

**ГЕРМЕНЕВТИКА ХАЙДЕГГЕРА**  
**КАК «АНТИ-ПЛАТОНИЗМ»: ИСТОЛКОВАНИЕ**  
**«МИФА О ПЕЩЕРЕ»**

И. А. ПРОТОПОПОВА  
Российский государственный гуманитарный университет  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
plotinus70@gmail.com

---

IRINA PROTOPOVA  
Russian State University for the Humanities  
Immanuel Kant Baltic Federal University

Heidegger's Hermeneutics as "Anti-Platonism": An Interpretation of the Cave Allegory

**ABSTRACT:** The article examines M. Heidegger's interpretation of Plato's "Allegory of the Cave" from the *Republic*. At the beginning of the article, Heidegger's lectures related to Plato are introduced; then the author briefly indicates how Heidegger participated in the "struggle" for the interpretation of Plato and Aristotle between Neo-Kantians and phenomenologists. It is emphasized that Heidegger based his own Plato's interpretation on his reading of Aristotle; his interpretation of *Metaph.* 9.10, "the cornerstone of fundamental ontology", according to Heidegger, is dealt with. Next, the understanding of "Truth" in Heidegger's lectures on Plato's dialogue *Sophist* is briefly analyzed, and, in addition, an alteration of this understanding in his "turning" work *On the essence of Truth*. The second part of the article is devoted to the analysis of Heidegger's work *Plato's Doctrine of Truth* in four main aspects: "the idea as the visible"; "the idea of the Good as the visible"; "correctness of view"; "Plato as a sophist and Aristotle". The conclusion is made about a certain rearrangement of Plato and Aristotle's positions in Heidegger's interpretation, and an imposition on Plato of rationalism and subjectivism not peculiar to him.

**KEYWORDS:** Heidegger, Plato, truth, being, Aristotle, interpretation.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00980, The research is funded by Russian Science Foundation No. 24-18-00980.

### «Битва» за Платона

Для Мартина Хайдеггера метафизика — это платонизм, и нападки Хайдеггера на метафизику равнозначны нападкам на платонизм<sup>1</sup>, поскольку Платон, по Хайдеггеру, определил поворот европейской мысли на путь рационализма и «гуманизма», понимаемого в негативном смысле. Краткие комментарии о Платоне у Хайдеггера не редкость, но есть только одна опубликованная работа, посвященная исключительно тексту Платона — «Учение Платона об истине» (опубликовано в 1942 г. на основе лекций, прочитанных в 1930-1931 гг.). Основной ее тезис состоит в том, что Платон преобразовал понятие истины из «несокрытости» (*Unverborgenheit*) в «правильность». Это сказано в то время (1930/31), когда мысль Хайдеггера была близка к знаменитому «повороту» (*Kehe*), но критика Платона в этом ключе остается практически неизменной на протяжении всего творчества Хайдеггера.

Хайдеггер прочитал несколько курсов лекций по диалогам Платона в университетах Марбурга и Фрайбурга (Германия): по «Софисту» в 1924-1925 годах (GA 19), по «Государству» в 1931-1932 годах (GA 34) и последний — по «Тетету» (GA 36/37, часть 2). В начале курса по «Софисту» Хайдеггер также анонсировал курс по «Филебу» (GA 19, 7), который должен был пройти в том же семестре, но так и не был прочитан. В летнем семестре 1929 года Хайдеггер прочитал часовой курс под названием «Введение в академические исследования», основанный на интерпретации аллегории пещеры Платона, которая позже была развита в ходе курса 1930/31 годов. Также в зимнем семестре 1930/31 годов и в летнем 1932 года он проводил семинары по платоновским диалогам «Парменид» и «Федр» (GA 84, части 2 и 4)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dostal 1992, 61.

<sup>2</sup> О лекционных курсах Хайдеггера см. Partenie, Rockmore 2005, xix. Относительно литературы, рассматривающей «платонизм» в творчестве Хайдеггера, можно сказать, что ее не так уж много. Среди книг, посвященных взглядам Хайдеггера на Платона, можно выделить книги Хольца (Holz 1981) и Буто (Boutot 1987). Хольц рассматривает сходства между экзистенциальным анализом, который Хайдеггер развивает в «Бытии и времени», и диалогами Платона: по его мнению, «Критон», «Евтифрон» и «Гиппий Меньший» указывают на различие между подлинной и неаутентичной самостью. Книга Буто (Boutot 1987) фокусируется на хайдеггеровской интерпретации ряда ключевых платоновских понятий; так же и Ф. Гонсалес в своей книге (Gonzales 2009) анализирует критику Хайдеггером различных концепций Платона (диалектика, диалог, «теория истины» и т.д.). Лекциям Хайдеггера о «Софисте» Платона уделяют особое внимание Kisiel 1993, Schüssler 1996, Gonzales 1997, Webb 2000. С. Розен показывает, как Хайдеггер интерпретирует Платона через Аристотеля

Мы сконцентрируемся на «Учении Платона об истине». Но чтобы понять, как Хайдеггер приходит к своей интерпретации Платона, надо кратко посмотреть на его отношения с ним до «поворота».

Роберт Дж. Досталь в своем кратком, но весьма насыщенном обзоре (Dostal 1992) отмечает раннюю критику хайдеггеровской трактовки Платона слушателями его лекций в Марбурге: это П. Фридендер, известный платоновед и неокантианец (Friedländer 1964), и Г. Крюгер, студент Хайдеггера в Марбурге (Krüger 1949). Однако наиболее убедительным откликом на хайдеггеровское прочтение Платона, по мнению Достали, было высказывание Х.-Г. Гадамера, еще одного марбургского ученика Хайдеггера. В частности, Гадамер критикует хайдеггеровскую интерпретацию Платона как делающего решающий шаг в направлении забвения Бытия, и шаг этот основан на «метафизическом мышлении». Кроме того, Гадамер противопоставляет как принятию Хайдеггером аристотелевской критики Платона, так и резкой критике Аристотеля в пользу Платона неокантианцем П. Наторпом. По мнению Достали, точку зрения самого Хайдеггера отчасти можно понимать как ответ Наторпу и «неокантианскому» Платону<sup>3</sup>.

