненні*. Здійснити означає розгорнути щось до повноти його суті, вивести до цієї повноти, *produce* – виробити. Тому здійснено, власне, лише те, що вже є. Але що перш за все є, так це б у т т я. Думкою реалізується відношення буття до людського ества. Думка не створює і не розвиває це відношення. Вона безпосередньо відносить до буття те, що їй дано самим буттям. Відношення узаasadнюється в тому, що думка дає буттю с л о в о. *Мова є дім буття*. У помешканні мови проживає людина. Мис-

лителі та поети – приберігачі цього помешканні. Їхня варта – здійснення відкритості буття, наскільки вони дають думці слово у своєму мовленні, тим самим зберігаючи її у мові. Думка не тому стає насамперед дією, що з неї походить вплив чи що вона додається до життя. *Думка діє, тому що мислить*. Ця діяльність, мабуть, найпростіша і водночас найвища, адже стосується відношення буття до л ю д и н и. Будь-який вплив покоїться в бутті, хоча й спрямований на суще [1]. Думка, навпаки, дозволяє буттю захопити себе, щоб висловити його [достеменно] істинність. Думка втілює це припущення.

Думка є *l'engagement par l'Être pour l'Être* (франц. – захопленість буття для [самого] буття). Не

Copyright © ГАЙДЕГГЕР Мартін (HEIDEGGER Martin), 1947; 1949; 2023.

Copyright © ФУРМАН Анатолій Васильович (переклад та анотація), 2023.

знаю, чи дозволяє французька мова сказати те й інше (*par i pour*) відразу, приблизно таким чином: *penser, c'est l'engagement de l'Être* (франц. – думка є захопленість буття). Ця форма родового відмінка *de l'...* покликана висловити, що тут одночасно мовиться про родового суб'єкта і родового об'єкта. При всьому тому «суб'єкт» та «об'єкт» малодоречні рубрики у царині м е т а ф і з и к и, яка в далекі ранні віки в образі західної європейської «логіки» і «граматики» підім'яла під себе тлумачення мови. Що приховано за цим процесом, ми сьогодні можемо лише здогадуватися. Вивільнення мови з-під граматики на простір якоїсь вихідної сутнісної структури переадресовано думці та поезії. Думка – не просто *l'engagement dans l'action* (франц. – залучення до дії) заради суцього і шляхами суцього у сенсі реалій сучасної ситуації. Думка є *l'engagement* зі сторони істини буття та для її [утвердження]. Історія буття ніколи не [перебуває] в минулому, вона завжди – попереду. Вона несе на собі і визначає собою будь-яку *condition et situation humaines* (франц. – стан і положення людини), всіляку людську участь і ситуацію. Щоб навчитися чистому осмисленню, й відтак заразом і здійсненню вищезгаданої суті думки, ми повинні спочатку позбутися її технічного тлумачення. Ази останнього йдуть углиб [віків] аж до Платона та Аристотеля. Саме мислення розцінюється ним як *τέχνη*, як процес обдумування на службі у дії і діяння. На думку при цьому дивляться вже у світлі *πράξις* і *ποιήσις* [2]. Виходить, що мислення, взятє саме собою, не «практичне». Характеристика мислення як «теорії» і дефініція пізнання як «теоретичного» настановлення досягаються вже всередині цієї «технічної» інтерпретації думки. Це спроба ще якось відстояти заднім числом самостійність думки стосовно дії та діяння. З того часу «філософія» переживає постійну потребу виправдовувати своє існування перед поглядом «наук». Вона уявляє, що найвірніше досягне мети, піднявши саму себе до рангу науки. Цим посиленням, утім, приноситься в жертву суть думки. Філософія гнана страхом утратити престиж та повагу, якщо вона не буде наукою. Це вважається хибою, яка прирівнюється до ненауковості. *Буття як стихія думки приноситься на вітвар технічній інтерпретації мислення*. Логіка виникає із прадавньої епохи софістики і Платона як санкція на таку інтерпретацію. [Загалом] люди підходять до думки

з непридатною для неї міркою. Міряти нею – це все одно що намагатися зрозуміти природу і здатності риби, виходячи з того, скільки часу вона може прожити на суші. Давно вже, надто давно думка перебуває на сухій мілині. Чи доречно тоді називати «іраціоналізмом» спроби знову повернути думку [в лоно] її стихії?

Ці питання Вашого листа було б краще, мабуть, обговорити у безпосередній розмові. У прописаній думки легко зникає жвавість. А головне, їй тут украй важко вдається зберігати особливу багатовимірність її сферної організованості. Строгість думки, передусім на відміну від наук, полягає не просто у штучній, тобто техніко-теоретичній, точності її понять. Вона зводиться до того, щоб *слово не залишало чистоті стихії буття і давало простір простоті його різноманітних [зміслових] вимірів*. З іншого боку, лист зате несе із собою цілющий примус до обдуманого словесного формулювання. На сьогодні мені хотілося б взяти тільки одне із Ваших запитань. Його прояснення, вірогідно, кине якесь світло й на інші [запити].

Ви запитуете: *Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? (Франц. – «Як можна повернути якийсь сенс слову «гуманізм»?)* [Вочевидь] питання постає від наміру зберегти слово «гуманізм». Я запитую себе: «А чи є потреба? Чи недостатньо ще очевидна біда, скоювана всіма позначеннями такого типу?» Люди, звісно, давно вже не довіряють «-ізмам». Але ринок суспільної думки потребує нових [визначень]. Люди знову і знову готові відгукуватися на цю потребу. Назви на кшталт «логіка», «етика», «фізика» теж виникають лише відтоді, коли завершується самобутнє мислення. Греки у свою велику епоху мислили без подібних кліше. Навіть «філософією» вони свою думку не називали. *Думка добігає кінця, коли ухилиється від своєї стихії*. Її стихія – це те, завдяки чому вона може бути сама собою, тобто у саморозумінні власного могуття як *Vermögen* (нім. – можливість, здатність). Ця стихія захоплює думку і повертає її у такий спосіб власній суті. *Думка*, якщо сказати просто, **є мислення буття**. У родового відмінка тут [приховано] подвійний зміст. Думка становить мислення буття, оскільки, здійснюючись завдяки буттю, вона й буттю належить. Вона – мислення буття одночасно ще й тому, що, будучи покірливою буттю, прислухається до нього. *Думка є те, що перебуває у злагоді зі своєю суттю, [себто] у ролі чутно покірної буттю*. Думка є, і це означає, що буття у

своєму історичному постанні прив'язане до її сутності. Прив'язатися до будь-якої «речі» чи «особистості» у її суті значить любити її, бути заохочуваним до неї. Це облаштування буття, якщо його продумати глибше, є дарування суттєвості. Воно – сама суть можливості, яка спроможна не тільки виробляти те чи це, а й здійснювати щось у його первісності, тобто приносити в дар буття. «Можливість», утаєна в обширі буття, є те, «через» що річ, власне, тільки й здатна бути. Ця здатність постає у достеменному розумінні як «можливе», себто як те, суть чого ґрунтована у стані могуття. Своім обширом буття схиляє до думки. Воно уможливорює її. Буття як могутньо розпросторене є сама «можливість». Буття як стихія – «тиха сила» могуттєвої схильності, тобто *можливого*. Наші слова «можливо» і «можливість» під пануванням «логіки» та «метафізики» мисляться, щоправда, лише в аспекті своєї відмінності від «дійсності», тобто виходячи з певної – метафізичної – інтерпретації буття як *actus* та *potentia*, розрізнення між якими ототожнюється із розокремленням між *existentia* та *essentia*. Коли я кажу про «тиху силу *можливого*», я маю на увазі не *possibile* (*итал.* – можливо), що сконструйоване голим уявленням *possibilitas* (*итал.* – можливість), не *potentia* як *essentia* якогось *actus*, ґрунтованого на *existentia*, але саме буття, яке своїм обширом уможливорює думку і тим самим здійснення людини й, отже, її відношення до буття. Удоступнювати щось можливе означає тут [одне]: зберігати за людиною її сутність, повертати її своїй стихії.

Коли думка добігає кінця, випадаючи зі своєї стихії, вона компенсує цю втрату тим, що вдвойовує собі статус як *τέχνη* (*грец.* – техніка), як і н с т р у м е н т виховання, тобто як якась школа, пізніше – як справа культури. Філософія поволі перетворюється на техніку пояснення із першопричин. Люди вже не думають, вони займаються філософією. У змаганні таких занять філософи публічно хизуються ефектними «ізмами» і намагаються перевершити один одного. Панування подібних кліше не випадкове. Воно спирається, особливо у Новий час, на своєрідну диктатуру суспільної думки. Але так зване «особисте існування», зі свого боку, ще не обов'язково є справжнє, себто вільне людське буття. Воно дубіє, замикаючись у безплідному запереченні публічності. Воно залишається залежним від неї філією і живе порожнім ухилянням від со-

ціального. Так воно свідчить проти власної волі про своє рабство у публічності. Остання, однак, сама теж є метафізично зумовлене, тому що характеризує зростаюче із панування суб'єктивності, заволодіння і маніпулювання відкритістю сущого у формах абсолютного упредметнення всього на світі. Відтого мова опиняється на службі опосередкування між каналами зв'язку, якими поширюється упредметнення як шлях стандартної доступності всього для всіх, що ігнорує всі межі. Так мова підпадає під диктатуру публічності, котра заздальгідь вирішує, що зрозуміло і що треба відкинути як незрозуміле. Сказане в «Бутті і часі» (1927, §§ 27 і 35) про «людей» (*men*) покликане аж ніяк не здійснити мимохідь внесок у соціологію. «Люди» не означають й етично-екзистенційно зрозумілого образу, протиставленого самісній особистості. Висловлене там швидше містить продумане в осяянні питання істини буття вказівку на відпочаткову належність слова до буття. Їх взаємовідношення залишається прихованим під пануванням суб'єктивності, котра оприявнюється як публічність. Але коли істина буття стає для думки гідною самої думки, то й осмислення суті мови неминуче набуває іншого статусу. Воно вже не може бути простою філософією мови. Тільки тому «Буття і час» (§ 34) містить указівку на сутнісний вимір мови і зачіпає це складне питання: яким способом своєї буттєвості мова існує як вона є, а саме як мова? Повсюдно і стрімко розпросторюване спустошення мови не тільки підточує естетичну і моральну відповідальність у всеможливих застосуваннях мови. Воно закорінене в руйнуванні людського ества. Проста відточеність мови ще зовсім не становить свідчення того, що така руйнація нам уже не загрожує. Сьогодні вона, мабуть, свідчить швидше про те, що ми ще не бачимо небезпеки і не в змозі її побачити, бо ще не стали до неї лицем. Занепад мови, про який останнім часом так багато і порядком запізно говорять, є при всьому тому не причина, а вже наслідок того, що мова під пануванням новоєвропейської метафізики суб'єктивності майже невинно випадає зі своєї стихії. *Мова* все ще не розкриває нам своєї суті – того, що вона є *дім істини Буття*. Мова, навпаки, піддається нашій чистій волі та активізму і слугує знаряддям нашого панування над сущим. Останнє унаєвлюється нам як дійсне всередині причинно-наслідкового ланцюга. На суще як дійсне ми реагуємо розваж-

ливо-діяльно, але також і науково, і філософськи, озброєні поясненнями та обґрунтуваннями. До пояснень належить також висновок, що щось не підлягає поясненню. Висловивши таке, уявляємо, що постаємо перед таємницею. Як немов би вже було раз назавжди вирішено, що істина буття сутнісно тримається на причинах і пояснювальних засновках або, що те ж саме, на неможливості їх відшукати.

Щоб людина могла, однак, знову опинитися поблизу буття, вона має спочатку навчитися існувати в безіменному просторі. Вона покликана однаково чітко осягнути і спокусу публічності, і неміч приватності. Особа повинна, перш ніж говорити, знову відкритися для вимоги буття з ризиком того, що їй мало чи рідко вдасться говорити у відповідь на цю вимогу. Тільки так слово знову буде подарована дорогоцінність його змісту, а людині – дах для проживання в істині буття.

Тоді чи не клопотами про особу спонукувана ця наша вимогливість до людського творіння, ця спроба підготувати її до вимог буття? На що ж ще спрямована «турбота» [3], як не на повернення людини її сутності? Який тут ще інший зміст, окрім вороття людині (homo) людяності (humanitas)? Виходить, що вся подібна думка заклопотана все-таки людяністю, Humanitas; отож, це «гуманізм»: роздуми і турбота про те, як би особа стала людяною, а не нелюдською, «негуманною», тобто відірваною від своєї підоснови. І все ж [запитується:] на чому фундується людяність людини? [Вочевидь] вона узаasadнена у її сутності.

А як і з чого визначається квінтесенція людини? К. Маркс вимагає пізнати та визнати «людську людину», der menschliche Mensch. Він виявляє її у «суспільстві». «Суспільна» особа є для нього «природною» людиною. «Суспільством», відповідно, забезпечується «природа» людини, себто сукупність її «природних потреб» (їжа, одяг, відтворення, економічний добробут). Християнин вбачає людяність особи, її людськість у висвітленні її ставлення до божества, deitas. У розрізі історії спасіння вона – людина як «дитя Боже», котре чує і сприймає поклик Божий у Христі. Людина – не від цього світу, оскільки «світ» у споглядально-платонічному сенсі залишається лише епізодичним передденням до потойбіччя.

