

Мартин Хайдеггер

ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?



Москва
Академический Проект
2013

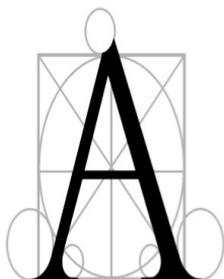
Martin Heidegger

WAS IST METAPHYSIK?



Klostermann Frankfurt.a.M.
1967

Данная книга имеет пагинацию оригинальных изданий [в квадратных скобках]



УДК 1/14
ББК 87
Х12

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
Т.И. Ойзерман (акад. РАН), В.С. Стетин (акад. РАН,
председатель совета), П.П. Гайденок (чл.-корр. РАН),
В.В. Миронов (чл.-корр. РАН), А.В. Смирнов (чл.-корр. РАН),
Б.Г. Юдин (чл.-корр. РАН)*

Хайдеггер М.

Х12 Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Би-
бихина. — 2-е изд. — М.: Академический Про-
ект, 2013. — 288 с. — (Философские техноло-
гии).

ISBN 978-5-8291-1462-6

Книга представляет собой сборник текстов виднейшего мыслителя XX века Мартина Хайдеггера в переводе отечественного философа В.В. Биbihина (третья глава «Основных понятий метафизики» переведена А.В. Ахутиным). Эти работы и формально, и содержательно объединяет единая рубрика — старое философское понятие «метафизика». Метафизика здесь не просто наука об основаниях и сущности сущего. Само событие постановки метафизического вопроса «Почему есть сущее, а не наоборот, Ничто?» происходит в центре сущего в целом, в самом человеческом бытии. В отличие от удивления как начала философии, о котором говорили Платон и Аристотель, Хайдеггер указывает на ужас, в котором является Ничто, «когда все сущее уходит из-под ног». Отсюда метафизика — это не раздел школьной философии, а то, что принадлежит к «природе человека».

Для студентов и всех интересующихся современной фи-
лософией.

Переводы работ М. Хайдеггера даются с сохранением ав-
торской пунктуации переводчика.

УДК 1/14
ББК 87

- © Перевод и предисловие
В.В. Биbihин
- © Перевод А.В. Ахутин
- © Оригинал-макет, оформление.
Академический Проект, 2013

ISBN 978-5-8291-1462-6

Вместо предисловия

Заговорив о Мартине Хайдеггере, попадаешь в сильно поляризованное поле. Со стороны одних — аванс благоговения, готовность замирать над каждым словом мудреца. Отвернись от хайдеггерянцев с их зауемью — и тебя приветствуют философы-профессионалы, которые, казалось бы, благополучно прошли мимо спорного мыслителя, но нет: неясная тревога их не оставляет, время от времени они теряют самообладание, и тогда по морю философской публицистики проходит очередная волна разоблачений, развенчаний и обличений «баварского мага». Бессильные уже что-либо изменить в доме хайдеггеровской мысли, эти волнения лишний раз показывают, как она жива, и поневоле зовут вчитаться в книги знаменитого человека — сейчас в ФРГ выходит его полное издание, приближающееся к ста томам. Предметом равнодушной историко-философской инвентаризации фрейбургский мыслитель не стал и, возможно, не станет вообще никогда.

Хайдеггер родился 26 сентября 1889 г. на юге нынешней федеральной земли Баден-Вюртемберг в городке Месскирхе. Здесь, на краю Шварцвальда («Черного леса»), исторической области алеманнов, они, преимущественно католики, смешиваются с протестантами-швабами. Отец Мартина, ремесленник-бочар, был причетником и звонарем католического храма св. Мартина в Месскирхе; мать родом из деревни в Верхней Швабии. Здесь кстати вспомнить, что философы Гегель, Шеллинг, поэты Виланд, Шиллер, Гельдерлин, писатели Вильгельм Гауф, Эдуард Мерике, Герман Гессе происходили из швабов; швабом был Альберт Великий; и его ученик Фома Аквинский принадлежал, по-видимому, к швабскому (свевскому) роду, осевшему в Южной Италии.