Непосредственным контекстом подхода Хайдеггера к извечному конфликту аристотелизма и платонизма была полемика вокруг этой проблемы в Веймарской Германии. Это было время, когда Хайдеггер преподавал в Марбурге (1922-1928) и среди его учеников были Гадамер, Крюгер, Штраус, а среди коллег — Фридендер и Наторп, выдающиеся неокантианцы. Тогда господство неокантианства в академической философии Германии в значительной степени пошатнулось благодаря феноменологическому движению, возглавляемому, прежде всего, Э. Гуссерлем, но также Максом Шелером и не в последнюю очередь Хайдеггером. Борьба, особенно со стороны Хайдеггера, велась за интерпретацию классических философских текстов; важным было прочтение Аристотеля и Платона. Неокантианцы отвергали Аристотеля ради Платона; неокантианскую интерпретацию Платона обеспечила работа

---

(Rosen 1993); Д. Хайланд (Hyland 1995) выдвигает много возражений против хайдеггеровского толкования «мифа о пещере»; А. Пеперзак (Peperzak 1997) рассматривает интерпретацию Хайдеггером платоновского понятия истины. Есть также несколько статей, в которых дается краткий обзор интерпретации Платона Хайдеггером в целом (Gadamer 1980, Dostal 1992). Стоит отметить сборник статей, озаглавленный «Хайдеггер и Платон: по направлению к диалогу» (Partenie, Rockmore 2005), в котором десять авторов освещают самые разные аспекты «взаимоотношений» двух философов; там же см. обзор литературы.

<sup>3</sup> О роли неокантианства в истолковании Хайдеггером Платона см. Dostal 1992, 62-64.

Наторпа «Учение Платона об идеях», впервые опубликованная в 1902 г. и переизданная в 1921 г. (Natorp 1921).

Наторп отстаивал два основных, тесно связанных, тезиса: во-первых, близость Платона к Канту и, во-вторых, идеалистическую позицию обоих. «Учение» Платона об идеях он интерпретировал с помощью кантовских категорий и концепций трансцендентализма. Наторп говорит, что идеи — это «чистые объекты мышления» (*reine Denkobjekte*) и «надлежащее владение сознанием» (*eigener Besitz des Bewusstseins*). Бытие само по себе, в конечном счете, есть «полагание вообще» (*Setzung Uberhaupt*); Логос интерпретируется как установление суждения. Для Наторпа важнейший вопрос, связывающий воедино его прочтение диалогов Платона, заключается в том, следует ли понимать идеи Платона в соответствии с критикой Аристотеля, то есть как «сущности», составляющие некую независимую область, *ὑπερουράνιον τόπον*, или же идеи следует понимать, скорее, как «чистые объекты мысли». По мнению Наторпа, аристотелевская «трансцендентная» интерпретация платоновских идей должна быть отвергнута ради «трансцендентального» толкования. О том, что Благо в «Государстве» оказывается за пределами всего сущего, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Наторп умалчивает; он считает, что то, что может показаться находящимся за пределами мысли, тем не менее «лежит в области мыслимого».

Как говорит Досталь, ранний Хайдеггер понимал проблему интерпретации Платона именно в терминах Наторпа: идеи пребывают либо в потустороннем мире, либо в трансцендентальной субъективности. Хайдеггер в работе «О сущности земли» (1929), возможно, в знак уважения к интерпретации Наторпа, признает, что тенденция к последнему у Платона преобладает. Однако, несмотря на это определение, Хайдеггер согласен с критикой Аристотелем *трансцендентного* характера идей Платона. Возникает дилемма: Платон — это либо Платон Аристотеля с идеей Блага «за пределами неба», либо неокантианский идеалист трансцендентальной субъективности. Эти два различных взгляда, по мнению Хайдеггера, представляют дилемму объективизма/субъективизма, от которой не может избавиться современная философия и которую Хайдеггер предлагает решить, искоренив ее корни в метафизике Платона<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Dostal 1992, 64.

*Аристотель: Metaph. 9.10*

Работа Хайдеггера «Бытие и время» (1927) открывается цитатой из «Софиста» Платона: «Ясно, что вы это издавна знаете, мы же раньше предчувствовали, а теперь в затруднении» (δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν, *Sph.* 244a). Эти слова предшествуют так называемой «Гигантомахии», в которой описывается дискуссия о бытии между «людьми земли» и «друзьями идей» (*Sph.* 245-249). Как замечают К. Партени и Т. Рокмор, тот факт, что первая крупная работа Хайдеггера начинается цитатой из Платона, указывает, что во время написания этой книги Платон представлялся Хайдеггеру главным героем философской битвы за смысл бытия<sup>5</sup>. Цитата именно из «Софиста» вряд ли случайна, поскольку в 1924-1925 гг. Хайдеггер читал курс по этому диалогу, что тоже вроде бы говорит в пользу глубокого интереса к Платону. Однако, по свидетельству Гадамера, «Хайдеггер до своего знаменитого „поворота“ не делал ничего, кроме как комментировал Аристотеля — практически создавалось впечатление, что он полностью отождествлял себя с ним»<sup>6</sup>.

Курс по «Софисту» начинался именно с интерпретации Аристотеля как основы для чтения Платона; здесь дается развернутый комментарий к VI книге «Никомаховой этики» (обсуждение так называемых интеллектуальных добродетелей), но анализируются также разные фрагменты «Метафизики». Таким образом, Хайдеггер использует Аристотеля, чтобы приблизиться к Платону, а не наоборот, что было бы, кажется, хронологически правильным, — он исходит из принципа герменевтики, гласящего, что мы должны идти от ясного к неясному. Хайдеггер считает Аристотеля «научной вершиной древней философии» (*GA* 22, 22) и прямо заявляет, что «Аристотель сказал то, что Платон предоставил в его распоряжение, только сказано это более радикально и разработано более научно» (*GA* 19, 11-12). Для Хайдеггера Аристотель — это единственный путь к Платону, потому что он подготавливает почву для нашего понимания онтологических исследований Платона — в частности, делая явным то, что у Платона лишь подразумевается, а именно связь между истиной (понимаемой как раскрытие) и Бытием<sup>7</sup>.

Мы у Аристотеля поищем сведения о том, *какое сущее* он сам, а заодно Платон и греки, имели в виду и какими были для них *способы доступа* к этому сущему. Таким образом мы, *отталкиваясь от Аристотеля, займем правильную позицию и получим правильный способ видения для вопрошения о сущем и его бытии*. Только

<sup>5</sup> Partenie, Rockmore 2005, xx.

<sup>6</sup> Berti 2005, 97.

<sup>7</sup> См. Partenie, Rockmore 2005, xx.

располагая начальной ориентацией на этот счет, мы получаем возможность перестроиться на правильный подход к рассмотрению любого диалога Платона, а раз перестроившись, отслеживать его на каждом этапе (GA 19, 4)<sup>8</sup>.

Становится ясно, что для понимания хайдеггеровской интерпретации «истины» у Платона необходимо коснуться того, как он понимал ее у Аристотеля.