Виразно і під своїм ім'ям «humanitas» уперше була продумана і поставлена як мета в епоху римської республіки. «Людська людина», homo humanus, протиставляє себе «вар-

варській людині», homo barbarus. Homo humanus тут – римлянин, який удосконалює й ушляхетнює римську «чесноту», virtus, шляхом «привласнення» запозиченої від греків «пайдейї». Греки тут – греки пізнього еллінізму, чия культура викладалася у філософських школах. Вона охоплювала «коло знання», eruditio, й [утілювала] «настанову в добрих мистецтвах», institutio in bonas artes. Так зрозуміла пайдейя перекладається через humanitas. Власне «римськість», romanitas «людини-римлянина», homo romanus, полягає у такій humanitas. У Римі ми зустрічаємо перший «гуманізм». Він залишається тим самим по суті специфічно римським явищем, що виникло від зустрічі римського латинства з освіченістю пізнього еллінізму. Так званий Ренесанс XIV і XV століть Італії є «відродження римської чесноти», renascentia romanitatis. Оскільки відроджується romanitas, то йдеться про humanitas і відтак про грецьку «пайдейю». Грецький світ, утім, бачать знову ж її таки тільки у пізньому вигляді, та й то в культурному контексті Риму. Homo romanus Ренесансу теж протилежність до homo barbarus. Але нелюдське тепер – це надумане варварство готичної схоластики Середньовіччя. До гуманізму в його історіографічному розумінні, отже, завжди належить «культивування людяності», studium humanitatis, яке певним чином звертається до античності й тому перетворюється так чи інакше на реанімацію грецького світу. Це видно з нашого німецького гуманізму XVIII століття, носіями якого є Вінкельман, Гете та Шіллер. Гельдерлін, навпаки, не належить до «гуманістичної течії» саме тому, що мислить долю людського створіння самобутніше, ніж це доступно «гуманізму».

Якщо ж люди розуміють під гуманізмом узагалі занепокоєння тим, щоб особа вивільнилася для власної людяності і відшукала в ній свою гідність, то, зважаючи на трактування «свободи» та «природи» людини, гуманізм виявиться різним. Розходяться і шляхи його реалізації. Гуманізм К. Маркса не потребує жодного повернення до античності, так само як і той гуманізм, яким П. Сартр вважає екзистенціалізм (див. переклад: *Психологія і суспільство*. 2022. №2. С. 49-65). В окресленому широкому значенні християнство – це теж гуманізм, тому що згідно з його вченням усе зводиться до спасіння душі (salus aeterna) людини, та й історія людства розгортається у рамках історії спасіння. Якими б не були різ-

ними ці види гуманізму за метою та обґрунтуванням, за способом і засобами здійснення, за формою свого вчення, всі вони сходяться на тому, що *humanitas* шуканого *homo humanus* визначається на тлі якогось уже усталеного тлумачення природи, історії, світу, світобудови, тобто с у щ о г о загалом.

Будь-який гуманізм або заснований на певній метафізиці, або сам узасаднює таку. Будь-яке визначення людської суті, що заздалегідь передбачає, чи то свідомо чи несвідомо, тлумачення суцього в обхід питання про істину буття, метафізичне. Тому своєрідність будь-якої метафізики, – маючи на увазі спосіб, яким визначається квінтесенція людини, – оприявнюється в тому, що вона «гуманістична». Відповідно й усякий гуманізм залишається метафізичним. При обґрунтуванні людяності людини гуманізм не лише не запитує про відношення буття до людської сутності. Гуманізм навіть заважає поставити це питання, тому що через своє походження з метафізики не знає і не розуміє його. І навпаки, нагальність і своєрідність забутого в метафізиці та через неї питання про істину буття не може вийти на світ інакше, ніж якщо серед панування метафізики буде поставлене запитання: «Що таке метафізика?» (див. «Буття і час»). Більше того, будь-яке питання про «буття», навіть питання про істину буття, доводиться спочатку вводити як «метафізичне» [4].

Перший гуманізм, а саме латинський, і всі види гуманізму, що з того часу виникли аж до сучасності, передбачають максимально узагальнену «сутність» людини як щось самозрозуміле. Людина вважається «розумною живою істотою», *animal rationale*. Ця дефініція – не лише латинський переклад із грецької *ζῷον λόγον ἔχον*, а й певна метафізична інтерпретація, що не є хибною, хоча й спричинена метафізикою. Її сутнісне джерело, а не тільки межа її застосування, поставлено в «Бутті та часі» під питання. Поставлено під питання, передусім довірено думці як те, що підлягає осмисленню, й аж ніяк не виштовхнута у безплідну порожнечу роз'їдаючого скепсису.

Метафізика, зазвичай, оприявнює суще у його бутті і тим самим продумує це його буття. Однак вона не замислюється про відмінність того й іншого (див. «Про сутність засновку», 1929, с. 8; крім того, «Кант і проблема метафізики», 1929, с. 225; і ще «Буття і час», с. 230) [5]. Метафізика не ставить питання про істину самого буття. Вона тому ніколи не

запитує і про те, у якому сенсі сутність людини належить до істини буття. Метафізика не тільки ніколи донині не ставила цього питання, адже саме це питання її для неї як метафізики недоступне. Буття все ще чекає, поки воно саме стане справою людської думки. Як би у форматі визначення людського єства не визначали люди розум, *ratio*, живу істоту, *animal*, чи то через «здатність оперувати першопоняттями», чи через «здатність користуватися категоріями», або ще [будь-як] по-іншому, в усьому і завжди дія розуму закорінена в тому, що до будь-якого сприйняття суцього у його бутті саме буття вже висвітлило себе і збулося у своїй істині. Так само у понятті «живої істоти», *ζῷον*, заздалегідь уже закладене трактування «життя», що неминуче узасаднене на трактуванні суцього як «життя» – *ζωή* і «природи» – *φύσις*, усередині якої проступає життя. Понад те й передусім треба ще нарешті запитати: чи приналежна людська особа – а цим спочатку і заздалегідь усе вирішується – до виміру «живого», *animalitas*? Чи стоїмо ми взагалі на вірному шляху до сутності людини, коли – і до тих пір, поки що – ми обмежуємо її як живу істоту серед інших таких самих істот від рослини, тварини і Бога? Можна, мабуть, вчиняти і так, можливо таким шляхом поміщати людину всередині суцього як явище серед інших явищ. Ми завжди зуміємо при цьому висловити про неї щось правильне. Але треба усвідомити собі ще й те, що людина через те остаточно витісняється у сферу *animalitas*, навіть якщо її не прирівнюють до тварини, а наділяють якоюсь специфічною відмінністю. Люди непохитно уявляють людину завжди як живу істоту, *homo animalis*, навіть якщо її *anima* покладається як дух, *animus*, або розум, *mens*, а останній пізніше – як суб'єкт, як особистість, як дух. Таке покладання є прийом метафізики. Але в такий спосіб сутність людини обділяється увагою і не продумується у своєму витоці, який посутньо завжди залишається для історичного людства одночасно й метою. Метафізика мислить людину як *animalitas* і не домислює до її *humanitas*.

Метафізика відгороджується від тієї простої і вагомої обставини, що людина належить своїй суті лише настільки, наскільки сприймає вимогу буття. Тільки від цієї вимоги в неї «є», нею віднайдено те, у чому проживає її єство. Тільки завдяки цьому проживанню в неї «є» її «мова» як дах, що зберігає властиву їй екстатичність[, пікове захоплення]. *Стояння*

у просвіті буття я називаю екзистенцією людини. Тільки людині притаманний цей спосіб буття. Так зрозуміла екзистенція – не просто засновок можливості розуму, ratio; екзистенція є те, у чому сутність особи зберігає джерело свого визначення.

Екзистенція може бути властива лише людському творінню, тобто тільки людському способу «буття»; адже одній лише людині, наскільки ми знаємо, доступне призначення екзистенції. Тому в екзистенції ніколи й не можна мислити якийсь специфічний різновид серед інших різновидів живих істот, якщо, звичайно, людині треба все-таки замислюватися про с у т ь свого буття, а не просто нагромаджувати природничо-наукову та історіографічну інформацію про свої властивості і свої інтриги. Так що навіть animalitas, яку ми приписуємо людині на ґрунті порівняння її із «твариною», сама вкорінена у змісті екзистенції. Тіло людини є щось засадничо інше, ніж тваринний організм. Помилка біологізму зовсім ще не долається тим, що люди надбудовують над тілесністю особи душу, над душею – дух, а над духом – екзистенційність і голосніше дотогочасного проповідують велику цінність духу, щоб потім, проте, все знову втопити в життєвому переживанні, [причому] із застережливим твердженням, що думка руйнує своїми здеревенілими поняттями життєвий потік, а осмислення буття спотворює екзистенцію. Якщо фізіологія і фізіологічна хімія здатні досліджувати людину в природничо-науковому плані як організм, то це ще зовсім не доказ того, що у такій «органіці», себто в науково поясненому тілі, перебуває сутність людини. Це нітрохи не вдаліша думка, ніби в атомній енергії полягає суть природних явищ. Може, навпаки, виявитися, що природа якраз приховує свою квінтесенцію у тій своїй стороні, якою вона повертається до людини, котра технічно опановує нею. Наскільки суть людини не зводиться до тваринної органіки, настільки ж неможливо зліквідувати чи компенсувати недостатність цього визначення людського ества, наділяючи особу безсмертною душею, або розумністю, або особистісними рисами. Щоразу ця особа виявляється обійденою, і саме через той самий метафізичний проєкт.

Те, що є людина – тобто, традиційною мовою метафізики, «сутність» людини – перебуває у її екзистенції. Так зрозуміла екзистенція, проте, не тотожна традиційному поняттю existentia, що означає дійсність на відміну від essen-

tia як можливість. У «Бутті та часі» (с. 42) є закурсивлена фраза: «Сутність ось-буття полягає у його екзистенції». Але тут не йдеться про протиставлення existentia і essentia, тому що ці два метафізичні визначення буття, не кажучи вже про їх взаємовідношення взагалі, поки що не були поставлені під питання. Фраза, тим більше, не містить якогось універсального висловлювання про наявне буття як про існування у тому сенсі, в якому це виникло у XVIII столітті позначення для поняття «предмет» виражає метафізичне уявлення про дійсність дійсного. У фразі сказано інше: людина існує таким чином, що вона є «ось» буття, себто його п р о с в і т. Це – і лише це – «буття» світлого «ось» відзначено атрибутивною рисою екзистенції, тобто екстатичним виходом в істину буття. Екстатична сутність людини перебуває в екзистенції, яка відмінна від метафізично зрозумілої existentia. Цю останню середньовічна філософія осягає як *актуальність*. В уявленні І. Канта existentia – це дійсність у сенсі об'єктивності досвіду. В Г. Гегеля existentia визначається як самоусвідомлювальна ідея абсолютної суб'єктивності. Existentia у сприйнятті Ф. Ніцше є вічне повторення одного й того самого. Питання: чи достатнім чином existentia у її, лише на не прискіпливий погляд, різних трактуваннях, як дійсність, дозволяє осмислити буття каменя чи життя як буття рослин і тварин? – нехай залишається тут відкритим. Принаймні живі істоти – суть те, що вони є, без того, щоб вони зі свого буття як такого виступали в істину буття і стоянням у ній зберігали першооснову свого буття. Напевно, з усього сущого, яке є, найважче нам осмислити живу особину, тому що, з одного боку, вона якимось чином наш найближчий родич, а з іншого – вона все-таки відокремлена цілою прірвою від нашого екзистенціовального ества. Навпаки, буття божества начебто ближче нам, ніж відчужуюча дивина «живої істоти», – ближче у тій сутнісній далі, яка далі у формі все-таки рідніше нашій екстатичній сутності, ніж майже незбагненна для думки, скочувальна в безодню, тілесна спорідненість із твариною. Подібні міркування кидають на розхожу і тому завжди поки що занадто необачну характеристику людини як animal rationale незвичне світло. Оскільки рослина і тварина, хоч завжди й окреслені своїм середовищем, проте ніколи не вступають вільно у просвіт буття, а тільки він є «світ», остільки в них немає мови; а не так,

що вони безмірно прив'язані до навколишнього середовища через відсутність у них мови. У цьому понятті «навколишнього середовища» зосереджена вся загадковість живої істоти. Мова сутнісно – це не вираз організму, не становить вона і виразу живої особини. Тому її ніколи й не вдається серцевинно осмислити ні з її знаковості, ані, мабуть, навіть із її семантики. *Мова є просвітлювально-приховувальне явище самого буття.*

Екзистенція, осмислена екстатично, не збігається ні змістовно, ні за формою з *existentia*. Екзистенція – це змістовно виступання в істину буття. *Existentia* (франц. – *existence*) означає, навпаки, *actualitas*, дійсність на відміну від чистої можливості як ідеї. Екзистенція поіменовує визначальне місце людини в історії істини. *Existentia* залишається терміном, що позначає дійсне існування того, чим дещо є за своєю ідеєю. Фраза «людина екзистенцією» відповідає на питання: чи існує людина насправді чи ні? [Відтак] вона відповідає на запитання про «суть» людини. Саме це запитання ми ставимо однаково непродуманим чином і тоді, коли хочемо дізнатися, що *таке людина?* і тоді, коли замислюємося, *хто вона така?* Справді, запитуючи хто(?) або що(?), ми заздалегідь орієнтуємося на щось особистісне чи на якусь предметність. Але особистісне збігає й одночасно заступає *сутність буттєво-історичної екзистенції* не менше, ніж предметне. У наведеній фразі з «Буття і часу» (с. 52) слово «сутність» обдуманно взято в лапки. Вони вказують на те, що «сутність» тепер визначається не з *esse essentiae* і не *esse existentiae*, а з екстатички ось-буття, *Dasein*. У ролі екзистенціовальної людина самісно постає як ось-буття, тому що здійснює «ось» як просвіт буття своєю «турботою». А ось-буття існує як «покинуте». Воно закорінене в кидку буття як адресувально-історичного.

Надмірна плутанина, однак, вийшла б, якби хтось захотів витлумачити фразу про екзистувальну суть людини так, ніби вона є секуляризованим перенесенням на особу [в контексті] висловленої християнською теологією думки про Бога («Бог є Його буття», *Deus est suum esse*); бо екзистенція – не актуалізація сутності (*essentia*) і, тим більше, не екзистенцією продукується і [не їй] належить сутнісне (*das Essentielle*). Коли люди розуміють згаданий у «Бутті і часі» «проект», «начерк» у сенсі уявленого передбачення, то вони приймають його за акт суб'єктивності й мислять його не так, як тільки й можна було б помислити

«буттєве розуміння» у сфері «екзистенційної» аналітики «буття у світі», а саме як екстатичне ставлення до просвіту буття. Успішне слідування за цією іншою, зберігаючою суб'єктивність, думкою утруднено, щоправда, тим, що при опублікуванні «Буття та часу» третій розділ першої частини – «Час і буття» – було вилучено з книги. Тут мав відбутися поворот усього цілого. Проблематичний розділ був усунутий, тому що думка відмовила при спробі достатньо висловити цей поворот і не змогла йти далі у [власному] оперті на мову метафізики. Доповідь «Про сутність істини», продуману і прочитану 1930-го, але надруковану лише 1943, дає змогу певною мірою побачити плин думки на повороті від «Буття і часу» до «Часу та буття». Цей поворот – не зміна позиції «Буття і часу»; швидше, думка, яка здійснила там свою спробу, вперше сягає в ньому місцини того виміру, звідки осмислюється «Буття і час» – саме осмислюється – з основоположного досвіду забуття буття.