Всю жизнь, кроме редких поездок за границу, Хайдеггер провел в родных местах, хранил преданность им и не позаботился очистить свой язык от диалектных особенностей. Граждане мира любят говорить о его «почти варварском провинциализме». Но он вступал в философию совсем не как провинциал.

Читатель серьезных книг и крайний нападающий местной футбольной команды, Мартин поступил в гимназию иезуитов в Констанце, потом прослушал четыре семестра теологии, столько же математики и естественных наук в университете Фрейбурга, одном из старейших в Европе (основан в 1460). Профессор Финке разбудил в «чуждом истории математике» уважение к традиции. Хайдеггер учился у Риккерта, был ассистентом при Гуссерле; Рудольф Бультман, молодой Гадамер, Карл Ясперс, Николай Гартман, Макс Шелер — вот его круг в 1910–1920-е годы. Его философское ученичество пришлось на сложное время, полное не только внешними событиями, — время, когда вышел полный Ницше, возвратилось внимание к Гегелю и Шеллингу, были переведены на немецкий Кьеркегор и Достоевский, началось издание собрания сочинений Дильтея, был заново открыт Гельдерлин; когда Рильке и Траэль создавали свои главные вещи; когда восходил Пауль Клее; когда Вернер Гейзенберг сформулировал соотношение неопределенностей в квантовой механике.

В 1914 Хайдеггер опубликовал докторскую работу «Учение о суждении в психологизме», в 1916 — диссертацию «Учение Дунса Скота о категориях и значении», защита которой дала ему доцентуру. Потом в течение почти двенадцати лет Хайдеггер ничего не отдавал в печать. Слава о «тайном короле философии» (Ханна Арендт) расходилась, правда, и так. Его аудитории во всяком случае были полны. «То, о чем он читал, люди видели перед глазами, словно телесное и осязаемое», — вспоминает Гадамер.

В 1927 появилось «Бытие и время» — книга, изменившая путь европейской мысли, до сих пор еще не осмысленная вполне. Субъект, объект, сознание, познание, антропология, историзм, культурология —

все эти привычные ориентиры, без которых, казалось, современный разум не может ступить ни шагу, были здесь оставлены. Этой главной работе Хайдеггера придавала собранную энергию попытка дать неопределимому человеческому существу определение, которое не нанесло бы ему вреда, не упустило бы из виду его простую цельность. Человек — сущее, существо которого в *бытии-вот*, в *присутствии* (Dasein). Этим последним плотная среда природных вещей разомкнута. Человек — то неопределимое, но очевидное «вот», которое не «состоит из» разных элементов мира, а открыто всему как единственное место, способное вместить Целое. Присутствие не предмет. Оно весомее вещей, но о нем нельзя сказать заранее ничего, кроме того, что оно есть. Человек существует постольку, поскольку осуществляет возможности своего «вот». Присутствие, если можно так сказать, — нечеловеческое в человеке, его бездонность. Его возможностям не видно края. Оно может всему отдаться и всем быть захвачено, от полноты бытия до провала ничто. Присутствие «понимает в бытии», «умеет» быть в мире. Не личность решает, присутствовать ей или нет. Во сне, наяву, рассуждая и не рассуждая, человек брошен в собственную открытость. Не последняя среди его возможностей — упустить себя. Как раз прежде всего и всего чаще человек «делает как люди». Безличные «люди» (das Man) орудуют в нас и через нас вместо нас. Вне чистого присутствия прослеживаются сплошные причинно-следственные цепи, только в нем свободный просвет и поэтому только в него бытие и сущее могут войти своей истиной, а не только своей функцией. Об этой единственной собственной возможности присутствия не перестает говорить совесть, не давая прекратиться заботе. Мерой осуществившегося присутствия отмеривается время человека и вмещаемого им мира.