В зимнем семестре 1925/26 гг. Хайдеггер читал в Марбурге курс «Логика: вопрос истины», первая часть которого почти полностью посвящена концепции истины у Аристотеля и содержит перевод с комментариями всех соответствующих аристотелевских текстов, среди которых наиболее важным является *Metaph.* 9.10. Особенно значимо здесь то, что помимо признания «истины» как «соответствия» в трактате *De interpretatione* и в *Metaph.* 4.7 и 6.4, Хайдеггер показывает, что в *Metaph.* 9.10 присутствует еще одна концепция истины — как «несокрытости», которая, по его мнению, представляет собой вершину понимания Аристотелем фундаментальной онтологии.<sup>9</sup>

Рассмотрим этот отрывок подробнее. Речь здесь идет о так называемых *несоставных* вещах (τὰ ἀσύνθετα): что для них будет «бытие» и «небытие», «истинное» и «ложное»? В русском переводе А.В. Кубицкого и М.И. Иткина это рассуждение звучит так:

Истинное и ложное означают здесь следующее: истина есть удостоверение [как бы] на ощупь (τὸ θιγεῖν) и сказывание (φάναί) (ведь не одно и то же утвердительная речь и сказывание), а когда нельзя таким образом удостовериться, имеется незнание (в самом деле, относительно сути вещи ошибиться невозможно — разве что привходящим образом, — и одинаково обстоит дело и с сущностями несоставными, ибо и относительно них ошибиться нельзя; и все они существуют в действительности, не в возможности, ибо иначе они возникали бы и уничтожались; а сущее само по себе (τὸ δὴ αὐτὸ) не возникает и не уничтожается, ибо иначе оно должно было бы возникать из чего-то; поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибиться, а можно либо мыслить (νοεῖν) его, либо нет. Относительно его ставится вопрос только о сути, а не о том, такого ли свойства оно или нет) (*Metaph.* 1051b23–33)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Здесь и далее цитаты из GA 19 в пер. А.В. Гараджи.

<sup>9</sup> Далее я придерживаюсь в основном логики изложения Berti 2005, 99–100.

<sup>10</sup> ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναί ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ' ἀπ' ἀφ' ἑαυτοῦ κατὰ φάσιν καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸτ' ἔστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετάς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει, ἐγίγνωτο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ δὴ αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνωτο· — ὅσα δὴ ἔστιν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖα, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μὴ· ἀλλὰ τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μὴ).

Перед этим Аристотель говорит о главнейшем (κυριώτατα: «наивластительнейшем») смысле сущего (τὸ ὄν) как об истинном и ложном (ἀληθές ἢ ψεῦδος) (1051b1). Хайдеггер возражает У.Д. Россу, исключившему слово κυριώτατα из своего издания «Метафизики», и В. Йегеру, который считал, что κύριος в данном случае вовсе не что-то особо значительное, но обычное употребление обозначения «важности». Согласно Хайдеггеру, *бытие как истинное* на самом деле является наиболее правильным из значений бытия, и это прежде всего истина вещей, то есть постоянное присутствие, на котором основана истина мысли, то есть суждения. Это более правильное значение бытия как истинного относится, в частности, к «несоставным» и «простым» реальностям в цитированном выше отрывке из *Metaph.* 9.10, чья истина, или раскрытие, заключается в простом присутствии. Знание об этой истине, продолжает Хайдеггер, есть «прикосновение» (τὸ θιγέῖν), как говорит Аристотель, то есть «схватывание» (Greifen), а не «постижение» (Begreifen).

Аристотель ссылается на это знание также в *Metaph.* 7.17, где он утверждает, что нет поиска простых реальностей или учения о них, но есть «другой тип поиска» (φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἀπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ διδασίς, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων, 1041b9–11). Хайдеггер считает, что этот другой тип поиска связан не с *дианоией* (рассудком), а с умом (νοῦς), и приписывает Аристотелю интуитивную концепцию познания сущностей, отмечая, что в случае с сущностью созерцание само по себе является чистым «открытием». Отсюда следует, что оно не нуждается в каком-либо определении; следовательно, здесь, по Хайдеггеру, противопоставлено мышление без определений (νοεῖν) мышлению через определения (δια-νοεῖν), то есть в пропозициях. Э. Берти подчеркивает, что Хайдеггер настаивает на интерпретации знания о сущности у Аристотеля как знания, полностью лишённого дискурса, то есть чисто интуитивного. Дискурс считается эквивалентным диалектике и признаётся неадекватным<sup>11</sup>.

Таким образом, Хайдеггер хоть и не отрицает, что Аристотель указывал на связь истины с суждением, но приписывает ему концепцию, согласно которой раскрытие происходит из чистого восприятия, принадлежащего *ноэсису*. Эта позиция, утверждает Хайдеггер, была развита Аристотелем в рассмотренном пассаже *Metaph.* 9.10 (GA 4, 297–299), который Хайдеггер считает тем местом, где аристотелевская мысль о бытии достигает своей вершины, где «раскрытие» является фундаментальной чертой реальности<sup>12</sup>. По Хайдеггеру, бытие как истина, то есть как постоянное присутствие, есть не что иное, как

<sup>11</sup> Berti 2005, 98-99.

<sup>12</sup> Berti 2005, 96.

энергия, на что книга 9 «Метафизики» указывает как на основное значение бытия, поэтому глава 10 является краеугольным камнем всей девятой книги (GA 31, 92–107).

Такая интерпретация выглядит, на мой взгляд, чрезвычайно странной. Во-первых, сам Аристотель постоянно подчеркивает неразрывную связь «бытия» и «сущего» с «определением»: «таким образом, суть бытия есть только у того, логос чего есть определение» (ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός, *Metaph.* 7, 1030a6-7); «итак, совершенно очевидно, что определение есть обозначение сути бытия вещи и что суть бытия имеется для одних только сущностей, или главным образом для них, первично и прямо» ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμός ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶ ἀπλῶς, δῆλον, *Metaph.* 7, 1031a11-14).

Во-вторых, представление о «непосредственном» и «вне-образном» постижении эйдосов в процессе чистого *ноэсиса* и даже слияние с «самим по себе» в акте радикального трансцендирования — это, наоборот, «визитная карточка» Платона (*R.* 510-511; *Smp.* 211-212a); причем, что очень важно, это именно то, чего Аристотель в Платоне не понимает. Моя позиция в отношении аристотелевской интерпретации Платона хорошо выражена словами К. Стила, который считает, что Аристотель понимает Платона буквально, не учитывает жанр диалога, не принимает во внимание роль «игры» и «мифа» и выглядит «поверхностным» читателем, не имевшим личного доступа к Платону.<sup>13</sup> В этом смысле можно сказать, что Хайдеггер приписывает интенции Платона Аристотелю — и, как выяснится в «Учении Платона об истине»,