П. Сартр, навпаки, формулює засадничу тезу екзистенціалізму так: *екзистенція передує «есенції», суті*. *Existentia* та *essentia* беруться ним у форматі метафізики, котра з епохи Платона стверджує: *essentia* йде попереду *existentia*. Сартр перевертає це твердження. Але перевернута метафізична теза залишається все ж таки метафізичною. У ролі такої тези він загрузає разом із метафізикою у забутті істини буття. Адже чи візьметься філософія визначати взаємовідношення *essentia* та *existentia* у значенні середньовічних контроверз, або в лейбніцькому розумінні, або якось по-іншому, насамперед залишається ще все-таки запитати: через яке призначення, який посил буття думці належить цей поділ буття на *esse essentiae* та *esse existentiae*? Залишається ще задуматися над тим, чому питання про це майбуття самого буття ніколи не ставилося і ніколи не могло бути осмислене. Чи, імовірно, це, тобто такий стан справ із розрізненням між *essentia* та *existentia*, не знак забуття буття? Насмілимося припустити, що така його планида фундована не просто у прорахунку людської думки й, тим більше, не у слабкості ранньої європейської думки порівняно з нинішньою. Відмінністю між *essentia*, сутністю, та *existentia*, дійсністю, потаємним у своєму ранньому початку, пронизані події західної і всієї визначеної Європою історії.

Головною тезою П. Сартра про першість *existentia* порівняно з *essentia*, між іншим, виправдовується назва «екзистенціалізм» як

відповідний титул для його філософії. Але ця найважливіша теза «екзистенціалізму» не має абсолютно нічого спільного з наведеною вище тезою із «Буття і часу»; не кажучи вже про те, що в «Бутті та часі» ще й не може висуватися жодних тверджень про співвідношення між *essentia* та *existentia*, тому що мовиться там про підготовку передумов. І це робиться там, як уже зазначалося, досить безпорадно. Те, що ще й сьогодні лише належить сказати, тільки й могло б, мабуть, послужити стимулом до того, щоб спрямувати людську особу туди, де вона з думуючою увагою звернулася б до керованого нею виміру буттєвої істини. Але і це робилося б теж тільки для звеличення буття і заради ось-буття, витримуваного на собі екзистуючою людиною, але не заради самої людини, не для того, щоб цивілізація і культура закорінювалися у результаті її діяльності.

Щоб досягти обширу буттєвої істини та осмислити його, нам, нинішнім, належить ще передовсім з'ясувати, нарешті, як буття стоується людини і як воно поширює на неї свої можливості. Подібний сутнісний досвід матимемо, коли до нас дійде, що *людина є тією мірою, якою вона екзистенціює*. Сказавши це спочатку традиційною мовою, отримаємо [твердження]: *екзистенція людини – це її субстанція*. Не випадково у «Бутті та часі» часто повторюється фраза: «Субстанція людини є екзистенція» (с. 117, 212, 314). Але в буттєво-історичному висвітленні субстанція постає вже як камуфлювальний переклад слова *οὐσία*, яке іменує перебування існуючого і здебільшого означає одночасно, через загадку двозначність, і саме перебуваюче. Якщо ми промислимо метафізичний термін «субстанція» у цьому сенсі, що вже маячить у «Бутті і часі» в плані здійсненої там «феноменологічної деструкції», то фраза «субстанція людини є її екзистенція» буде засвідчувати тільки про одне: *спосіб, яким особа у своїй справжній суті перебуває при бутті, є екстатичне стояння в істині буття*. Цим сутнісним визначенням людини гуманістичні інтерпретації її як *animal rationale*, як «особистості», як духовно-душевно-тілесної істоти не оголошуються хибними і не відкидаються. Навпаки, єдина думка тут та, що вищі гуманістичні визначення людського ества ще не досягають власного достоїнства людини. Тим самим думка «Буття і часу» протистоїть гуманізму. Але протистояння це не означає, що подібна думка скочується до антиподу гуман-

ності й обстоює негуманність, захищає нелюдність та принижує гідність людини. Думка опонує гуманізму тому, що він ставить *humanitas* людини ще недостатньо високо. Висота людського творіння закорінена, звісно, не в тому, що особа стає субстанцією сущого як його «суб'єкт», щоб на правах володаря буття втопити буттєвість сущого у занадто гучно розтривонюваної про себе «об'єктивності».

Людина, швидше, самим буттям «кинута» в істину буття, щоб, екзистенціюючи таким чином, берегти цю істину буття, щоб у його світлі *суще* з'явилося як [достеменно, себто як] *суще*, яке воно є. Чи з'явиться воно і як з'явиться, чи увійдуть у провіт буття і чи будуть присутніми або відсутніми Бог і боги, історія та природа і як саме будуть присутні? – [все це] вирішує не людина. Явище сущого перебуває в історичній події буття. Для людини, втім, залишається питання: чи здійсниться вона, чи здійсниться її натура так, щоб відповідати цій події? Адже співмірно останній вона покликана бути екзистенціювальним зберігачем істини буття. *Людина – пастух буття*. Тільки до цього підбирається думка у «Бутті та часі», коли екстатичне існування осмислюється там як «турбота» (пор. § 44а, с. 226 сл.).

Але буття – що таке буття? Воно є воно саме. Випробувати і висловити це має навчитися майбутнє мислення. «Буття» – це не Бог і не основа світу. *Буття ширше, ніж усе існуюче*, і все одно воно ближче людині, ніж будь-яке *суще*, чи то скеля, звір, художній твір, машина, чи то ангел або Бог. *Буття – це найближче*. Однак найближче залишається для людини найдалішим. Людина завжди заздалегідь тримається насамперед за *сущє* [те, що існує] і тільки за нього. Оприявнюючи *суще* як *суще*, думка, звісно, входить у відношення до буття, але мислить по-справжньому завжди тільки існуюче як таке і якраз ніколи – буття як таке. «Проблема буття» одвічно залишається питанням про *суще*. Проблема буття – поки що зовсім не те, що означає це підступне позначення: не питання про саме буття. Філософія навіть там, де вона, як у Декарта і Канта, стає критичною, незмінно впадає в колію метафізичного уявлення. Вона мислить від сущого і в орієнтації на те, що проходить через момент звернення до буття (про те, що сцена, на якій суб'єкт здійснює своє полювання за об'єктами, усе ж облаштована не суб'єктом, див. «Питання про техніку», с. 228). Адже всяке від-

штовхування від сущого і всіляке повернення до нього заздалегідь завжди вже перебуває у горизонті буття.

Просвіт буття метафізиці відомий, однак, або лише як погляд перебуваючого у «задумі» («ідеї»), або – в критичній філософії – як те, що розглядається в кругозорі категорійного уявлення, котре джерелить від суб'єктивності. Це означає [одне]: істина буття як його просвіт залишається для метафізики утаємниченою. Ця потаємність водночас – це не вада метафізики, а від неї самої закритий і все ж таки їй заповіданий скарб її справжнього багатства. Сам п р о с в і т є буття. Саме він усередині буттєвої історії метафізики тільки й уможливує те явище, завдяки якому уприсутнене торкається присутньої при ньому людини, так що вона сама вперше виявляється здатною своєю увагою (*voeiv*) доторкнутися до буття (*θυγεiv*, Аристотель, Метафізика IX 10) [6]. Будь-який розгляд опісля тільки тягнеться за цим явищем ([загалом] теорія є розгляд, дослідницько-встановлювальна обробка дійсності. – див. «Наука та осмислення», с. 244). Друге передоручає себе першому, коли увага перетворюється на уявлення перед собою, у «сприйняття» (*perceptio*) предмета «мислячою річчю» (*res cogitans*) як «суб'єктом» усілякої «достовірності» (*certitudo*).

Як же відноситься, якщо ми взагалі маємо підстави так прямо ставити питання, буття до екзистенції? Буття саме є відношення, оскільки воно зосереджується на собі і тим самим відносить екзистенцію у її екзистенційному, тобто екстатичному, осередді себе як до місцини, де *екзистенція шукає буттєву істину посеред сущого*. Так, екзистенціюючи у цьому відношенні, у ролі якого утверджує себе саме буття, людина піднімається на ноги, екстатично виносячи його на собі, себто приймаючи його із т у р б о т о ю, вона [до того ж] не розпізнає найближче і тримається того, що слідує за найбільш зрозумілим. Вона навіть думає, що ось таке і є найближчим. Але ближче, ніж усе найближче, і разом далі для буденної думки, ніж її далекі далі, пролягає найближча близькість: *істина буття*.

Забування істини буття під натиском не продуманого у своїй суті сущого названо в «Бутті та часі» п а д і н н я м. Під цим словом мається на увазі не якесь відпадання людини, «етико-філософськи» переосмислене і разом секуляризоване; воно означає якесь сутнісне ставлення людини до буття всередині відно-

шення буття до людської особи. Відповідно й попередні рубрики «справжності» і «несправжності» знаменують не морально-екзистенційну, не «антропологічну» відмінність, а вперше тільки ще приналежне осмисленню (тому що від філософії раніше було утаємничене «екстатичне» відношення людської особи до істини буття). Однак це відношення завжди виявляється таким, яке воно є, не на ґрунті і не через екзистенцію, а навпаки, зміст екзистенції екзистенційно-екстатично здійснюється завдяки істині буття.

Єдине, чого хотіла б досягти думка, яка вперше намагається висловити себе в «Бутті та часі», це щось просте. Як просте, буття залишається таємничим: безпосередня близькість ненав'язливої сили. Близькість ця існує як сама м о в а. Тільки ця мова – не просто мова, яку ми собі уявляємо, та ще й у кращому випадку, як єдність фонетичного (письмового) образу, мелодики, ритму та значення (сміслу). Ми бачимо *у звуковому та письмовому образі тіло слова, у мелодії та ритмі – душу, в семантиці – дух мови*. Ми, зазвичай, осмислюємо мову із її відповідності сутності людини, уявленої як *animal rationale*, тобто як єдність тіла-душі-духу. Але як у *humanitas* «тваринної людини» (*homo animalis*) екзистенція і тим самим відношення істини буття до людини залишаються за завісою, так і метафізичне тілесно-духовне тлумачення мови приховує мова у її буттєво-історичному єстві. За цим останнім мова є здійснюваний буттям і пронизаний його запасом дім буття. Тому належить осмислити с у т ь мови із відповідності буттю, і саме як відповідність, тобто як помешкання людського творіння.

Людина не тільки жива істота, котра має серед інших своїх здібностей також мову. *Мова є дім буття, живучи у якому людина екзистенціює, оскільки, оберігаючи істину буття, належить їй*.

Так при визначенні людяності особи як екзистенції засадничим виявляється не [вона сама як] людина, а буття як екстатичний вимір екзистенції. Вимір цей, проте, не становить певний простір. Швидше навпаки, весь просторовий і всілякий час-простір існують у тому вимірі, у форматі якого «є» саме буття.

Думка не бере до уваги ці прості обставини. Вона шукає їм співмірне слово всередині давньої традиційної мови метафізики з її граматиною. Чи можна цю думку, якщо взагалі титули щось означають, усе ж таки ще назвати

гуманізмом? Звісно ні, оскільки мислення гуманізму метафізичне. Звичайно ні, якщо він – екзистенціалізм і розгортає тезу, сформульовану П. Сартром: «*précisément nous sommes sur un plan où il a seulement des hommes*» (франц. – «Ми, однозначно кажучи, перебуваємо у вимірі, де мають місце лише людські особини»). Натомість, якщо йти від «Буття і часу», довелося б сказати: *précisément nous sommes sur un plan où il a principalement l'Être* (франц. – «Ми, однозначно кажучи, знаходимося у вимірі, де має місце насамперед буття»). Звідки береться і чим є вимір, *le plan? L'Être*, буття, і *le plan*, його вимір – одне й те саме. У «Бутті та часі» (с. 212) навмисно і завбачливо сказано: *il y a l'Être*: «має місце» буття. Це *il y a* – неточний переклад нашого «мається». «Має себе», а тому може й дарувати себе, саме ж буття. Цим «має себе» позначена даюча, зберігаюча свою істину першооснова буття. *Самовіддача відкритості разом із самою відкритістю – це, власне, й становить буття як воно є.*

Водночас це «мається» [у дійсності] вжито для того, щоб спочатку уникнути звороту «буття є»; адже зазвичай «є» вказує на те, що існує. Таке ми називаємо *с у щ и м*. А буття «є» якраз не «сущє». Якщо «є» без більш докладного тлумачення іменує буття, то буття надто легко уявити у вигляді «сущого», немов всім відомого сущого, що діє як причина і виробляється як наслідок. І все-таки вже Парменід у ранню епоху думки каже: *υ̅σ̅τι γάρ εἶναι*, «є, власне, буття». У цих словах прихована відпочаткова таємниця для будь-якої думки. Можливо, «є» не можна належним чином сказати ні про що, крім буття, так що все, що сущє, ніколи по-справжньому не «є». Але оскільки думка спершу повинна досягти того, щоб висловити буття у його істині, замість того, щоб пояснювати його як сущє із сущого, остільки для сумлінної думки має залишатися відкритим питанням: чи «є» буття і як воно є?