В те годы, вкус которых нами забыт, Европа жила вразнос, на рискованном размахе, набираясь решимости перед историческим перевалом, высоту которого ощущали все. Голос Хайдеггера звучал в гулкой атмосфере предчувствий и тревог с сосредоточенной





силой. Время искало вождей. Дважды, в 1930 и в 1933, Хайдеггера приглашали в Берлинский университет, он отказался. В начале мая 1933 сосед Хайдеггера ординарный профессор медицины фон Меллендорф после всего лишь двух недель ректорства в университете Фрейбурга был снят властями за такие поступки, как запрещение вывесить в помещениях университета так называемый «еврейский плакат». Фон Меллендорф пришел к Хайдеггеру и попросил его выставить свою кандидатуру на новых выборах ректора. Хайдеггер не имел опыта административной работы, сомневался и колебался, но самоотвода не сделал и был избран. Было из-за чего колебаться: по тем временам стало уже совершенно обязательно, чтобы на таком посту, как ректор университета, находился член партии. Почти сразу в кабинет нового ректора пришел «штудентенфюрер», а потом звонили из отдела высшей школы Штаба штурмовых отрядов с той же рекомендацией разрешить вывешивание «еврейских плакатов». Хайдеггер не разрешил. Дисциплина была строгой, в обход ректора действовать не осмелились. Его даже не сместили. В конце того же 1933 он задумал крупные изменения и перемещения в университете, включавшие назначение деканом медицинского факультета того же фон Меллендорфа, социал-демократа, а деканом юридического факультета профессора Эрика Вольфа, одного из тех, против кого были нацелены зловещие плакаты, — и понял, что ему не позволят сами же коллеги, в своем большинстве уже взбаламученные новыми политическими ветрами; а если позволят они, то не позволит партия. Он попробовал обратиться к стране от имени науки. Но в стране все хотела решать партия, собиравшаяся не слушать ученых, а учить их. В феврале 1934, т. е. до смерти Гинденбурга и за полгода до единовластия Гитлера, Хайдеггер подал в отставку. Был избран новый ректор, на этот раз человек, которого местная партийная газета приветствовала жирным шрифтом: «Первый национал-социалистический ректор университета». На торжествах передачи ректорства Хай-

деггер не присутствовал. Встретившийся ему вскоре после того коллега приветствовал его словами: «Ну как, господин Хайдеггер, вернулись из Сиракуз?»*

В эти годы Хайдеггер оставляет позади последние привычные интеллектуальные вехи. Не философия, не метафизика, не фундаментальная онтология, даже не бытие («я уже неохотно употребляю это слово»), а «другое мышление» отныне его задача. Знаменитый «поворот» 1930-х годов многими был истолкован как расписка в неудаче «Бытия и времени», признание тупика. Хайдеггер не стал говорить, что на его родном наречии поворотом (Kehre) зовется место, где серпантин горной дороги поворачивает почти назад, чтобы подобраться еще ближе к перевалу. За невольное свидетельство его безысходных блужданий было принято и название сборника «Holzwege», которое переводили на разные языки и как «Дороги, ведущие в никуда», и как «Лесовозные дороги», и, наконец, как «Дебри». Но в воспоминаниях Карла Фридриха барона фон Вейцзеккера читаем: «Однажды он повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам. В книжку я это, конечно, не вписал”**.

В тех редчайших случаях, когда Хайдеггер проповал прояснить возникавшие вокруг него недоразумения, мало что менялось. Так произошло с основным из этих недоразумений, с отнесением его к экзистенциалистскому направлению в современной философии. Он не раз подчеркивал, что его мысль не имеет отношения к этой школе. Все равно: он — экзистенциалист, читаем мы в справочных изданиях***. Между тем энергичное и многозначительное разме-

* Weizsäcker C. F. von. Der Garten des Menschlichen. München; Wien: Hanser, 1977, S. 410.

** Weizsäcker C. F. von. Op. cit., S. 407.

*** Эта привычная, но неверная характеристика была включена в политиздатовский словарь «Современная западная философия» (1991), хотя противоречила смыслу статьи о Хайдеггере (с. 365).