---

<sup>13</sup> Даже комментаторы, обладающие большой симпатией к Аристотелю, как Симпликий, отмечают, что Аристотель склонен воспринимать текст Платона буквально, в его непосредственном, обыденном языковом смысле. Но, по мнению Симпликия, это должно было спровоцировать читателей Платона на поиск более глубокого смысла в метафорах (*Simp. In Cael.* 518.23-25; 640.30-32). Однако, как считает, например, К. Стил (мнение которого я разделяю), часто создается впечатление, что Аристотель сам является таким «поверхностным читателем», никогда не пытающимся искать более глубокий смысл. Он не уделяет большого внимания литературному жанру диалога; он не позволяет игровым элементам смешиваться с аргументацией; он даже не проводит различия между мифом и аргументом — например, в его критике мифа в «Федоне» (*Met.* 2.2, 355b32 sq.). Что еще более удивительно, так это то, что у него будто бы нет никакой внутренней информации от самого Платона, как нужно интерпретировать его диалоги — например, следует ли воспринимать нарратив о сотворении космоса в «Тимее» как «исторический» или просто как дидактический вымысел. Аристотель, по-видимому, пытается объяснить тексты Платона

наоборот. По словам С. Розена, «хотя Хайдеггер и его последователи относятся к метафизике как к платонизму, то, что они на самом деле понимают под этим термином, было бы лучше (хотя, конечно, не идеально) описать как аристотелизм»<sup>14</sup>.

#### *Ἀλήθεια как «несокренность» в истолковании «Софиста»*

В курсе лекций о «Софисте» Платона 1924-1925 гг. Хайдеггер излагает свою концепцию истины как «несокренности» и без колебаний приписывает ее грекам, в частности Сократу, Платону и Аристотелю (GA 19, 15-17). В первую очередь Хайдеггер ориентируется на этимологию слова «истина», ἀλήθεια. Оно происходит от корня λαθ, ληθ с семантикой «забвения» и «сокрытия» и ἄ-privativum<sup>15</sup>:

Истина, которая для нас является чем-то положительным, для греков является отрицательным как ἀλήθεια; а ложь, которая для нас является чем-то отрицательным, положительно выражается ими как ψεύδος. Ἀλήθεια означает: *уже не быть потаенной, быть раскрытой* (GA 19, 16).

Отсюда следует, что изначально истина скрыта, и Хайдеггер говорит о ее «двойной скрытости»:

Это привативное выражение указывает на то, что в понимании греков несокренность мира необходимо *завоевать*, она есть нечто такое, что изначально и по большей части недоступно. Изначально мир закрыт, пусть и не полностью; раскрывающее познание изначально вообще еще не наступает; мир раскрыт только в виде ближайшего окружения, как среда, насколько это определяется естественными потребностями. И как раз то, что в природном сознании поначалу было, возможно, в определенных пределах раскрытым, через язык снова закрывается

---

так, как это до сих пор делали все последующие читатели, не имея никакого личного отношения к автору диалогов (Steel 2012, 169).

<sup>14</sup> Rosen 1993, 26-27.

<sup>15</sup> См. Frisk (1954–1972), Chantraine (1968–1980), Beekes (2010) s.v. ἀλήθεια. П. Фридлиндер сначала пытается опровергнуть этимологические изыскания Хайдеггера, но постепенно приходит к согласию с другими учеными относительно этимологии ἀλήθεια. В любом случае, говорит он, даже если мы не сможем дать окончательного лингвистического решения, гораздо важнее тот факт, что греки начиная с Гомера связывали ἀληθής с λαθ, ληθ, λανθ, и эта ассоциация сохранялась в поэзии и прозе. Фридлиндер приводит примеры употребления этого слова с семантикой «негативности» и «несокренности» у Гесиода, Гомера, Гераклита, Парменида и сопоставляет их с трактовкой Хайдеггера, отмечая, что значение ἀλήθεια как «правильности восприятия», которое Хайдеггер приписывает «перевороту» Платона, встречается уже у древних авторов (Friedländer 1964, Kap. XI *passim*).

и застится. Мнения коснеют в понятиях и суждениях, которые бездумно воспроизводятся из уст в уста, и в результате то, что изначально было раскрытым, снова оказывается потаенным. Таким образом, повседневное бытие (Dasein) прозябает в двойной сокрытости: прежде всего, в элементарном неведении, но в довершение и в гораздо более опасной сокрытости, поскольку молва (Gerede) превращает раскрытое в неправду (GA 19, 16).

Такая «двойная сокрытость» истины, по сути, прочерчивает перед Хайдеггером его собственный философский путь, который он представляет как общие задачи философии:

В связи с этой двойной сокрытостью перед философией стоят задачи, с одной стороны, впервые прорваться к самим вещам (позитивная задача) и, с другой стороны, предпринять в то же время борьбу с молвою. Обе эти тенденции являются подлинными импульсами духовной работы Сократа, Платона и Аристотеля. Об этом свидетельствует их борьба с риторикой и софистикой (GA 19, 16).

Хайдеггер предъявит свои способы решения этих задач в «Бытии и времени» (1927), но уже в лекциях по «Софисту» он настаивает на том, что выводить мир из «сокрытости» — главный способ существования человеческого присутствия, Dasein.

Непотаенность есть определение сущего, поскольку с ним сталкиваются (sofern es begegnet). Ἀλήθεια не принадлежит к бытию, но не в том смысле, что последнее не может быть без непотаенности. Ибо природа налицо и до того, как она раскрывается. Ἀλήθεια есть особенная бытийная характеристика сущего, поскольку сущее соотносится со взглядом, на него направленным, с открывающим осмотрением, с познанием. Вместе с тем ἀλήθης — не только определение ὄν, но, конечно, и характеристика самого бытия, поскольку бытие = присутствию, а последнее усвоено в логосе, «есть» в нем. Открытие же, с которым соотносится ἀλήθεια, само есть бытие — но не бытие сущего, которое открывается прежде всего, то есть мира, а бытийный способ того сущего, которое мы называем человеческим здесь-бытием. Поскольку для греков ἀλήθεια ставится целью открытия и познания, последние и обозначаются по тому, чего они достигают, ἀλήθεια: ἀληθεύειν. Оставим без перевода это ἀληθεύειν. Оно означает *раскрывание*, изымание мира из замкнутости и закрытости. Таков бытийный способ человеческого здесь-бытия (GA 19, 17).

Итак, «истина» здесь понимается в неразрывной связи с бытием и одновременно с человеческим существованием как «присутствием», Dasein. Фридендер, опираясь на исследование многочисленных античных греческих текстов, формулирует это единство так:

Значения слов ἀληθής и ἀλήθεια можно сгруппировать в основном под тремя рубриками. Они означают: (1) правильность речи и суждения, которые не скрывают,

а раскрывают, (2) несокрытую реальность бытия и (3) не забывающую и не вводящую в заблуждение правдивость и честность личности или характера<sup>16</sup>.