Парменідівське *υ̅σ̅τι γάρ εἶναι* досі ще не продумано. Звідси можна бачити, як прогресують справи у філософії. Вона, якщо не втрачає із поля зору своєї сутності, взагалі не робить кроків уперед. Вона крокує на місці, осмислюючи завжди те саме. Кроки вперед, тобто геть від цього її місця, є блуд, який переслідує думку як тінь, що кидається нею ж самою. Оскільки буття ще не промислене, тому в «Бутті та часі» й сказано про буття: «воно мається». Але про це *il y a* не можна розводити імпровізовані та нестримні спекуляції. Це «мається» існує як

призначення буття. Його історія отримує слово у мові серйозних мислителів. Тому думка, яка осмислює істину буття, саме у формі думки історична. Немає ніякої «систематичної» думки і поруч із нею, для ілюстрації, історіографії минулих думок. Проте є й щось більше, ніж гегелівська систематика, яка нібито здатна перетворити закон своєї думки на закон історії і разом цю останню теж підняти до системи. Є, у більш відпочатковому осмисленні, історія буття, котрій належить думка як пам'ять цієї історії, самою ж історією здійснювана. Така пам'ять докорінно відрізняється від підсумкової фіксації історії у сенсі чогось того, що сталося і відбулося. Історія відбувається насамперед як *п о д і я*, не як пригода. І що справдилося, те не зникає в минулому. Події історії уреальнюються як послані істиною буття із нього самого (див. доповідь про гімн Гельдерліна «Наче як у свято...», 1941, с. 31) [7]. Буття стає визначальною подією історії, оскільки воно «те, що мається» і дарує себе. Але це «мається», осмислене як подія, означає, що воно дарує себе і водночас відмовляє в собі. Звісно, гегелівське визначення історії як розвитку «духу» не є хибним. І не те, що воно частково вірне, частково помилкове. Воно так само істинне, як істинна метафізика, котра через Гегеля у його системі вперше дає слово своїй до кінця продуманій суті. Абсолютна метафізика, разом зі своїми перевертаннями у Маркса та Ніцше, належить історії буттєвої істини. Що виходить від неї, те не можна ні вразити спростуваннями, ані тим паче зліквідувати. Його можна тільки прийняти, дозволивши його істині спочатку втаїтися у самому бутті і вислизнути з кола суто людських опіній.

Будь-яке спростування у полі сутнісної думки – *дурість*. Суперечка між мислителями – це «любляча суперечка» [в осередді] самої суті справи. Вона допомагає їм почергово повертатися до простої приналежності в тому самому, завдяки чому вони знаходять своє місце у форматі буття.

Якщо людина надалі зможе мислити істину буття, то мислитиме її з *екзистенції*. Екзистуючи, вона відкрита *д о л і* буття. Екзистенція людини набуває форми історичної екзистенції, але перш за все не тому і не тільки тому, що з часом із людиною та з людськими речами трапляється багато чого. Оскільки продумується екзистенція ось-буття, *Dasein*, остільки для думки в «Бутті та часі» суттєво важливим є осмислення історичності ось-буття.

Але хіба не в «Бутті і часі» (с. 212), там, де йдеться про «мається», сказано: «Тільки поки є ось-буття, [то й] мається [присутнє] буття»? Звісно. Це означає: поки здійснюється просвіт буття, лише доти буття передоручає себе людині. Але якщо здійснюється буттєве «ось», просвіт як істина самого буття, то це – призначення самого буття. Останнє і є *подія просвіту*. Фраза не означає: людське буття у традиційному сенсі як *existentia* і в новоєвропейському переосмисленні як дійсність, що визначається з *ego cogito*, є те суще, яким тільки і створюється буття. Фраза не стверджує, ніби буття є витвір людини. У вступі до «Буття та часу» (с. 38) сказано просто і чітко й навіть виділено курсивом: «*Буття є трансценденція у прямому та первинному сенсі*». Як відкритість просторової близькості виходить за межі будь-якої близької та далекої речі, якщо дивитися від речі, так і *буття засадниче ширше за все суще, оскільки воно – сам собою просвіт*. Через неминуче спочатку опертя на поки що панівну метафізику буття осмислюється із сущого. Лише з цього боку воно дається взнаки через перевершення (трансцензус) і як таке.

Вступне визначення «буття є трансценденція у прямому та первинному сенсі» поєднує в одній простій фразі всі *с п о с о б и*, якими людині світилася досі сутність буття. Це ретроспективне визначення сутності буття з просвіту сущого як такого залишається на попередніх підступах до питання про істину буття неминучим. Так думка свідчить про свою історичну суть. Їй чужий самовпевнений намір почати все спочатку, оголосивши всю попередню філософію хибною. Але чи вгадана вже цим визначенням буття як прямої трансценденції найпростіша суть його істини? Це – і тільки це – залишається передусім питанням думки, яка намагається помислити істину буття. Тому на с. 230 і сказано, що лише від «змислу», тобто від істини буття, можна вперше зрозуміти, що таке буття. Буття світить людині в екстатичному проекті, зарисі думки. Але буття не створюється цим проектом.

Понад те, «проект», зарис змислу, в своїй суті «кинутий» людині. «Кидаюче» у «проекті», викиданні змислу – не людина, а саме буття, що відсилає її в екзистенцію ось-буття як у своє єство. Подія цього зухвалого відсилення – *просвіт буття*, яким воно є (причому «воно можна віднести і до події, і до буття»). Просвіт дарує близькість до буття. У цій близь-

кості, у просвіті розгорнутого «ось», проживає людина як екзистувальна, хоча сьогодні вона ще й не може осмислити це своє прожиття як таке і вступити у володіння ним. Близькість буття, у формі якої існує «ось» людського буття, продумується, виходячи з «Буття і часу», в мові про гелдерлінівську елегію «Повернення додому» (1943); почута в ясній оповіді співака, вона названа «батьківщиною» з досвіду забуття буття. «Батьківщина» промірковується тут у сутнісному значенні, не патріотичному, не націоналістичному, а буттєво-історичному. Водночас суть батьківщини згадана для того, щоб осмислити у світлі буттєвої історії *б е з д о м н і с т ь* новоєвропейської людини. Останнім цю безпритульність зазнав Ф. Ніцше. Він не зумів усередині метафізики віднайти з неї ніякого іншого виходу, крім перевертання метафізики. Це, втім, гора безвиході. Ф. Гелдерлін у поетичній промові про «повернення додому» стурбований тим, щоб його «співвітчизники» повернулися до суті «батьківщини». Він шукає останню аж ніяк не в егоїзмі свого народу, а бачить її скоріше у приналежності до долі Заходу. Але і Захід тут мислиться не регіонально, не на відміну від Сходу, не просто як Європа, а в осяянні світової історії, як близькість до джерела. Ми тільки-но почали осмислювати ті таємничі стосунки зі Сходом, яким Гелдерлін дав слово у своїй поезії (див. «Істр», потім «Паломництво», строфи 3 і сл.). Про «німецьке» мовиться не світу, щоб він припав до цілющих німецьких витоків, але сказано німцям, щоб вони через доленосну приналежність до народів стали з ними учасниками історії світу (див. про вірш Гелдерліна «Спогад» у тюрінгенській ювілейній збірці, 1943, 322) [8]. Батьківщина цієї історичної обителі – близькість до буття.

У цій близькості до нього випадає, якщо взагалі випадає, рішення про те, чи відмовлять і як відмовлять у своїй присутності Бог і боги та чи темнішає ніч; чи запалає [світлом], і як саме, день Священного; чи зможе із його сходженням знову розпочатися явище Бога та богів і як саме зможе. Священне, яке є поки що лише сутнісним простором божественності, котра знову ж таки зберігає вимір для богів і для Бога, зійде у своєму світінні лише тоді, коли спочатку в довгій підготовці просвітліє і буде сприйняте у своїй істині саме буття. Тільки так, від буття, розпочнеться подолання бездомності, у якій блукають не тільки люди, а й сама сутність людини.

Бездомність, що потребує такого осмислення, закорінена у покинутості суцього буття. Вона – ознака забуття буття. Внаслідок його забутості істина буття залишається не-продуманою. Забування буття опосередковано дається взнаки тим, що людина розглядає та опрацьовує завжди тільки суще. Оскільки вона при цьому не може обійтися без якогось уявлення про буття, [відтак] буття тлумачиться ним просто як «найбільш загальне» і тому все-осяжне серед суцього, або як творіння нескінченного суцього, або як створення деякогось абсолютного суб'єкта. До того ж «буття» з давніх-давен іменується «сущим», і навпаки, «суще» – буттям, обидва ніби кружляючи в загадковій і ще не осмисленій підміні.

Буття як подія, що надсилає істину, залишається утаємниченим. Але призначення світу дається взнаки у поезії, хоча ще й не відкриває себе як історія буття. Тому думка почушого призначення світу Гельдерліна, знайшовши слово у вірші «Спогад», сутнісно ближче до витоку і тим самим ближче до майбутнього, ніж всерозуміння «громадянина світу» Гете. З тих самих причин ставлення Гельдерліна до грецького світу є щось значно інше, ніж гуманізм. Тому молоді німці, які знали про Гельдерліна, думали і відчували перед подобою смерті щось інше, ніж те, що громадськість видавала за німців.

Бездомність стає призначенням світу. Тому треба мислити цю подію буттєво-історично. Те, що К. Маркс у сутнісному і вагомому сенсі впізнав слідом за Г. Гегелем, як відчуження особи, сягає своїм корінням у бездомність новоевропейської людини. Остання викликана фатумом буття в образі метафізики, котрою зміцнена і водночас нею ж як бездомність прихована. Наскільки Маркс, осмислюючи відчуження, проникає у сутнісний вимір історії, настільки марксистський погляд на історію перевершує інші історичні теорії. Оскільки, навпаки, ні Е. Гусерль, ні, наскільки я поки що бачу, П. Сартр не визнає суттєвості історичного аспекту в бутті, остільки ані феноменологія, ані екзистенціалізм не досягають того обшину, всередині якого вперше уможливується продуктивний діалог з марксизмом.

Для цього, звичайно, потрібно ще спочатку, щоб люди позбулися наївних уявлень про матеріалізм й [одночасно] від дешевих спростувань, нібито покликаних його здолати. Суть матеріалізму полягає не в твердженні, що все є матерія, але в метафізичному визначенні, згідно з яким *усе суще постає як матеріал*

праці. Новоевропейсько-метафізична сутність праці в чернетці продумана у гегелівській «Феноменології духу» як самоорганізуючий процес всеосяжного виготовлення, тобто *унпредметнення дійсності* людиною, яка відчула у собі с у б' е к т а. Квінтесенція матеріалізму прихована у суті техніки, про яку хоч і багато пишуть, але мало думають. Техніка сутнісно становить буттєво-історичну планиду спочилої у забутті істини буття. Вона не лише за своєю назвою перегукується з «техне» греків, а й в історії свого розгортання походить із «техне» як певного способу «істинтування», *ὀνληθεύειν*, себто розкриття суцього [9]. Як певний образ істини техніка закорінена в історії метафізики. Остання сама є якась відмітна і досі єдино доступна для огляду фаза історії буття. Можна займати різні позиції перед фронтом комуністичних учень та їх обґрунтуванням; буттєво-історично зрозуміло, що в комунізмі дається взнаки стихійний досвід чогось такого, що належить історії світу. Хто розглядає «комунізм» лише як «партію» чи «світогляд», той так само не додумує, як люди, котрі бачать за словом «американізм» тільки певний специфічний життєвий стиль, та ще й принижують його. Небезпека, до якої все конкретніше скочується колишня Європа, полягає, мабуть, насамперед у тому, що її думка – колись її велич – відстає від сутнісного плину прийдешнього світового майбуття, яке зберігає все ж в основних рисах свого сутнісного витоку європейський відбиток. Ніяка метафізика, будь вона ідеалістична, будь матеріалістична чи будь християнська, не здатна за своїм головним змістовленням, а не тільки в уже здійснених нею спробах напруженого саморозгортання, стати врівень із подіями, тобто побачити, осмислено і продумано охопити те, що у повноформатному сенсі «буття» тепер існує.

Перед образом сутнісної бездомності людини її майбутня доля бачиться буттєво-історичному мисленню у тому, що вона повернеться до істини буття і спробує віднайти себе в ній. Усякий націоналізм є у своїй метафізичній суті антропологізм і як такий – суб'єктивізм. Він не долається простим інтернаціоналізмом, а лише розширюється і зводиться у систему. Націоналізм настільки ж мало доходить і підтягується таким шляхом до *humanitas*, наскільки індивідуалізм – шляхом позаісторичного колективізму. Останній є суб'єктивність людини у її тотальності, й тому довершує її абсолютне самоствердження. Скасувати себе суб'єктивність відтепер не може.

Її неможливо навіть достатньо осмислити однобічно опосередкованою думкою. Всюди людина, виштовхнута з істини буття, обертається навколо себе як *animal rationale*.

Сутність людини полягає, однак, у тому, що вона більш ніж просто людина, якщо уявляти останню як розумну живу істоту. «Більше» тут не можна розуміти сумарно, ніби традиційна дефініція людини повинна була взагалі залишатися її базовим визначенням, тільки треба було потім розширити її доповненням «екзистенційності». Це «більше» означає тут: одвічне і тому важливо сутнісніше. Але тут виявляється загадкове: *людина екзистенціює у покинутості*. А це вже означає [таке]: як екзистувальний кидок у відповідь на виклик буття людина настільки ж більша, ніж *animal rationale*, наскільки вона, навпаки, менша стосовно людини, котра розуміє себе із суб'єктивності. Людина не господар суцього. Вона – пастух буття. У цьому «менше» особа ні з чим не розлучається, вона тільки набуває, торкаючись істини буття. [До того ж] вона набуває необхідної бідності пастуха, чия гідність узаasadнюється у тому, що вона самим буттям покликана до збереження його істини. Цей заклик приходить як той кидок, із якого походить покинутість ось-буття. Людина у своїй буттєво-історичній суті є суще, чие буття, будучи екзистенцією, полягає у проживанні поблизу буття. *Людина – сусід буття*.

Однак, мабуть, Ви давно вже хочете мені заперечити: хіба така думка не усвідомлює саме *humanitas* справжнього *homo humanus*? Чи не продумає вона ту ж *humanitas* у її вирішальному значенні, в якому жодна метафізика не могла і ніколи не зможе її продумати? Чи це не є «гуманізм» у вищому сенсі? Звісно. *Це гуманізм, що мислить людяність людини із близькості до буття*. Але це разом і гуманізм, у якому на чільне місце поставлена не людина, а історична сутність людини з її витоком в істині буття. Тоді чи не ґрунтується цілком і повністю на істині буття з її історією й екзистенція людини? Так воно і є.