жевание Хайдеггера с экзистенциализмом произошло еще задолго до «Письма о гуманизме» (1947), в самом начале 20-х годов. В его большой рукописной рецензии 1921 г. на книгу Карла Ясперса «Психология мировоззрений» признавалось, что Ясперс сумел подняться над простым собиранием фактов к новому широкому обзору реалий человеческого существования. Но что это значит, что Ясперс «непосредственно и непредвзято созерцает» экзистенцию, развертывающуюся перед ним между своими «пограничными ситуациями»? Разве такое созерцание не частица экзистенции самого исследователя? Важно не то, что именно может разглядеть в своем объекте зоркий субъект. Мало ли что он может в нем разглядеть, да еще в таком богатом, как человеческая экзистенция. Исследователь упускает спросить: что стоит за рассмотрением экзистенции? Кто ее рассматривает? Она же сама. А что если все это пришедшее с экзистенциализмом занятие анализа и описания человека — лишь тайное следствие каких-то изменений в способе его исторического бытия? Ясперс не дочитал рецензию младшего друга до конца, она ему показалась скучной*, напечатана она была только в 1973. Экзистенциализм продолжал свое странствие по переулкам «существования» с его проектами, трансцензусами, шифрами, диалогами. Хайдеггер очень рано задумался об одном: благодаря чему человек вообще видит все то многое, что он видит.

Назовем эту постоянную и по существу единственную мысль Хайдеггера. Что бы ни понял, что бы ни увидел своим умом, что бы ни открыл, что бы ни изобрел, чем бы ни был захвачен человек, пространство, в котором он так или иначе ведет себя в своей истории, устроено не им. Раньше самой ранней мысли — ясность или неясность того, о чем она: *просвет* (Lichtung), в котором имеет место все. Порусски можно было бы сказать просто свет в смысле

* *Jaspers K. Notizen zu Martin Heidegger. Hg. von H. Saner. München; Zurich: Piper, 1978, S. 225.*

мира, *белого света*. В санскрите *loka* (от *lōk*, смотреть) тоже значит и *просвет, открытый простор, и мир, человечество*. Сходная связь понятий — во французском *monde, мир*. Во всяком случае, сцена, на которую человек каждый раз выступает, думая и поступая, всегда заранее уже есть. «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего открытия». *Непотаенное*, греческая *а-летейя* — это истина не в смысле правильного суждения, а в исходном смысле того, что так или иначе всегда заранее уже *есть*. Увидев что-либо умственным зрением, мы спешим схватить предмет и отпускаем из виду свет, в котором увидели. Чем больше света, тем цепче взгляд привязан к предмету, тем меньше замечен сам по себе свет. Однако моменты озарения составляют наше бытие в более важном смысле, чем схваченные или не схваченные нами предметы. Озарение нам неподвластно. В наших силах быть только готовыми к нему.

Хайдеггер думает здесь о чем-то настолько простом, что за ним трудно следовать. Он неудобен для технического сознания, которое теряет почву под ногами, встречаясь с чем-то не только неуправляемым, но и невидимым. Техника в любом случае гарантирует какой-то успех. Ее владение надежными и выверенными методами получения обеспеченного результата опирается на науку, но наука в свою очередь подчинена технике, существом которой в Новое время делается, по Хайдеггеру, постав — настойчивое приведение всего в природе, в обществе и человеке к «состоянию в наличии». В образе новоевропейской науки постав задолго до своего теперешнего размаха поставил перед теорией задачу сплошного опредмечивания всей действительности, обеспечения бытия. Бытие не поддается обеспечению.