После рассуждений о смысле ἀλήθεια и его трактовки Хайдеггером Фридлендер обращается к «Учению Платона об истине» и заявляет:

В ходе дискуссии с Мартином Хайдеггером я понял, что мое прежнее несогласие с интерпретацией *алетейи* как несокрытости было неоправданным. Что остается неизменным, так это моя критика логичности исторического построения Хайдеггера. Потому что результат стал еще более ясным. Не «впервые у Платона» истина стала правильностью восприятия и утверждения. Это значение присутствовало гораздо раньше, то есть в древнем эпосе. По Платону, в ἀληθής и ἀλήθεια существует равновесие между открывающейся истиной, несокрытой реальностью и правдивостью, которая измеряет эту реальность этой истиной. Платон не искажал концепцию *алетейи*, как утверждает Хайдеггер. Платон заострил это понятие, систематизировал его и сделал более возвышенным<sup>17</sup>.

Но прежде чем мы перейдем к «Учению Платона об истине», необходимо хотя бы кратко взглянуть на ту работу, которая появляется в период хайдеггеровского «поворота» и становится предварением нового истолкования Платона.

#### «О сущности истины»

Работа «О сущности истины» появляется в 1930 г, то есть по времени примерно совпадает с «великим поворотом» Хайдеггера. Александр Койре в своей статье об эволюции философского творчества Хайдеггера (Койре 1999) говорит, что эта работа «отмечает важный этап в эволюции его мысли» и «дает нам адекватное объяснение великой тайны хайдеггеровской философии: невыход в свет второго тома *Бытия и времени*»<sup>18</sup>. Это значит, по мнению Койре, что «всего через три года после появления *Бытия и времени* его автор счел необходимым подвергнуть центральную проблему всякой и, в особенности, его собственной, философии — проблему истины — новому, более глубокому изучению»<sup>19</sup>. В связи с этим, отмечает Койре, и терминология «О сущности истины» (*Vom Wesen der Wahrheit*) глубоко отличается от терминологии «Бытия и Времени» (*Sein und Zeit*). В 1930-1931 гг. Хайдеггер читает лекции по платоновскому мифу о пещере, что станет впоследствии основой «Учения Платона об истине» — то есть на его новую интерпретацию Платона

<sup>16</sup> Friedländer 1969, 224.

<sup>17</sup> Friedländer 1969, 229.

<sup>18</sup> Койре 1999, 115.

<sup>19</sup> Койре 1999, 113.

вливают новые обертоны темы истины, прозвучавшие именно в работе «О сущности истины» этого же времени.

Работа начинается с рассуждений об истине как согласованности, и подчеркивается, что существует древняя традиция мышления, «согласно которой истина есть согласованность высказывания с вещью»<sup>20</sup>. Однако дальше возникает и развивается другая мысль, кратко выраженная формулой «*сущность истины есть свобода*»<sup>21</sup>. Свобода, разумеется, связана с Dasein: «свобода есть экзистентное, высвобождающее допущение бытия сущего»; «согласованность, т.е. экзистентный момент выхода в сущее как целое, может „переживаться“ и „чувствоваться“ только потому, что „переживающий“ человек, не имея никакого понятия о согласованности в каждый такой момент уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое»<sup>22</sup>.

Как видим, в отличие от «Софиста» и «Бытия и времени», где главный способ существования Dasein описывается прежде всего как «выведение мира из сокрытости», здесь вперед выходит другой мотив — «допущение бытия»:

Допущение бытия — сущее именно как сущее, которое является таковым, — означает: подойти к простоте простого (открытому открытость), в которой находится всякое сущее и которая равным образом несет его в себе. <...> Сущее в такой форме, как допущение бытия, предстает перед сущим как таковым и переносит все поведение в простое. Сущность истины, которую можно увидеть со стороны сущности свободы, проявляет себя как вхождение (в-ставление) в сферу обнаружения сущего». <...> Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, представляет собой в-ход в обнаружение сущего как такового<sup>23</sup>.

Как видно из приведенных цитат, Хайдеггер теперь подчеркивает не столько необходимость «*прорваться к несокрытому*», сколько изначальное *пребывание* в нем человеческого присутствия, которое, даже не имея об этом понятия, всегда «уже допущено в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое». Вместе с этим некоторым образом меняется и смысл «сокрытости», которая из того, что нужно преодолеть, превращается в неизбывную *тайну* сущего как такового:

Что сохраняется при допущении бытия в этой соотнесенности с сокрытием? Не более и не менее, как сокрытие сокрытого в целом, сущего как такового, т.е.

<sup>20</sup> Хайдеггер 1991, 12.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>22</sup> Хайдеггер 1991, 20.

<sup>23</sup> Хайдеггер 1991, 17–18. Заметим, что нечто близкое присутствует уже в трактовке Хайдеггером аристотелевской *Metaph.* 9.10, но, на мой взгляд, в работе «О сущности истины» аспект «допущения бытия» значительно усиливается.

тайна. Не отдельная тайна чего-либо, а только одна-единственная тайна о том, что вообще тайна (сокрытие сокрытого) как таковая царит над наличным бытием человека<sup>24</sup>.

Именно на фоне такой подчеркнутой *бытийственности* истины и тайны Платон предстает у него теперь как тот, кто эту тайну не признает и превращает «допущение бытия» в «эпистемологический» процесс установления «правильного видения».

### Учение Платона об истине

Статья Хайдеггера «Учение Платона об истине» впервые опубликована в 1942 г., но ее основой был лекционный курс зимнего семестра 1930/31 г., прочитанный в университете Фрайбурга. Как же изменилась к этому времени трактовка Хайдеггером взглядов Платона?

Как мы видели, изначально он пытался переинтерпретировать неокантианское прочтение Платона и Аристотеля, прежде всего с точки зрения феноменологии. Он комментирует Аристотеля и находит в нем, а именно в *Metaph.* 9.10, краеугольный камень для трактовки античного представления об истине: по его мнению, Аристотель говорит именно об интуитивном, не-дискурсивном схватывании истины, связанном с представлением самого Хайдеггера об ἀλήθεια как «несокренности». Хотя такое прочтение этого фрагмента кажется, мягко говоря, сомнительным, Хайдеггер опирается именно на Аристотеля в своей интерпретации платоновского диалога «Софист». В лекциях по «Софисту» (1924-1925) он приписывает свое видение истины как «несокренности» Сократу, Платону и Аристотелю, а «Бытие и время» (1927) и во все предваряет цитатой из «Софиста». Что же происходит на рубеже 1930-х, почему Хайдеггер начинает трактовать Платона как философа, впервые искажающего прежнее представление греков об истине? Я уже сказала выше, что для понимания новой трактовки стоит обратиться к работе «О сущности истины». Имея ее в виду, обратимся непосредственно к «Учению...»