У «Бутті та часі» (с. 38) стверджується, що все філософське запитання «повертається до екзистенції». Тільки екзистенція тут – не дійсність самостверджувального *ego cogito*. Вона також і не дійсність суб'єктів, котрі взаємодіють з іншими і таким шляхом приходять до самих себе. «Екзистенція» у фундаментальній відмінності від будь-якої *existentia* та *existence* є екстатичне проживання поблизу буття. Вона – пастушення, варта, турбота про

буття. Оскільки цією думкою промірковується щось просте, вона так важко дається уявленню, яке традиційно видає себе за філософію. Проблема, втім, полягає тут не у тому, щоб потопати в особливій глибокодумності і конструювати плутані поняття; вона зводиться до того кроку назад, який змусить думку спуститися до випробувального запитання і відкинути завчені філософські погляди.

Люди часто тримаються того переконання, що досвід, здійснений у «Бутті та часі», нібито зайшов у глухий кут. Залишимо це переконання осторонь. Далі «Буття і часу» думка, яка попередньо здійснює кілька кроків у роботі під таким заголовком, ще й сьогодні не пішла. Можливо, щоправда, вона тим часом дещо глибше вникла у своє діло. Поки філософія, зі свого боку, зайнята лише тим, що постійно відгороджується від можливості бути захопленою власною справою думки, себто істиною буття, вона надійно перебуває поза небезпекою ширитися одного разу про труднощі свого діла. Тому «філософування» про невдачу цілою прірвою відокремлено від провалу думки. Якби таке пощастило якійсь людині, жодного лиха не сталося б. Їй дістався би єдиний подарунок, який думка може отримати від буття.

Але правда й інше: повернення до роботи думки не вийде, якщо тепер піде у хід балаканина про «істину буття» та про «буттєву історію». *Все залежить тільки від того, щоб істина буття віднайшла себе у слові і щоб думка дала їй це слово*. Можливо, нашій мові буде потрібно тоді не стільки заклиналиного багатослів'я, скільки простого мовчання. Тільки хто з нас, нинішніх, насмілиться уявити, що його мисленнєві досліди схожі на стежки мовчання? Було б ще дуже добре, якби нам удалося хоча б вказати на істину буття, та й то як завдання осмислення. Думка тоді принаймні пішла б від порожніх здогадів та домислів і віддалася тепер украй рідкому рукоділлю письма. Долодні речі, у яких щось є, нехай вони і не призначені для вічності, навіть у найпізніший час приходять усе-таки ще вчасно.

Чи тупик сфера істини буття чи вона є той простір, де свобода зберігає свою суть, – нехай кожен про це висноує, сам спробувавши пройти вказаним шляхом або, що ще краще, найкращим, себто проторувавши дорогу, співмірну запитанню. На передостанній сторінці «Буття та часу» (с. 437) наводяться фрази: «Суперечка щодо тлумачення буття (тобто, отже, не суцього, а також не буття людини) не може бути улагоджена, тому що вона ще навіть

не розгорілася. І, зрештою, її неможливо викликати за бажанням; але розпалювана суперечка вимагатиме вже якогось оснащення. До цього єдино рухається справжнє дослідження». Сказане тут залишається чинним ще й сьогодні, через два десятиліття. Залишимося ж і в наступні дні на цьому шляху як паломники у світ, що сусідить із буттям. Питання, яке Ви ставите, допоможе з'ясувати шлях.

Ви запитуете: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? «Яким способом можна повернути зміст слову «гуманізм»?» Ваше питання не тільки передбачає, що Ви хочете зберегти слово «гуманізм», але містить також і визнання, що це слово втратило свій зміст.

Це слово втратило зміст через усвідомлення того, що суть гуманізму метафізична і що, як ми це розуміємо сьогодні, метафізика не тільки не ставить питання про істину буття, а й стоїть йому на заваді, оскільки наполягає на забуванні буття. Однак саме думка, яка призводить до цього прозріння у проблематичність суті гуманізму, підштовхнула нас до більш первісного осмислення людського єства. З огляду на цю більш сутнісну *humanitas* старого *homo humanus* уявляється можливим повернути слову «гуманізм» буттєво-історичний зміст, який давніший, ніж найдавніший [змісл] за історіографічним джерелом. Таке повернення не треба розуміти так, ніби слово «гуманізм» узагалі безглуздо, що воно пусте коливання повітря, *flatus vocis*. *Humanum* усередині цього слова вказує на *humanitas*, сутність людини. «Ізм» позначає те, що цю підоснову людини треба брати в сутнісному плані. Такий зміст слово «гуманізм» має у якісному відношенні. Повернути йому значення – це означатиме тільки одне: розкрити зміст цього слова заново. Для цього потрібно, по-перше, спочатку осмислити сутність людини; по-друге, показати, наскільки ця сутність по-своєму подієва. *Єство людини ґрунтується в екзистенції*. До неї в сутнісному, тобто у власному буттєвому вимірі, зводиться все, тому що буття здійснює людину як екзистенціовальну [істотність], привласнюючи її собі, щоб вона була вартвою істини буття. «Гуманізм» означатиме тоді, якщо ми зважимося зберегти це слово, лише одне: сутність людини вагома для істини буття, проте так, що все зводиться якраз не просто до людини як такої. У нас в голові у такому разі «гуманізм» дивного гатунку. Зі слова вийшло поняття, схоже на *lucus a non lucendo* (загалом слово *lucus* – «гай» – нібито походить від *lucere*

– «світитися», хоча «гай» зовсім не означає «світиться»).

Чи слід цей «гуманізм», який постає проти всього колишнього гуманізму, хоча тим не менш і не стає рупором негуманності, все ще називати «гуманізмом»? І це лише для того, щоб, долучившись до вживання модної рубрики, можна було пливати в одному потоці з панівними течіями, що задихнулися в метафізичному суб'єктивізмі і занурилися у забуття буття? Чи думка має спробувати, відкрито протиставивши себе «гуманізму», ризикнути і стати каменем спотикання, щоб, можливо, ця *humanitas* одвічного *homo humanus* разом із її обґрунтуванням викликала нарешті якусь насторогу? Тоді, ймовірно, все-таки прокинулася б – якщо вже сам момент світової історії до того не підштовхує – увага не лише до людини, а й до «природи» людини, і не тільки до природи, але ще із самого початку до того виміру, в який занурена як у своє середовище сутність людини, що визначається самим буттям. Чи не варто швидше піти на те, щоб ще протягом деякого часу терпіти, даючи їм потроху перемелювати самих себе, ті неминучі непорозуміння, які й досі переслідують думку, котра прямує своїм шляхом у стихії буття та часу? Ці непорозуміння – органічне перетлумачення прочитаного в автора чи просто приписаного йому в те, що люди вважають себе значущими до будь-якого читання. Всі ці непорозуміння виявляють однакову структуру та однаковий ґрунт.

Оскільки щось говорить проти «гуманізму», люди [часто] лякаються апології антигуманного і прославлення варварської жорстокості. Адже що може бути «логічніше» висновку, що тому, хто заперечує гуманізм, залишається лише обстоювати нелюдяність?

Оскільки щось говорить проти «логіки», люди впевнені, що висунута вимога зректися суворості думки, замість якої панує свавілля інстинктів і пристрастей, а тим самим істиною проголошується «іраціоналізм». Адже що може бути «логічніше» висновку, що той, хто виступає проти логіки, захищає алогізм?

Оскільки щось говорить проти «цінностей», люди жахаються цієї філософії, яка має відвагу знехтувати вищими благами людства. Адже що може бути «розумніше» висновку, що мислитель, котрий заперечує цінності, повинен обов'язково оголосити все нікчемним?

Оскільки йдеться про те, що буття людини є «буття-у-світі», люди висновують, що особа

тут принижується до суто поцейбічної істоти, внаслідок чого філософія втопає у позитивізм. Адже що може бути «розсудливіше» висновку, що той, хто обстоює долученість людського буття у світ, визнає лише поцейбічність, заперечує потойбічне і зрікається всякої «трансценденції»?

Оскільки цитуються слова Ф. Ніцше про «смерть Бога», люди оголошують подібний учинок атеїзмом. Адже що може бути «логічніше», ніж висновок, що той, хто осмислив «смерть Бога», – безбожник?

Оскільки у всьому переліченому суцільно мовиться проти того, що людство визнає високим і священним, ця філософія вчить безвідповідальному та руйнівному «нігілізму». Адже що може бути «мудріше», ніж висновок, що людина, яка так огульно заперечує істинно суще, стає на бік несучого і тим самим проповідує чисте *ніщо* як сенс дійсності?

Що тут відбувається? Люди чують розмови про «гуманізм», про «логіку», про «цінності», про «світ», про «Бога». Люди [також] чують розмови про якусь протилежність цьому. Вони знають і сприймають усе назване як позитив. А все те, що якимось – при сприйнятті із чуток не дуже точно осмисленим – чином виступає проти всього названого, народ відразу сприймає його заперечення, а заперечення – за «негативізм» у значенні деструктивності. Адже йдеться десь у «Бутті і часі» у такий спосіб про «феноменологічну деструкцію». Люди вважають, покладаючись на горезвісну логіку і на «рацію», що все неопозитивне негативно, працює тим самим на пониження розуму й тому заслуговує ганебного тавра. Вони так переповнені «логікою», що відразу адресують поганій протилежності все, що чинить спротив звичній сонливості думки. Все, що не залишається на боці загальновідомого та улюбленого позитиву, люди скидають у заздалегідь заготовлений рів порожньої негативності, яка все заперечує, а тому впадає в ніщо та доходить до повного нігілізму. На цьому логічному шляху люди топлять усе в нігілізмі, який самі собі винайшли з допомогою логіки.

Але хіба те «проти», яке думка протиставляє звичним поглядам, обов'язково відсилає до голого заперечення та негативізму? Так виходить тільки тоді, і тоді вже зрозуміло неминучим й остаточним чином, себто без свободи виходу до чогось іншого, коли люди наперед виставляють те, що в їх уявленні цінне, за «позитив» і з його позиції виносять абсолютно певне і водночас негативне рішення

про всю сферу ймовірних протилежностей [у контексті] свого позитиву. За подібним перебігом дій приховане небажання наражати на ризиковане осмислення цей заздалегідь прийнятий «позитив» разом з актом вірування і войовничістю, яка, здається, його рятує. Постійною апеляцією до логіки люди створюють видимість, ніби ось-ось почнуть мислити, тоді як вони [давно] зреклися думки.

Те, що протилежність «гуманізму» анітрохи не передбачає апології нелюдяності, але відкриває інші перспективи, можна було б дещо прояснити.

«Логіка» розуміє мислення як уявлення сущого у його бутті, як воно подає себе уявленню у вигляді узагальненого поняття. Але як тоді стоїть справа з осмисленням самого по собі буття, тобто з д у м к о ю, котра роздумує про істину буття? Ця думка вперше досягає первісної суті «логосу», яка у Платона та Аристотеля, засновника «логіки», вже затемнена і втрачена. Думати всупереч «логіці» не означає йти хрестовим походом на захист алогізму, це засвідчує лише одне: задуматися про логос і про його з'яву в ранню епоху думки й відтак про [потребу] подбати спочатку хоча б тільки про підготовку такого осмислення. Що можуть нам сказати усі скільки завгодно розгалужені системи логіки, якщо вони завчасно і навіть не знаючи, що творять, позбавляють себе насамперед завдання хоча б тільки поставити питання про с у т ь «логосу»? Якщо відповідати закидом на закид, що, звісно, неплідно, то з немалою підставою можна було б сказати таке: ірраціоналізм як зречення від *ratio* поступово і безроздільно панує в апології «логіки», яка уявляє, ніби вона має право ухилитися від осмислення «логосу» і вкоріненій в ньому першооснови *ratio*.

Думка, прямуєча наперекір цінностям, не стверджує, що все оголошене «цінностями» – культура, мистецтво, наука, людська гідність, світ і Бог – нікчемно. Навпаки, настав час зрозуміти, нарешті, що саме характеристика чогось як «цінності» позбавляє так оцінену його найкращість. Це означає, що через оцінення чогось як цінності оцінюване починає існувати лише як предмет людської оцінки. *Але те, чим щось є у своєму бутті, не вичерпується предметністю, тим більше тоді, коли предметність має характер цінності.* Будь-яке оцінювання, навіть коли оцінка є позитивною, становить суб'єктивізацію, яка залишає сущому [щільну] не бути, а – на правах об'єкта оцінки – лише вважатися. У своїх дивних зусиллях

будь-що довести об'єктивність цінностей люди не знають, що творять. Коли «бога» зрештою оголошують «вищою цінністю», то це [виявляє] приниження божественного творіння. Мислення в цінностях тут і в усьому іншому – найвище святотатство, яке тільки можливе відносно буття. Думати проти цінностей не значить тому виступати з барабаним боем за нікчемність і жалюгідність сущого, сенс тут інший: чинячи опір суб'єктивації сущого до голого[, себто ідеального,] об'єкта, відкрити для думки просвіт буттєвої істини.

Вказівка на «буття-у-світі» як на головну рису в *humanitas* «людської людини», *homo humanus*, не рівносильна твердженню, ніби особа є лише виключно «мирська» істота в християнськи зрозумілому сенсі, тобто та, що відвернулася від Бога й абсолютно відірвалася від «трансценденції». Люди мають на увазі під цим словом те, що точніше було б назвати «трансцендентним». *Трансцендентне – це над-чуттєве суще*. Воно вважається вищим сущим у сенсі першопричини всього сущого. У ролі цієї першопричини приймають Бога. Але «світ» у форматі «буття-у-світі» зовсім не означає земне на відміну від небесного, не зводиться він і до «світського» на противагу «духовному». «Світ» означає у цій формулі взагалі не суще і не якийсь його засвіт, але відкритість буття. Людина є, і вона є [остільки] людина, оскільки екзистенціює. Вона вступає у відкритість буття, якою є саме буття, котре як порив кинуло суццю людину в «турботу». Кинута таким чином людина стоїть «у» відкритості буття. [Тоді] «світ» є просвіт буття, у який та входить своєю покинутою природою. *«Буття у світі» – назва суті екзистенції як того висвітленого виміру, завдяки якому має місце «екстатичність» екзистенції*. Осмислений через екзистенцію «світ» є відомим чином якраз «потойбічне» всередині екзистенції та для неї. На цьому боці світу ніколи немає ніякої заздалегідь готової людини як «суб'єкта», все одно, чи розуміти цей суб'єкт у форматі «Я» чи у вигляді «Ми». Немає ніколи людини і як суб'єкта, який завжди був би віднесений до об'єктів так, щоб його суть полягала у суб'єктно-об'єктному відношенні. Скоріше, людина спочатку і завчасно у своїй підоснові є к з и с т е н ц і ю є, входить у просвіт буття, чия відкритість уперше тільки й висвітлює собою те «між», усередині якого «ставлення» суб'єкта до об'єкта може «існувати».