Представление Хайдеггера поэтическим мечтателем далеко уводит от его понимания. Хайдеггеровская мысль не проповедь о золотой старине и не романтическое устремление, а *онто-логия*: слово о том, что всегда уже есть прежде, чем человек начнет свою работу осознания. Речь не о том, что было и могло бы быть. «Осмысление существа Нового времени вводит мысль и волю в круг действия подлинных сущностных сил нашей эпохи. Они действуют, как они действуют, не задеваемые никакой обывательской оценкой. Перед лицом этих сил только и даны либо готовность вынести их, либо выпадение из истории... Эпоху никогда не отменить отрицающим ее приговором. Эпоха только сбросит отрицателя с рельс. Однако Новое время, чтобы впредь устоять перед ним, требует в силу своего существа такой исходности и зоркости осмысления, какую мы, нынешние, возможно, и способны в чем-то подготовить, но никоим образом — сразу уже и достичь».

Это говорилось в 1938 году, в докладе «Время картины мира». Работы Хайдеггера несли на себе напряжение исторического места и момента, дышали близостью события и сами были событием. Но главное событие, о котором в них шла речь, не было похоже на революции, войны и учреждение новых порядков. Во всех таких сдвигах Хайдеггер видел уже только неотвратимые последствия решающего неслышного события — явления или ускользания бытия как озарения. Осенит ли оно своим богатством человеческое существование, не от человека зависит. Человеку дано только принять и хранить подарок. Все, что устраивается насильственно, не становится событием или становится совсем не тем событием, которого хотели устроители.

В годы, когда Гитлер начинает и проигрывает войну за контроль над планетой, Хайдеггер думает и говорит о нигилизме как последнем забвении бытия. Озарение с предметной, объективной точки зрения — не вещь, ничто. Поэтому сам по себе опыт ничто, опыт невозможности опереться ни на что существующее, еще не нигилизм. Нигилизм мо-

жет принять форму благонамеренного отшатывания от «нигилистической пустоты». Но озарение дает о себе знать и в опыте ненадежности всего сущего, его провала. Бытие не всегда день, оно и ночь. Нигилизм не выносит ночи и спешит зажечь в ней свои искусственные огни. Не зная ночного мрака, он не замечает и рассвета. Только в ненавязчивом слове мысли и поэзии еще слышна тишина бытия. «Мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рассказ о бытии в язык как жилище экзистенции... Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к началам, чем метафизика... Мысль поднимается до опускания в нищету своего предваряющего существа». А поэзия? Настоящая поэзия тоже не поддалась нигилистическому активизму и, мало понятая, продолжает в оскудевшем мире призывать Спасительное.

После войны, лишенный французскими оккупационными властями права преподавания, забытый почти всеми, достигший небывалой известности, восстановленный в правах, осмеянный, снова обвиненный, прославленный, разгадываемый как мистик, тайный томист, возродитель христианской апофатики, пророк восточной мысли на Западе, Хайдеггер отдает в печать работы двадцатилетней, тридцатилетней давности, звучащие как философская новость, и думает о слове и о тайном родстве современной техники с техне — искусством античной классики. «Рукоделье письма», еще в «Бытии и времени» заставившее признать в нем мастера слова, поднимается у него теперь до диалога мысли с языком. Хайдеггеровское бытие требует от человека почти невозможного: внимания к ближайшему. Сложным так или иначе можно овладеть; простое гораздо труднее. Не человеку судить о бытии, оно — судьба человека, если только человеку еще суждено вернуться к своему собственному существу. Простота — удел благородной нищеты «пастухов», которые «живут неприметно и вне бесплодной равнины опустошенной земли», вынося и храня истину бытия. Без нищей простоты у человека, каким бы хитроумным строителем он ни стал,





нет родины и нет дома. Люди взвинчивают себя говорением. В век информации слышен уже почти только крик. Бытие никогда не говорит другим голосом, кроме зова тишины. Тишина кажется пустой. Но для вслушивающейся мысли пустота бытийного ничто открывается впускающим простором. Открытость загородной нищеты допускает вещам быть тем, что они есть. Слово мыслителя и поэта оказывается способно хранить мир, что не дается всей деловитой организации поставы. Мир не сумма предметов. В своем существовании он спокойное согласие.