Первая часть статьи воспроизводит миф о пещере, затем дается его толкование. При этом Хайдеггер подчеркивает, что на каждой ступени восхождения из пещеры говорится о продвижении ко все более «непотаенному» (ἀληθέστερον) и наконец «непотаеннейшему» (ἀληθεστάτον). При этом главный смысл притчи — описание *найдеи*, одновременно с которым происходит выражение *существа истины*. И вот тут, по Хайдеггеру, Платон совершает

---

<sup>24</sup> Хайдеггер 1991, 21.

ключевую подмену: взамен непотаенности, несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Как же, по Хайдеггеру, это происходит?

1) **Идея как «сиятельное»: зримость и чтойность.** Описывая пребывание узников в пещере, Хайдеггер говорит: «Несокрытым и несокрытостью в каждом случае называется то, что каждый раз открыто присутствует в округе человеческого пристанища»<sup>25</sup>. Это, как видим, отличается от того, что говорилось в интерпретации «Софиста»: «Непотаенность есть определение сущего, поскольку с ним сталкиваются» (GA 19, 17). Кроме того, здесь подчеркивается, что на каждой «ступени» несокрытость оказывается своя: «И все же, хотя в „притче о пещере“ специально постигается и называется в акцентированных местах ἀλήθεια, однако вместо несокрытости вперед вырывается другое существо истины. Причем, как уже говорилось, даже в самой этой несокрытости соблюдается некоторая по-степенность»<sup>26</sup>. Чувствуется, что *постепенность* тут имплицитно противопоставлена интуитивному не-дискурсивному схватыванию истины бытия, то есть той самой несокрытости, которую Хайдеггер углядел когда-то в «Метафизике» Аристотеля.

К «постепенности» добавляются «зримость» и «чтойность». Хайдеггер утверждает, что «сила образного пояснения этой притчи сосредоточена для Платона в роли огня, сияния этого огня и теней, дневного освещения, солнечного света и солнца. Все строится на сиянии себя являющего и на осуществлении его зримости»<sup>27</sup>.

На подчеркивании и педалировании этой зримости и строит Хайдеггер дальнейшее истолкование. Он говорит: «несокрытость теперь обнаруживается лишь в том отношении, в каком она делает доступным являющее себя в своем виде (εἶδος) и зримым это самообнаруживающееся (ιδέα)»<sup>28</sup>. То есть истина — это то, что позволяет обнаруживать сущее в своем виде, и эта обнаруживающая вид истина, говорит Хайдеггер, — *идея*: «Идея есть открывающийся вид вида, ссужающего присутствующее. <...> Идея есть сиятельное. Существо идеи лежит в сиятельности и зримости»<sup>29</sup>.

Итак, зафиксируем: несокрытое, то есть истина, есть идея, а ее основная черта — зримость. Уже на этом шаге видно, как Хайдеггер подменяет плато-

<sup>25</sup> Васильева 2004, 26.

<sup>26</sup> Васильева 2004, 31.

<sup>27</sup> *Ibid.*, с изменением.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 31–32.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 32.

новскую концепцию эйдосов. Для Платона принципиально важно, что эйдосы незримы, что он подчеркивает в описании «Линии» в 6-й книге «Государства»: на четвертом, «ноэтическом», уровне душа «движется эйдосами через эйдосы», и они не имеют никакого образа, в отличие от того, что находится в предшествующих трех сферах сущего (R. 510). Конечно, можно сказать, что Хайдеггер под сиятельностью не имеет в виду чувственный свет, однако для него тут важен сам *принцип зримости* — то есть идеи можно созерцать, «смотреть» на них.

Это согласуется с тем, что он говорит о совершении идей «присутствия сущего», которое, по Хайдеггеру, «вообще есть существо бытия»; идея позволяет видеть «чтойность» сущего, поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой «чтойности»: «Существо идеи лежит в сиятельности и зримости. Она совершает присутствие, а именно присутствие того, что есть сущее. В чтойности сущего так или иначе присутствует оно. Присутствие, однако, вообще есть существо бытия. Поэтому для Платона бытие имеет собственное существо в этой чтойности»<sup>30</sup>.

Что здесь происходит? Идея *зрима* и дает *вид* сущим в качестве их *чтойности*. То есть *идея* дает *бытие* в качестве *чтойности сущих*. Всё — разрыв произошел: идея связана с *чтойностью*, и тем самым вперед выступает именно *сущее*, а *бытие* как «несокрытость» остается за кадром. Более того, по Хайдеггеру, выдвиганием вперед *сиятельности идеи* Платон выдвигает на передний план соответствие «познания» и «познанного»: «таким образом, несокрытое понимается прежде всего и единственно как воспринятое в восприятии этой *ιδέα*, как в познании (*γινώσκειν*) ее познанное (*γινώσκόμενον*). Некоторые *νοεῖν* и *νοῦς* (восприятие) в этом превращении у Платона содержат прежде всего существенную связь с идеей». И тут же определяется существо *разума*: «внутренняя организация направленности зрения на идеи определяет существо восприятия, наконец, как следствие этого, существо разума»<sup>31</sup>.

Но можно спросить: разве Платон не говорил о созерцании идей?

Говорил, но совершенно иначе. Для чего вообще Платону идеи? У него это способы схватывания сущего, или «реальности» — и чувственной, и умопостигаемой. Повторю, что на четвертой ступени «Линии», в области чистого *ноэсиса*, душа движется «эйдосами через эйдосы посредством эйдосов к беспредпосылочному началу» (R. 510). Это совершенно другая картина, нежели

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Васильева 2004, 32.

та, которую пытается нарисовать Хайдеггер. В его представлении это отношение «взгляда» и поставленного перед ним «предмета»: «кто должен и хочет действовать в мире, определенном через идею, тот прежде всего нуждается в этом *взгляде на идею*»<sup>32</sup>.

Но у Платона «эйдос» — это не внешний предмет для познающего взгляда, это, наоборот, то, что онтологически, *бытийно* обуславливает сам этот взгляд, а не только «виды» в их «чтойности». Так, динамическое взаимодействие эйдосов великой пятерницы в «Софисте» — это непосредственная живая деятельность *нуса* (*νοῦς*), являющаяся его же *бытием*. «Движение», «покой», «тождественное», «иное», причастные бытию, невозможно рассматривать неким *отрешенным познающим взглядом*, поскольку сам этот взгляд уже содержит в себе взаимодействие этих эйдосов: «тождественное-иное-движение-покой-бытие» схватываются благодаря *им же* как уже заранее *пред-данным*; это и есть движение «эйдосами через эйдосы». То есть *нотическое* (но не рассудочно-логическое!) *бытие* у Платона, наоборот, на первом плане, тогда как *сущее с его «чтойностями»* — это всегда отпечаток, отражение такого подлинного бытия.