У положенні про те, що сутність людини фундується на бутті-у-світі, не міститься також

і жодного висновку щодо того, чи є людина в теологічно-метафізичному розумінні виключно поцейбічним, або потойбічним творінням.

Екзистенційним визначенням людської сутності ще нічого відтак не сказано про «буття Боже», або про його «небуття», так само як і про можливість чи неможливість богів. Тому не тільки необачна, а й у самому своєму підході помилкова заява, ніби тлумачення людської сутності з її ставлення до істини буття є атеїзмом. Ця довільна кваліфікація, крім того, свідчить ще про недостатню уважність читання. Людей не турбує, що вже з 1929 року у роботі «Про суть засновку» (с. 28, прим. 1) стверджується таке: «Онтологічною інтерпретацією людського буття як буття-у-світі не виноситься ні позитивного, ані негативного висновку щодо можливого буття у присутності Бога. Однак завдяки проясненню трансценденції вперше обґрунтовується достатнє поняття ось-буття (*Dasein*), в опорі на яке відтепер можна ставити питання про те, як в онтологічному сенсі наявні справи з відношенням ось-буття до Бога» [10]. Якщо тепер ще й це зауваження люди зазвичай додумають лише наполовину, то винесуть вирок: ось філософія, яка не висловлюється ні за, ані проти буття Божого. Вона залишається тут індиферентною. Отож, релігійне питання їй байдуже. А подібний індиферентизм скочується до нігілізму.

Проте [насправді] чи вчить наведене зауваження індиферентизму? Чому ж тоді окремі слова, і не перші-ліпші, подано в наведеному зауваженні курсивом? Все-таки тільки для того, щоб підкреслити, що думку, зайняту питанням про істину буття, цікавить відпочаткове, чим це можливо для метафізики. Лише з істини буття вперше вдається осмислити суть Священного. Лише виходячи із квінтесенції святині можна промислити суть божественності. Лише в осянні творіння божественності можна подумати і сказати, що саме має називатися словом «Бог». Чи ми не зобов'язані спочатку точно розуміти і вміти чути всі ці слова, щоб бути у змозі як люди, тобто екзистенціювальні особи, мати досвід ставлення Бога до людини? Як же тоді людина сучасної історії світу зможе, хоча б просто з належною серйозністю і чіткістю, поставити питання про те, чи наближається Бог чи вислизає, якщо ця людина втратила [можливість] вдуматися насамперед у той вимір, у якому єдино тільки й можна поставити таке питання? А це – вимір Священного, котрий навіть як окремішність залишається закритим, якщо не висвітлюється і

своїм просвітом не наблизилася до людини відкритість буття. Імовірно, відмінна риса нинішньої доби світу полягає у закритості виміру Священного. І це, можливо, тут її єдина біда.

Однак указівкою на це думка, будучи зорієнтованою на істину буття як на її діло, аж ніяк не змушує здійснити вибір на користь теїзму. Теїстичною вона так само не може бути, як і атеїстичною. Але це не від невразливої байдужості, а від поваги до меж, які поставлені думці як такій, причому поставлені саме тим, що передзадане їй як її діло, – істиною буття. Беручи на себе своє завдання, ця думка намагається в сьогочасний момент майбуття світу вказати людині на первинний вимір її історичного місця перебування. Оскільки думка дає слово істині буття, вона довіряє себе чомусь більш сутнісному, ніж усі цінності та будь-яке суще. Думка долає метафізику не тим, що, видержись ще вище, переступає через неї і «знімає» її, кудись «піднімаючи», а тим, що спускається назад у близькість найближчого. Такий спуск, особливо там, де людина безоглядно зайшла високо в суб'єктивність, важче і небезпечніше, ніж підйом. Спуск веде до *злиденності екзистенції «людської людини»*, homo humanus. Ця екзистенція залишає сферу «розумної живої істоти», homo animalis метафізики. Панування цієї сфери – без поспіху і далеко діяльна причина засліплення і свавілля того, що називають біологізмом, а також і того, що розхоже під титулом «прагматизм». Думати про істину буття означає одночасно роздумувати про humanitas людяної людини, homo humanus. Йдеться про humanitas на службі в істини буття, але без гуманізму в метафізичному значенні.

Якщо, однак, humanitas так повноважно входить у поле зору думки про буття, то чи не слід доповнити «онтологію» «етикою»? Чи не найвищою мірою тоді доречні Ваші зусилля, про які Ви кажете у фразі: «Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'après; est préciser le rapport de l'après; ontologie avec une éthique possible» (*франц.* – «Що я намагаюся зробити вже протягом тривалого часу, то це уточнити відношення онтології до можливої етики»).

Незабаром після виходу «Буття і часу» один молодий друг запитав мене: «Коли напишете етику?». Якщо в найближчий час сутність людини осмислюється настільки буттєво, а саме єдино з питання про істину буття, причому, втім, жодним чином не зводиться до осередку сущого, то неминуче виникає потреба в загальнообов'язковому нормуванні, у пра-

вилах, що засвідчують, як має історично жити людина, зрозуміла із її екзистенції, виступання у буття. Бажання мати етику тим наполегливіше спонукає до свого задоволення, адже втраченість людини – чи то очевидна, чи то прихована – розростається до незмірності. Зв'язуванню людини етичними нормами має бути начебто присвячена вся турбота, тому що віддана на свавілля масовості особа техніки може бути приведена до надійної постійності тільки через співмірне техніці зосередження і впорядкування всього її планування і поведінки в цілому.

Хто має право не помічати цього скрутного становища? Хіба ми не зобов'язані зберігати і зміцнювати існуючі моральні норми, нехай навіть вони лише абияк і до певного часу утримують людську особину від розпаду? Зрозуміло. Але чи знімає ця потреба відповідальність з думки за продумування того, що принаймні залишається ділом думки і, як буття, забезпеченням та істиною всього сущого? Чи сміє думка хоча б у найменшому ухилитися від осмислювання буття, після того як воно приховано існувало в довгому забутті і водночас у нинішній момент світу дається взнаки потрясіння всього сущого?

Перш ніж намагатися точніше визначити відношення між «онтологією» та «етикою», маємо запитати: що таке самодостатньо «онтологія» та «етика»? Нам доведеться замислитися ще й так: чи пропорційно і близько те, що, мабуть, перебуває за обома цими титулами, і є завданням думки, котра покликана передусім помислити істину буття?

Якщо явно похитнулася як «онтологія», так і «етика» разом з усім мисленням, яке рухається колією філософських дисциплін, що вимагає від нашої думки ще більше дисциплінованості, то як тоді наявні справи з питанням про відношення між двома вищеназваними дисциплінами?

«Етика» вперше з'являється, поряд із «логікою» та «фізикою», в академії Платона. Ці дисципліни виникають в епоху, що дозволила думці перетворитися на «філософію», філософії – на *ἐπιστήμη* (науку), а науці – на справу академії та шкільного навчання. Проходячи через так осягнуту філософію, сходять [сонце] науки, відходить [світло] думки. Мислителі раніше тієї епохи не знають ні якоїсь окремої «логіки», ні якоїсь окремишньої «етики» чи «фізики». Проте їхня думка і не алогічна, і не аморальна. А «фюсіс» продумується ними з такою глибиною та широтою, яких

пізніша «фізика» ніколи вже не змогла досягти. Трагедії Софокла, якщо взагалі подібне порівняння припустимо, з більшою близькістю до витоків зберігають «етос» у своєму поетичному слові, ніж лекції Аристотеля з «етики». Один вислів Геракліта, що складається лише з трьох слів, підмічає щось настільки просте, що з нього виходить на світ суть етосу.

Вислів Геракліта стверджує (фр. 119): $\eta\theta\omicron\varsigma \nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega \delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$. У загальноприйнятому перекладі це означає: «Свій особливий характер – це для кожної людини її даїмон». Такий переклад має сучасний, не грецький перебіг думки. $\eta\theta\omicron\varsigma$ означає місцеперебування, житло. Словом «етос» іменується відкрита місцевість, у якій проживає людина. Відкритий простір його місцеперебування дозволяє з'явитися тому, що стосується людської сутності і, захоплюючи її, перебуває у її близькості. Місцеперебування особи містить у собі і зберігає явище того, чому вона належить за самою своєю суттю. Це, за словами Геракліта, його даїмон, Бог. Вислів каже: людина мешкає, оскільки вона людина поблизу Бога. З цим висловом Геракліта узгоджується одна історія, про яку повідомляє Аристотель («Про частини тварин» А 5, 645 а 17). Вона мовить: «Розповідають про слово Геракліта, яке він сказав чужинцям, котрі хотіли зустрітися з ним. Прийшовши, вони побачили його, що той гріється біля духівки. Вони зупинилися в розгубленості, й перш за все тому, що він їх, хитливих, ще й підбадьорював, повелюючи їм увійти зі словами: *“Тут теж присутні боги!”*».

Розповідь засвідчує сама за себе, але дещо в ній варто було б підкреслити. Натовп чужоземних відвідувачів, котрі з цікавою настирливістю бажали побачити мислителя, при першому погляді на його житло був розчарований і розгублений. Він чекав застати мислителя в обставинах, що на протигагу повсякденній невдачливості людського життя, характеризуються рисами винятковості, непересічності й відтак хвилюючої гостроти. Натовп сподівається завдяки відвідуванню мислителя набратися звісток, які – хоч на деякий час – дадуть матеріал для цікавої балаканини. Чужоземці, які бажують його відвідати, очікують застати його, можливо, саме у той самий момент, коли він мислить, занурений у глибокодумність. Відвідувачі хочуть «відчути і пережити» це не для того, щоб, скажімо, самим заразитися думкою, а просто для того, щоб мати змогу говорити, що вони бачили і чули

такого, про кого люди знову ж таки кажуть, що він мислитель.

Натомість допитливі знаходять Геракліта біля печі. Це абсолютно звичайне і непривабливе місце. Взагалі кажучи, тут печуть хліб. Але Геракліт зайнятий біля вогнища навіть не випіканням хліба. Він тут лише для того, щоб зігрітися. Так у цьому і без того вже повсякденному місці він видає всю убогість свого життя. Вигляд змерзнутого мислителя являє собою мало цікавого. І допитливці теж відразу втрачають від цього розчарувального вигляду бажання підходити ближче. Що їм тут робити? Буденні і непривабливі обставини, що хтось змерз і стоїть біля плити, кожний може скільки завгодно спостерігати у себе вдома. Навіщо для цього треба було розшукувати мислителя? Відвідувачі збираються йти назад. Геракліт зчитує з їхніх зацікавлених облич розчарування. Він зауважує, що для натовпу вже однієї відсутності очікуваної сенсації достатньо, щоб змусити щойно прибулих [подорожуючих] відразу ж повернути назад. Тому він починає розмову, щоб їх підбадьорити. Він, власне, запрошує їх все ж таки увійти словами: $\epsilon\upsilon\nu\alpha\iota \gamma\acute{\alpha\rho} \kappa\alpha\acute{\iota} \epsilon\nu\tau\alpha\acute{\upsilon}\theta\alpha \theta\epsilon\omicron\zeta\varsigma$ – «боги присутні й тут теж».

Ці слова показують обитель («етос») мислителя і його поведінку в якомусь іншому осяянні. Чи відразу зрозуміли його відвідувачі і чи зрозуміли вони його взагалі так, щоб бачити потім усе інше в цьому іншому сьайві, розповідь не каже. Але та обставина, що історія ця розповідалася і навіть донесена переказом до нас, нинішніх, узагадана в тому, що повідомлюване нею проростає з атмосфери гераклітівської думки і характеризує її. $\kappa\alpha\acute{\iota} \epsilon\nu\tau\alpha\acute{\upsilon}\theta\alpha$, «тут також», біля духівки, у цьому буденному місці, де кожна річ і кожні обставини, будь-який учинок і помисел відомі та примелькалися, себто звичні, «тут адже також», у середовищі звичного $\epsilon\upsilon\nu\alpha\iota \theta\epsilon\omicron\zeta\varsigma$, – справа ведеться так, що «боги присутні». $\eta\theta\omicron\varsigma \nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega \delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$, говорить сам Геракліт: «Місцеперебування (звичайне) є людині відкритий простір для присутності Бога (Надзвичайного)». Якщо ж у злагоді із засадничим значенням слова $\eta\theta\omicron\varsigma$ назва «етика» має означати, що вона осмислює місцеперебування людини, то д у м к а, промислюючи істину буття у сенсі первісної стихії людини як екзистенційовальної особи, є сама собою вже етика у її витоці. Думка ця водночас є також і не тільки етика, тому що вона – онтологія. І справді,

онтологія завжди мислить лише суще (όν) у його бутті. Поки, однак, не осмислена істина буття, будь-яка онтологія залишається позбавленою свого фундаменту. Тому думка, яка прагнула у «Бутті та часі» вникнути в істину буття, назвала себе *фундаментальною онтологією*. Фундаментальна онтологія намагається повернутися до тієї сутнісної основи, з якої зростає осмислення істини буття. Вже через іншу постановку питань це осмислення виходить за межі «онтології» метафізики (також і кантіанської). Але «онтологія», чи то трансцендентальна чи докритична, підлягає критиці не тому, що продумує буття сущого і при цьому заганяє буття в поняття, а тому, що не промислює істину буття і тим самим не бере до уваги, що *є більш вимогливе мислення, ніж понятійне*. Думка, жадаючи вникнути в істину буття, в убогості першого прориву дала слово лише вкрай мало чого із доконче іншого виміру. Її мова до того ж ще й фальшивила, бо їй не вдалося, використовуючи важливу підмогу феноменологічного бачення, відкинути тим не менш недоречну орієнтацію на «науку» та «дослідження». Втім, щоб надати цьому досвіду думки виразності й водночас зрозумілості всередині чинної філософії, спочатку і не можна було говорити інакше як з горизонту існуючих понять, використовуючи звичні для нього рубрики.