2) **Идея идей — Благо.** Утвердив, что несокрытое доступно через сиятельность идеи, Хайдеггер обращается к 6-й книге «Государства», а именно к пассажам о благе, τὸ ἀγαθόν. Он комментирует слова Сократа о том, что условием видящего и видимого, и самого видения, является солнце, а оно — образ Блага в чувственном мире, Благо же оказывается условием и причиной связи, *сизигии* познающего, познаваемого и познания (R. 508a). Хайдеггер так толкует Благо как идею идей: «В чем состоит существо этой идеи? Как *ἰδέα* добро есть нечто самосияющее, а как последнее — нечто дающее узрение, а как таковое, в свою очередь, само есть нечто зримое и потому познаваемое»<sup>33</sup>.

Итак, идея Блага оказывается у него *зримой* и *познаваемой*, и суть освобождения из пещеры как *найдеи* как раз в том и состоит, чтобы «освободить и укрепить человека для ясного постоянства взгляда на сущность»<sup>34</sup>. То есть, говоря попросту, необходимо созерцать идею Блага как *зримую* и *познаваемую*.

Но что ж мы видим у самого Платона?

Сократ специально предупреждает, что он говорит только об «отпрысках» Блага, или, пользуясь другой метафорой, только о процентах, а не о самом

<sup>32</sup> *Ibid.*, 36 (курсив мой – И.П.).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 36.

долге (R. 506-507): то есть *идея Блага как идея идей* здесь лишь замещение *самого* Блага, которое невыразимо, поскольку, как сказано в этом же фрагменте, оно выше и существования и несуществования (R. 508). Как же можно его созерцать?

Пример такого созерцания мы видим в «Пире», где Диотима говорит о созерцании «прекрасного самого по себе». Оно описано как не имеющее никаких свойств, ни чувственных, ни умопостигаемых, как нечто «само по себе», *αὐτὸ καθ' αὐτό, единовидное, μονοειδής*, то, что можно обозначить как «ничто», и созерцать его можно только тем, чем и можно созерцать, то есть «ничем». Это, разумеется никакой не взгляд на противопоставленный предмет, а скорее слияние с этим «ничто» посредством разотождествленного восприятия, не идентифицируемого ни с какой «чтойностью», которое тоже можно назвать «ничто». *Созерцание* здесь только метафора, а более сильной метафорой является тут *соприкосновение*, в результате которого рождается подлинная *арете*, поскольку соприкосновение происходит не с призраком, а с *истиной*. То есть это «ничто» и есть здесь подлинная *алетейя*, которая не имеет ничего общего с идеей как предметом соответствия некоему разумному взгляду — наоборот, здесь всячески подчеркивается *не их сотнесенность, а их слияние*.

Хайдеггер же делает вывод, что из-за свойства идеи Блага быть зримой и познаваемой и притом «госпожой», Платон переиначивает сущность несокрытости: «Ἀλήθεια идет под ярмо к ἰδέα. Говоря об ἰδέα, что она есть госпожа и что она предоставляет несокрытость, Платон указывает на нечто невысказанное — как раз что существо истины отныне не развертывается как существо несокрытости из полноты собственного существа, но перекладывается на существо этой ἰδέα. Существо истины теряет свою основочерту несокрытости»<sup>35</sup>.

3) **Правильность и адекватность.** Далее Хайдеггер развивает и укрепляет эту трактовку: поскольку сущее зависит от идеи, необходимо все время осуществлять ее видение, поэтому необходим *правильный взгляд*: «От ὀρθότης, от правильности взгляда зависит все. Через эту правильность правильными становятся видение и познание, так что в конечном счете восприятие идет к высшей идее и, укрепившись на этом направлении, в этом самовыправлении оно уподобляется тому, что должно быть воспринято. А это последнее есть вид сущего»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Васильева 2004, 36.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 37.

Итак, по Хайдеггеру, познание у Платона направлено прежде всего на сущее, обладающее «чтойностью». При этом видение уподобляется идее, и благодаря этому возникает *хомойосис* — согласование знания и самой вещи: «вследствие такого уподобления восприятия, как некоторого *ιδεῖν* этой *ιδέα*, устанавливается *ὁμοίωσις* — согласование знания и самой вещи. Так, из первостепенности этих *ιδέα* и *ιδεῖν* перед *ἀλήθεια* возникает некоторое изменение существа истины. Истина становится *ὀρθότης* — правильностью восприятия и высказывания»<sup>37</sup>.

На мой взгляд, это очень странная, совершенно вывернутая относительно Платона логика: Хайдеггер как бы оборачивает отношения взгляда и идеи, как он их понимает, на соотношение взгляда и вещи. Но мы видели, что его понимание отношения так называемого взгляда к идее не только платоновское, но и, можно, сказать, антиплатоническое: идея Блага у него выступает для познания как некий вынесенный «перед взглядом» предмет, аналог вещи, а не то трансцендентное начало, парадоксально являющееся причиной бытия, как мы видим у Платона.

Отсюда и его выводы о перемене существа истины у Платона: «В этом изменении существа истины совершается одновременно подмена места истины. Как несокрытость она есть лишь основочерта самого бытия. Но как правильность взгляда она становится отличительной чертой человеческого действия с сущим»<sup>38</sup>.

Спросим, откуда берется здесь правильность? Платон говорит, что идею блага очень трудно различить, но если уж получается, то окажется, что она — «причина всего правильного и прекрасного» (*R.* 517c5). Что это за правильность? Благо можно считать аналогом Единого из диалога «Парменид», причем в разных аспектах единого — и первой, «апофатической», и второй, «катафатической», гипотез. Единое «само по себе», проявленное в «едином сущем», является источником *числа, меры и пропорции*, то есть того, что позволяет сущему быть *упорядоченным и прекрасным* — вот в этом контексте нужно тут понимать правильность, а вовсе не в смысле правильности согласования восприятия и вещи. Хайдеггер же трактует правильность как адекватную корреляцию познающего и познаваемого.

4) **Платон как «софист» и «Аристотель».** Итак, по Хайдеггеру, Платон подменил истину как *несокрытость* истиной как *адекватной, корреляцией*;

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Васильева 2004, 37.

он ссылается на Аристотеля, говорящего, что «высказанные суждения разума — вот место истины и лжи и их различия»<sup>39</sup>. Хайдеггер характеризует это так: «Высказывание зовется истинным, поскольку оно уподобляется взаиморасположению вещей и есть, таким образом, *ὁμοίωσις*. Такое определение существа истины не содержит уже больше никакой ссылки на *αλητειю* в смысле несокрытости, напротив, эта перевернутая *ἀλήθεια* как противоположность к *ψεῦδος*, т.е. ложному в смысле неправильного, мыслится как правильность. Отныне этот отпечаток существа истины как правильности высказываемого представления задает меру всему западному мышлению»<sup>40</sup>.

Как видим, Платон тут уже прямо превращается в Аристотеля, причем не того, который, по мнению Хайдеггера, в *Metaph.* 9.10 говорил, что «несокрытость есть господствующая надо всем основная черта сущего», а того, который считает, что ложное и истинное существует только в рассудке<sup>41</sup>.

Но и это еще не все. Возвращаясь к *найдейе*, Хайдеггер говорит: «Это начало метафизики в мышлении Платона есть одновременно и начало гуманизма»<sup>42</sup>. Хайдеггер, всегда негативно относившийся к тому, что обычно подразумевается под словом гуманизм, здесь говорит следующее: «в этом случае „гуманизм“ понимает тот сопряженный с началом, расцветом и концом метафизики процесс, когда человек с различными целями, однако каждый раз сознательно, воздвигается в некоторое средоточие сущего, еще не будучи высшим сущим»<sup>43</sup>. И если в высказываниях о «правильности» и «чтойности» Платон по сути подменяется Аристотелем, то здесь Платон превращается в представителя софистов с их нацеленностью на «человеческое» и протагоровским девизом о «человеке как мере всех вещей». Интенция Платона была ровно противоположной — он, наоборот, развенчивал *доксическое* представление о человеке и всячески показывал необходимость разотождествления так называемого индивидуального субъекта через *трансцендирование* — именно для прикосновения к объективному подлинному бытию, а не к его репрезентации многочисленными сущими (*Smp.* 212).

Резюмируя свои замечания, обращусь к словам самого Хайдеггера о его собственном истолковании мифа о пещере. Он говорит, что пытается интер-

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 38–39.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>43</sup> Васильева 2004, 42.

претировать ее не только как рассказ о *пайдейе*, но как указание на платоновское учение об истине, и вопрошает: «Не привносится ли таким образом в „притчу“ нечто чуждое? Это истолкование грозит выродиться в какое-то насильственное передергивание смысла»<sup>44</sup>. На мой взгляд, именно это здесь и произошло: герменевтика Хайдеггера превратила Платона в анти-Платона, повернувшего греческую философию на путь прагматической рациональности. Вместо того, чтобы использовать для понимания Платона феноменологию, как это делает Гуссерль, и что является, на мой взгляд, наиболее перспективным современным подходом, Хайдеггер задействует здесь тяжелую артиллерию школьных догм и промахивается мимо истины.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- GA = Heidegger, Martin. Gesamtausgabe. 102 Bde. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–.
- Васильева, Т.В. (2004) *Семь встреч с М. Хайдеггером*. М.: Издатель Савин С.А.
- Койре, А. (1999) «Философская эволюция Мартина Хайдеггера» (пер. О. Назаровой и А. Козырева), *Логос* 10 (20), 113–136.
- Хайдеггер, М. (1991) «О сущности истины» (пер. З.Н. Зайцевой), in А.Л. Доброхотов (ed.), *Разговор на проселочной дороге*. М.: Высшая школа.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
- Berti, E. (2005) «Heidegger and the Platonic Concept of Truth», in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 96–107. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Boutot, A. (1987) *Heidegger et Platon*. Paris: PUF.
- Chantraine, P. (1968–1980) *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- Dostal, R. (1992) «Beyond Being: Heidegger's Plato», in C.E. Macann (ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments*, 2, 61–89. Routledge.
- Dostal, R. (1997) «Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation», in L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, 289–307. Chicago: Open Court.
- Fried, G. (2006) «Back to the Cave: A Platonic Rejoinder to Heideggerian Postmodernism», in D.A. Hyland and J.P. Manoussakis (eds.), *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*, 157–176. Indiana University Press.
- Friedländer, P. (1964) *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 3. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Friedländer, P. (1969) *Plato I: An Introduction*, tr. by Hans Meyerhoff. Second Edition. Princeton University Press.
- Frisk, H. (1954–1972) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Winter.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 25.

- Gadamer, H.-G. (1978) *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Winter.
- Gadamer, H.-G. (1980) "Plato", in Id., *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, 70–80. Tübingen: Mohr.
- Galston, W.A. (1982) "Heidegger's Plato: A Critique of Plato's Doctrine of Truth", *Philosophical Forum* 13.4, 371–384.
- Gonzales, F. J. (1997) "On the Way to Sophia: Heidegger on Plato's Dialectic, Ethics, and Sophist", *Research in Phenomenology* 27, 16–60.
- Gonzalez, F. J. (2009) *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, tr. by J. Macquarrie and E. Robinson. Basil Blackwell, 1962.
- Heidegger, M. (1997) *Plato's Sophist*, tr. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Indiana University Press. (Lecture course at the University of Marburg, winter semester, 1924–1925.)
- Heidegger, M. (2002) *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, tr. by T. Sadler. London; New York: Continuum.
- Holz, H.G. (1981) *Plato and Heidegger*. London and Toronto: Associated University Presses.
- Hyland, D.A. (1997) "Caring for Myth: Heidegger, Plato, and the Myth of Cura", *Research in Phenomenology* 27, 90–102.
- Kisiel, T. (1993) "WS 1924–25: Interpretation of Platonic Dialogues", in Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 301–308. University of California Press.
- Krüger, G. (1949) „Martin Heidegger und der Humanismus“, *Studia Philosophica* 9, 93–129.
- Natorp, P. (1921) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Meiner.
- Paredes, M. del Carmen (2005) "Amicus Plato magis amica veritas: Reading Heidegger in Plato's Cave", in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 108–120. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Partenie, C., Rockmore, T., eds. (2005) *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Peperzak, A.T. (1993) "Heidegger and Plato's Idea of the Good", in J. Sallis (ed.), *Reading Heidegger*, 258–285. Indiana University Press.
- Peperzak, A.T. (1997) *Platonic Transformations: With and after Hegel, Heidegger, and Levinas*. Rowman & Littlefield.
- Rosen, S. (1970) "Heidegger's Interpretation of Plato", in C.G. Vaught (ed.), *Essays in Metaphysics*, 51–77. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Rosen, S. (1993) "Platonism Is Aristotelianism", in Id., *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, 3–45. Yale University Press.
- Rosen, S. (2005) "Remarks on Heidegger's Plato", in C. Partenie and T. Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*, 178–191. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Ross, W.D., ed. (1908) *The Works of Aristotle Translated Into English*. Vol. 8: *Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Schüssler, I. (1996) "Le Sophiste de Platon dans l'interprétation de Martin Heidegger," in J.-F. Courtine (ed.), *Heidegger 1919–1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, 91–111. Paris: Jean Vrin.

Steel, C. ed. (2012). *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press.

Webb, D. (2000) "Continuity and Difference in Heidegger's Sophist," *Southern Journal of Philosophy* 38, 145–169.

Wolz, H.G. (1981) *Plato and Heidegger: In Search of Selfhood*. London and Toronto: Associated University Presses.

Wolz, H.G. (1966) "Plato's Doctrine of Truth: Orthótes or Alétheiac?," *Philosophy and Phenomenological Research* 27, 2, 157–182.