З того часу я мав привід переконатися, що саме ці рубрики безпосередньо і неминуче вводили в оману. Саме вони і пристосована до них поняттєва мова не переосмислювалися читачем із суті справи, яку треба було б спочатку ще продумати, а навпаки, суть справи подавалася, виходячи із розділів, за якими фіксувалися розхожі значення.

Думка, яка запитує про істину буття і до того ж визначає сутнісне місце перебування людини, виходячи із буття і зосереджуючись на ньому, не становить ні етики, ні онтології. Тож питання про їх взаємовідношення між собою у цій царині вже не має підґрунтя. Проте Ваше запитання, промислене до його глибших джерел, має сенс і сутнісну вагомість.

Належить, власне, запитати: якщо думка, продумуючи істину буття, визначає особу *humanitas* як екзистенцію з її приналежності до буття, то чи залишається ця думка лише теоретичним уявленням про буття і про людину, або ж з такого пізнання можна отримати також орієнтири для діяльного життя і дати їх їй для керівництва?

Відповідь стверджує: *ця думка не відноситься ні до теорії, ні до практики*. Вона стається до їх розрізнення. Ця думка є – оскільки вона [достеменно] існує – пам'ять про буття і більше нічого. Приналежна буттю, тому що покинута ним для збереження своєї істини, і потрібна їй, вона осмислює це буття. Така думка не продукує жодного результату. Вона не викликає впливів, а задовольняє свою суть остільки, оскільки вона діє. Але вона є настільки, наскільки веде своє діло. Ділу думки відповідає історично щоразу лише одна, співмірна його суті, оповідь (див. «Слово», с. 312). Чіткість, з якою вона тримається діла [думки], набагато більш зобов'язує, ніж вимоги науковості, тому що ця пильність вільніша. Адже вона надає допуск буттю – б у т и.

Думка влаштовується у тому домі буття, у ролі якого розташування буття в його історії має у своєму розпорядженні сутність людини до прожиття в істині буття. Це існування є суть «буття-у-світі» (див. «Буття і час», с. 54). Наявна там указівка на «всередині-буття» як на «прожиття» – це зовсім не етимологічна гра. Згадка у доповіді 1936 року гелдерліновського «Всезаслужено, і все ж поетично / Людина мешкає на цій землі» – це зовсім не прикрашування думки, котра рятується з науки в поезію. Розмова про дім буття – аж ніяк не перенесення образу дому на буття; швидше навпаки, із сутності буття, продуманої так, як вимагає діло, ми тільки й зможемо якимось осмислити, що таке «дім» та «прожиття». Однак дім буття ніколи не створюється думкою. *Думка супроводжує історичну екзистенцію*, тобто *humanitas* справжнього *homo humanus*, у сферу висходу Цілющого. Разом із Цілющим у просвіті буття одразу з'являється з л е. Його суть полягає не просто у поганій людській поведінці, але узаasadнюється у злісній підступності люті. Те й інше, цілюще і яристе, однак, лише тому можуть фундуватися в бутті, що *буття саме є полем полеміки*. У ньому утаємничено сутнісне джерело в і д м о в и. У чому відмовлено, те висвітлюється як нічого. До нього може бути звернене наше «ні!». «Нічого» аж ніяк не походить з негативного слова «ні!». Будь-яке «ні», не кривовитлумачувальне себе як норавлива зарозумілість надуманої потуги суб'єктивності, але залишене тим «ні», яким екзистенція допускає буттю бути, відповідає на виклик осяювальної відмови. Всіляке *Ні* є тільки *Так* і тому «нічого». Кожне *Так* фундується на в и з н а н н і.

Визнання дозволяє тому, на що воно розходиться, дійти до себе. Люди думають, ніби «нічого» ніде не виявляється [у самому бутті] насправді. Це правильно, поки вони шукають «нічого» як щось суще, як якусь притаманну сущому властивість. Але, здійснюючи такі пошуки, люди вишукують не *нічого*. Буття – це теж не якась властивість, яку можна було б констатувати у сущого. Проте буття більш суще, ніж будь-яке суще. Ніщо перебуває у самому бутті, тому ми ніколи не можемо розпізнати його як суще в сущому. Вказівка на цю неможливість зовсім не доводить походження відмови з нашого «ні». Цей доказ, схоже, тримається лише тоді, коли суще протиставляють як об'єктивне суб'єктивному. У цьому разі люди висновують від протилежного, що всяке *ніщо*, якщо воно ніколи не виявляє себе як щось об'єктивне, неминуче має створюватися актом суб'єкта. Але чи висловлюванням «ні» покладається ніщо як щось лише помислене чи, навпаки, буттєвим ніщо викликається до життя наше вторинне «ні», яке ми повинні сказати, щоб дозволити певному сущому бути, – цього, звісно, ніколи не вирішити шляхом суб'єктивної рефлексії над мисленням, котре вже заснувало себе як суб'єктивність. У такій рефлексії вимір для важливої справи постановки питання взагалі ще не досягнуто. Залишається запитати: чи вже не виступає всіяке «так» і «ні» в істину буття там, де думка слухняно належить екзистенції. Якщо це так, то *так* і *ні* самі по собі вже покірливі буттю. Як його послухники вони ніколи не в змозі перетворювати на продукт свого покладання те, чому зобов'язані покірливістю. Ніщо закорінене у самому бутті й аж ніяк не в бутті людини, якщо останнє мислиться як суб'єктивність, котра спирається на *ego cogito*. Буття-ось (*Dasein*) не існує не тому, що людина як суб'єкт продукує заперечення у сенсі споневаження; ні, людське ось-буття відмовляє, оскільки як підоснову, у яку людина екзистенціює, сама належить до сутності буття. Буття є ніщо – як буття. Тому в абсолютному ідеалізмі Гегеля і Шеллінга ніщо як негативність заперечення виявляється у самій квінтесенції буття. Останнє, втім, мислиться там в образі абсолютної дійсності як безумовна *воля*, яка воліє сама себе, а саме у формі волі до знання і до любови. У цій волі приховане – поки що – буття як воля до влади. Чому все ж негативність абсолютної суб'єктивності «діалектична» і чому через цю діалектику ніщо хоча й і виявляється, але одночасно затем-

нюється у своїй суті, розбиратись тут не місце.

Те, чого немає у бутті, є суть того, що я називаю *н і щ о*. Тому що думка мислить буття, вона [одночас] мислить ніщо. Лише буття дає Цілюшому сходження в милості, і зловісний натиск – люті. Лише оскільки людина, екзистенціюючи в істині буття, слухняна йому, тільки й можуть від самого буття прийти знамення тих призначень, які мають стати законом і правилом для людей. Призначити грецькою мовою – *νέμειν*. *Νόμος* – це не просто *з а к о н*, але у відпочатковій глибині призначення, що утаємничене у *м і с і і* буття. Тільки це призначення здатне прив'язати людину до буття. Тільки такий зв'язок спроможний підтримувати та зобов'язувати. Інакше всякий закон залишається просто підрубкою людського розуму. Істотніше за будь-яке встановлення правил, щоб *людина знайшлася в істині буття* як у своєму місцеперебуванні. Лише перебуванням у цій місцині дається досвід надійної доречності поведінки. Доречність будь-якій поведінці дарує істина буття. Наша мова називає надійне місце перебування «притулком». Буття є покриття, яке вкриває людину, її екзистенціовальну сутність, у своїй істині, вибудовуючи домом екзистенції *м о в у*. Відтого *мова є zarazом дім буття і домівка людської особи*. Тільки тому, що мова постає оселею людського ества, історичні колективи та люди можуть виявлятися у своїй мові не в себе вдома, так що вона стає їм прикриттям для їхніх махінацій.

Так у якому ж відношенні до теоретичної і практичної поведінки перебуває *буттєва думка*? Вона переходить за [межі] будь-якого теоретичного розгляду, тому що дбає про *с в і т л о*, у якому тільки і може мати місце і розгортатися теоретичне бачення. Ця думка прислухається до просвіту буття, вкладаючи свою розповідь про буття в мову як домівку екзистенції. Таким чином, *думка є дія*. Але дія, яка одночасно переходить за [формат] будь-якої практики. *Думка проривається крізь дію і вчинення* не завдяки величч якихось своїх результатів і не через наслідки певного свого впливу, а *завдяки дріб'язковості свого безрезультатного здійснення*. Насправді, думка лише дає у своєму мовленні *с л о в о* невимовному смислу буття. Вживаний тут зворот «дає слово» треба розуміти буквально. Буття, осяюючись, вимагає слова. Воно завжди говорить за себе. Даючи про себе знати, воно, своєю чергою, дозволяє позначитися екзистенціовальною думкою, котра й дає йому слово. Слово цим самим

проривається у просвіт буття. Тільки так мова вперше починає бути своїм таємничим і, проте, завжди нами правлячим способом [оприявлення буття]. Оскільки тим самим у повноті своїй суті мова історична, буття зберігається у пам'яті. *Екзистенція мисленнєво живе в домі буття*. І все це відбувається так, ніби з обдуманого слова нічого не виходило. Щойно, втім, перед нами стався приклад цього *непримітного діяння мислення*. А саме, просто осмислюючи зміст підказаного звороту «дати слово», тільки це й нічого більше, зберігаючи помислене як завжди потребує осмислення під доглядом мови, ми дали слово чомусь суттєвому в самому бутті. Відчужуване у цьому мисленні буття – його п р о с т о т а. Саме це не підпускає нас до нього. Адже ми шукаємо думки, що під назвою «філософія» має свій усвітньо-історичний престиж, у вигляді чогось надзвичайного, доступного лише посвяченим. Одночасно ми уявляємо собі думку на зразок наукового пізнання з його дослідницьким опрацюванням. Ми вимірюємо дію міркою вражаючих та результативних практичних досягнень. Але *діяння думки і теоретичне, і практичне; не становить воно і поєднання цих двох способів поведінки*. Простотою своєї суті мислення буття здійснює себе для нас непомітно. Коли ми, однак, звикаємо до незвичності простоти, нас починає тіснити інша тривога. З'являється підозра, що це мислення підвладне свавіллю, адже воно не може дотримуватись сущого. Де тоді думка візьме критерії? Який закон її дії?

Тут змушує почути себе третє запитання Вашого листа: *Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventure?* (франц. – Як врятувати деталь пригоди, властиву будь-якому філософському розмірковуванню, не перетворюючи філософію на просту авантюристику?). Лише мимохідь згадаємо тут п о е з і ю. Вона постає перед тим самим питанням так само, як і думка. Але, як і раніше, мало поки що вірно продумане слово Аристотеля у його «Поетиці» в тому, що поезія істинніше, ніж відомості про суще.

Однак думка – це *une aventure* (франц. – пригода, okazія, авантюра, що споріднено до l'avenant – наступальне, захоплювальне) не тільки у сенсі шукання і запитувального проникнення у сфери, що не освоєні мисленням. *Думка у своєму осередді як мислення буття захоплена цим останнім*. Думка приносить себе буттю як захоплювальному (l'ave-

nant). Як така вона прив'язана до цього настання буття, до буття як прийдешнього. Буття задалегідь уже виявило себе думці. Буття постає як д о л я думки, хоча сама доля історична. Події її історії беруть слово у мові мислителів.

Щоразу давати слово цій перебуваній [події] у своїй присутності очікуваному людиною приходу *буття є єдине діло думки*. Тому великі мислителі завжди стверджують те саме. Проте все ж це не означає, що говорять однаково. Звичайно, вони обстоюють це тільки тому, хто допускає себе [до можливості] замислитися слідом за ними. Оскільки думка, зберігаючи історичну пам'ять, уважна до призначення буття, то вона задалегідь зобов'язала себе доречністю, яка відповідає цьому призначенню. Зникнути втечею в однаковість безпечно. Зважитися на суперечку, щоб сказати те саме, – у цьому вся небезпека. [До того ж невпинно] погрожують перетлумачення і пряма ворожнеча [11].

Перший з а к о н думки – *доречність мови про буття як про подію істини*, [тобто] не правила логіки, що тільки можуть стати правилами, коли надходять від закону буття. Увага до доречності мислячої мови, однак, охоплює не тільки те, щоб ми щоразу обмірковували, що сказати про буття і як це сказати. Так само важливо помірковувати: чи варто сказати продумоване, якою мірою сказати, у який момент буттєвої історії, в якому діалозі з нею і на яку вимогу? Ті три речі, які згадувалися у попередньому листі, у своєму взаємозв'язку зумовлені *законом доречності буттєво-історичної думки*: строгість осмислення, ретельність мови, скупість слова.

Настав час, щоб люди відучилися переоцінювати філософію і через це перевантажувати її вимогами. Що потрібно в нинішній світовій скруті, так це менше філософії, більше уваги до думки, менше літератури, більше дотримання букви [думання] [12]. Майбутня думка – вже не філософія, тому що вона мислить ближче до джерел, ніж метафізика, чие ім'я означає те саме. Прийдешня думка водночас не зможе вже, як вимагав Гегель, відкинути назву «любови до мудрості» і стати мудрістю в образі абсолютного знання. *Думка сходить до злиденності своєї попередньої суті*. Вона збирає мову в просте оповідання. Мова є мовою буття, як хмари – хмари в небі. Думка прокладає своєю розповіддю непомітні борозни в мові. Вони ще непримітніші, ніж борозни, які повільним кроком проводить полем селянин.

Виноски

1. Буття є таким, що впливати на нього чи розпорядитися ним неможливо. Людська дія надходить від повноти або, навпаки, від порожнечі буття, але спрямована завжди тільки на суще.

2. У Платона є цитата («Суперники» 137 ab), де філософія протиставлена практичному мистецтву, техне. Цей момент показує, однак, до якого контексту належить платонівське розуміння філософії. З іншого боку, справжня філософія у Платона – це знову ж таки техне особливого виду, заняття чистою істиною, що приносить мало практичної користі (Філеб 58 с). В Аристотеля філософія теж техне (Метафізика XII, 8, 1074 b 11; Етика Нікомахова I 1, 1094 a 7; 18; Політика III 12, 1282 b 14), та й мислення розглядається в контексті поезису, художньо-технічного виготовлення, і праксису, дій та вчинків (Метафізика VII 7, 1032 b 15 сл.; Етика Євдемова II 11, 1227 b 30).

3. У «Бутті та часі» (§ 39) «турбота» – вихідна складова людського буття у світі.

4. Порівн. метафізичне питання про ніщо, що розгортається в «Що таке метафізика?» (С. 16). Прив'язка до метафізики конче потрібна «буттєво-історичній думці», яка долає метафізику, щоб «зробити себе зрозумілою» (див. с. 177).

5. Ніщо подібне до буття, оскільки в обох немає сущого. Однаковий образ ніщо і буття робить це останнє «онтологічно відмінним» від сущого. Але буття – це не ніщо у сенсі nihil negativum негативного порожнього ніщо, а онтологічна інакшість між буттям і сущим не обмежується поняттєвим розмежуванням (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9: Wegmark. Klostermann, 1976, S. 123). «Буття – не суще – «має місце» лише оскільки є істина. А вона – лишень доти, доки є присутність (Dasein). Буття та істина рівнопочаткові. Це означає, що буття «є», хоча його слід відрізнити від усього сущого» («Буття і час» § 44).

6. Аристотель, Метафізика IX 10, 1051 b 17 – 1052 a 11: перше найпростіше (нескладене) буття не підлягає раціональному аналізу, до нього можна тільки «доторкнутися» і «проректи» його (θίγεΦν κανφ φναν), але про нього не можна висловити; хто не доторкнувся, той його не знає.

7. «Історичні дати» – це лише додані підмоги, куди людський розрахунок нанизує події. Події нагромаджуються завжди тільки на передньому плані історії, єдино доступному для розпізнавання (ιστορειν). «Історіографія», проте, ніколи не є власне історія. Історія рідкісна. Історія є тільки там, де виноситься першопочаткове рішення про сутність істини» (Heidegger M. «Wie wenn am Feiertage...»). Gesamtausgabe. Bd. 4. Erläuterungen zu Holderlins Dichtung. Frankfurt a. M., 1981, S. 76. Маргіналія до цього місця: «Про саме буття»).

8. «Неминушим готується те історичне місце, де спільнота німців має спершу навчитися пізнавати свій дім, щоб, коли настане час, вона змогла перебувати у пробутті врівноваженої долі» (Heidegger M. «Andenken». Gesamtausgabe. Bd. 4. S. 150).

9. Див. Аристотель, Етика Нікомахова VI 3, 1139 b 15 – 17: «вважатимемо, що наша душа істинує у своєму твердженні чи запереченні, покладаючись на п'ять речей: це – мистецтво (техне), наука, розуміння, мудрість, розум».

10. Повний зміст цього абзацу такий: «Суще, скажімо, природа в найширшому сенсі, жодним чином не могло б відкритися, якби не знайшло нагоди увійти у світ... І лише коли відбувається ця праісторія, трансценденція, тобто коли у середовище сущого вломлюється певне суще, що має характер буття у світі, лише тоді є можливість одкровення сущого (зокрема в Бога)» (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes... S. 55).

11. У перших виданнях «Буття і часу» (1947, 1954) закінчення цього абзацу було дещо іншим: «Оскільки думка, будучи пам'ятливою до подій, слідує призначенню буття, вона вже пов'язала себе доречністю, що відповідає призначенню. І все ж авантюрне, а саме як постійна небезпека думки, залишається. Як накажете, щоб найпростіше, – звичайно, не в собі, але для людини, – не виявлялося найнебезпечнішим? Все-таки завжди пам'ятатимемо слово Гельдерліна про мову в його фрагменті «У хатинах живе людина...». Поет називає її «найнебезпечнішим з дарів»».

12. Як двома абзацами вище (прим. 11), прихована цитата з Гельдерліна (гімн «Патмос»): «Батько ж любить, він – над усіма володар, – понад усе, щоб дотримувалася міцна буква».

АНОТАЦІЯ

ГАЙДЕГЕР Мартін.
Лист про гуманізм.

Пропонований переклад невеликого твору-есеї одного із найвпливовіших мислителів ХХ століття М. Гайдегера (1889 – 1976) є екзистенційною самопрезентацією непересічної філософської думки в обґрунтуванні смислу буття, активного уприсутнення людини у світі в двох взаємоперехідних вимірах *ось-буттєвості*: у здійсненні діяльності, що виявляє її сутність, та у діянні думки, котра мислить, дозволяє буттю захопити себе і дає йому с л о в о, організуючись як м о в а. Буття як стихія думки, на жаль, «приносьється на вівтар технічної інтерпретації мислення». Точність думки зводиться до оперування словами, коли окреме слово не залишає чистої стихії буття і розпросторює його різноманітні зміслові виміри. І навпаки, «думка добігає кінця, коли ухляється від своєї стихії», стаючи, проте, інструментом виховання, вишколу і далі – справою культури. Тому думка «є мислення буття», де мова – дім його істини, «знаряддя нашого панування над сущим». Відтак «мова є дім буття», просвітлювальне-приховувальне його унаявлення. Воднораз «стояння у просвіті буття... – це е к з и с т е н ц і я людини» як тільки їй притаманний спосіб буттєвості та як атрибутивна властивість саме людського творіння. Тільки в екзистенції перебуває сутність ось-буття, або по-іншому: буття світлого (= свідомого) «ось» відзначено найголовнішою ознакою-рисиою екзистенції. У цьому сенсі людина – це субстанційно виокремлене буття «ось», його наявний п р о с в і т, а разом й «екстатичний вихід в істину буття». Метафорично максима Гайдегера сформульована так: «Людина – *пастух буття*», де останнє – це те найближче, що для неї «залишається найдалшим, адже вона опрацює»

думкою тільки існує, суще і не здатна мислити буття як таке». Звідси логічно слідує, що близькість існує як сама м о в а, тобто як «дім буття, живучи у якому людина екзистенційноє, оскільки, оберігаючи його істину, належить їй». Людність особи виявляється у бутті як ось-екзистенції, котре наявне в дійсності як призначення, «стає визначальною подією історії», тому що, уприсутнюючись у цей момент, дарує себе і водночас відмовляє у собі. У цьому сенсі буття – «подія просвіту», *трансценденція*. І далі, «відому «бездомність новоєвропейської людини» можна осмислити тільки у світлі буттєвої історії і в контексті батьківщини як близькості до буття, адже вона – ознака його забуття; а це означає, що «людина розглядає та опрацьовує завжди лише суще», себто те, що існує для неї, а не буття як утаємничену, хоча й приховано наповненою ним істиною, п о д і ю. На цій рефлексивній амплітуді розмірковувань Гайдеггер більш категоричний: «бездомність викликана фатумом буття в образі метафізики, котрою зміщена й одночасно нею ж як бездомність прихована»; та й «людина екзистенційноє у покинутості», сутнісно «є суще, чие буття, будучи екзистенцією, полягає у проживанні поблизу» нього. Висвітлюючи обмеження людського розуму, мислитель *критикує гуманізм* саме через його метафізичне розуміння. І справді, метафізика не ставить питання про і с т и н у буття, а навпаки, наполягає на його забуванні. Тому слову «гуманізм» треба повернути буттєво-історичне значення, розкрити його зміст заново, передовсім шляхом осмислення *єства* людини, його подієвості, екзистенційовальної здійсненості. Крім того, виправданою є турбота про повернення людині (homo) людності (humanitas). В цьому вимірі суть екзистенції як екстатичності становить «відкритість буття у світі». «Буття є покриття, яке вкриває людину, її екзистенційовальну сутність, у своїй істині, вибудовуючи домом екзистенції м о в у. Відтого *мова є zarazом дім буття і домівка особи*». Буттєва думка переходить за межі будь-якого теоретизування, тому що дбає про с в і т л о (=свідомість). Ця думка, прислухаючись до просвіту буття, є д і я, що переходить за формат будь-якої практики. «Думка проривається крізь дію і вчинення... завдяки дріб'язковості свого безрезультативного здійснення». Екзистенційовальна думка всього-на-всього «дає у своєму мовленні с л о в о невимовному смислу буття», яке проривається у просвіт, організуючись як мовний спосіб оприявлення самого буття. У цьому конструктивному розрізі «перший з а к о н думки – *доречність мови про буття як про подію істини*», у якій владарюють «строгість осмислення, ретельність мови, скупість слова». Отож, висновує Гайдеггер, у нинішній світовій скруті потрібно менше філософії, а більше уваги до д у м к и, котра в майбутній зрілості є вже не філософія, а екзистенція, що «мислить ближче до джерел» і «прокладає своєю розповіддю непомітні борозни в мові».

Ключові слова: діяльність, буття, людина, думка, мислення, слово, мова, метафізика, логіка, гуманізм, екзистенція, екзистенціалізм, ось-буття, просвіт буття, есенція, субстанція, суще, дім буття, події історії, доля буття, трансценденція, священне, бездомність, людність, буття-у-світі, ніщо, світ, онтологія, етика, буттєва думка, доречність мови, закон доречності думки.

ANNOTATION

Martin HEIDEGGER. Letter on “humanism”.

The proposed translation of a small work-essay of one of the most influential thinkers of the 20th century, M. Heidegger (1889 – 1976), is an existential self-presentation of the unique philosophical thought in substantiating the meaning of being, the active presence of a human in the world in two mutually transitional dimensions of *here-being*: in the implementation of activity that reveals its essence, and in the action of the thought that thinks, allows the being to capture itself and gives it a w o r d, organizing itself as a l a n g u a g e. The being as an element of thought, unfortunately, “is brought to the altar of technical interpretation of thinking.” The accuracy of thought is reduced to operating with words, when a single word does not leave the pure element of being and expands its various semantic dimensions. And vice versa, “a thought comes to an end when it evades its element”, becoming, however, a tool of education, training and further – a matter of culture. That is why the thought “is the thinking of being”, where language is a home of its truth, “the tool of our domination over existence”. Therefore, “language is a home of being”, its enlightening-concealing presence. At the same time, “standing in the light of being... is the e x i s t e n t i a of a human” as a way of being inherent only to him and as an attributive property of namely human creation. There is the essence of here-being only in existentia, or in another way: the being of a light (= conscious) “here” is marked by the most important sign-trait of existentia. In this sense, a person is a substantially singled out being of “here”, its existing g a p, and at the same time “an ecstatic exit into the truth of being.” Metaphorically, Heidegger’s maxim is formulated as follows: “*Man is the shepherd of the being*”, where the last is the closest thing, which for him “remains the furthest, because he works with thought only existing, essential and is not able to think out the being as such.” It logically follows from this that intimacy exists as l a n g u a g e itself, that is, as “the home of being, living in which a person exists, since, protecting his truth, he belongs to it.” The humanity of a person is revealed in being as here-existentia which exists in reality as a destination, “becomes the defining event of history”, because, being present at this moment, it gives itself and at the same time refuses in itself. In this sense, being is a “gap event”, *transcendence*. And further, “the well-known “homelessness of the new European man” can be understood only in the light of being history and in the context of the homeland as closeness to being, because it is a sign of his obliviousness; and this means that “a person always considers and processes only essential”, i.e., what exists for him and not for the being as a secreted, although hiddenly filled with truth, e v e n t. On this reflexive amplitude of thoughts, Heidegger is more categorical: “homelessness is caused by the fate of being in the image of metaphysics, which is strengthened and at the same time hidden by it as homelessness”; and “man exists in abandonment”, essentially “there is an essentia whose entity, being existentia, is in living near” him. Highlighting the limitations of the human mind, the thinker *criticizes humanism* precisely because of its metaphysical understanding. Indeed, metaphysics does not ask questions about the t r u t h of being, but on the contrary,

insists on forgetting it. Therefore, the word “humanism” must be returned to its essentially-historical meaning, its meaning must be revealed anew, first of all, by understanding the *e s s e n c e* of man, his eventfulness, existential feasibility. Furthermore, the concern for a return of humanity (*humanitas*) to man (*homo*) is justified. In this dimension, the essence of *existentia* as an ecstasiness is the “openness of being in the world.” “Being is a covering that covers a person, his existential essence, in its truth, building a *l a n g u a g e* as a home of *existentia*. That is why *language is simultaneously the home of being and the home of a person.*” The being thought goes beyond any theorizing, because it cares about *l i g h t* (=consciousness). This thought, listening to the gap of being, is an *a c t i o n* which goes beyond the format of any practice. “Thought breaks through action and deed...thanks to the pettiness of its inconclusive implementation.” The existential thought all-in-all “gives in its speech a *w o r d* to the ineffable meaning of being”, which breaks into the light, organizing itself as a linguistic way of manifesting being itself. In this constructive section, “the first *l a w* of thought is *the appropriateness of speech about being as about event of truth,*” in which “strictness of comprehension, thoroughness of language, and stinginess of words” rule. Therefore, Heidegger concludes, in the current world crisis, less philosophy is needed, and more attention to the *t h o u g h t*, which in future maturity

is no longer philosophy, but *existentia*, which “thinks closer to the sources” and “paves with its narrative imperceptible furrows in language”.

Key words: *activity, being, human, thought, thinking, word, language, metaphysics, logic, humanism, existentia, existentialism, here-being, gap of being, essence, substance, entity, home of being, events of history, fate of being, transcendence, the sacred, homelessness, humanity, being-in-the-world, Nothing, the world, ontology, ethics, being thought, appropriateness of language, the law of appropriateness of thought.*

**Переклад та анотація
проф. Анатолія В. ФУРМАНА
за виданням: Heidegger M.
Uber den Humanismus.
Klostermann Frankfurt am Main, 1949.**

**Рецензенти:
д. філол. н., акад. Юрій КУЗНЕЦОВ,
д. філос. н., доц. Володимир САБАДУХА.**

**Надійшла до редакції 28.02.2023.
Підписана до друку 25.04.2023.**

Бібліографічний опис для цитування:

Гайдеггер М. Лист про гуманізм. *Психологія і суспільство*. 2023. №2. С. 51-74. DOI: <https://doi.org/10.35774/pis2023.02.051>