Повсеместная гонка всестороннего и непрерывного обеспечения, поглощающая надолго вперед все силы и ресурсы земли и человека, — откуда это, что это такое? Современный коллектив подчинен двум механизмам, технике и историческому процессу, которые требуют себе не меньших жертв, чем античный рок. Полновесно звучат слова о том, что техника стала нашей судьбой. Ее, орудие всеобщего контроля, никакими силами не удастся взять под контроль. Посвящение всех сил человечества, всех запасов земли поставу по видимости служило избавлению из-под власти природных стихий. На деле оно было подчинением новому року как раз тогда, когда зависимость от природы переставала быть гнетущей.

Однако и постав в своей скрытой от него самого сути оказывается тоже вскрытием бытия, только не путем художественного про-изведения, а путем добывающего, поставляющего и изготавливающего производства. Истина бытия, светящаяся в произведении искусства, забыта лихорадочной научно-технической деятельностью. И все равно именно благодаря поставу впервые в истории человеком теперь правит само бытие и только оно — в манящем обманчивом облике единого окончательного упорядочения всего мирового сущего. Постав оказывается таким образом и крайней опасностью последней разлуки с бытием, и невыносимой близостью к нему, неузнанному.

При таком положении вопрос «что делать?» показывает себя вдвойне неуместным. Сделано уже

почти все, о чем задумывались в самых смелых проектах, — и уже почти все в мире, который устроило себе и который так не устраивает современное человечество, сделано в смысле поделки и подделки. Не «что делать?», а «как начать думать?» — спрашивает Хайдеггер. Бытие неподдельно — или его вообще нет. В допущении его — опережающее всякую деятельность дело мысли.

Оно дело всей жизни Хайдеггера. Но трудно назвать продолжением этого дела расплеснувшееся на всех континентах огромное исследование Хайдеггера, насчитывающее сейчас уже десятки тысяч публикаций. «Делом Хайдеггера» его можно назвать только в совсем другом смысле. Не будет преувеличением сказать: почти все это исследование остается по существу расследованием. Кто он все же был на самом деле? Не воплощение ли он какой-то темной силы или опасного соблазна? Настоящий ли он философ? Не зен-буддист ли он? Не нигилист ли? Может быть, он поздний реакционный романтик? Может, он крипто-томист, замаскированный богослов? Конечно, убежденно говорят одни. Надо посмотреть, говорят другие, и прибавляют новые страницы к безбрежному делу. Расследование идет широким фронтом, не прекращаясь, вот уже более шестидесяти лет. Конца ему не видать. Меня начнут понимать лет через двести или триста, говорил Хайдеггер. Он ошибся. Расследования философов длятся дольше, не сотнями, а тысячами лет. Расследование дела одного древнего афинянина, который ездил зачем-то к сиракузскому тирану Дионисию, продолжается и в нашем веке. Со страстью.

Дело Хайдеггера до сих пор для большинства означает только одно — обдумывание загадки, которая подлежит разгадке. Понять дело Хайдеггера иначе, предположив, что он, возможно, начал в нашем веке дело первой важности, которое завещал другим, — до этого нам пока еще очень далеко. Гораздо ближе нам другое. Разоблачить его как псевдофилософа, недемократа. Или, наоборот, оправдать, — скажем, как





возрождателя истинного христианства или как единственного глубокого, подлинного антифашиста. Кто-то теряет терпение и спешит с крайними выводами, криминальными или, наоборот, восторженными; или теми и другими вместе. Это, так сказать, нервические выкрики из зала, в котором напряженно ведется процесс. Закричавших утихомиривают, расследование продолжается.

Здесь кто-нибудь возразит: позвольте, но ведь дело, которым он был занят, — это как раз дело анализа, спрашивания, дознания. Разве не так? Разве, спрашивая теперь уже и о нем самом, мы не продолжаем его дело? Нет, не продолжаем. Нам только кажется, будто, спрашивая среди прочего теперь уже и о нем самом, мы просто продолжаем заниматься тем же самым исследованием, что и он. Дело Хайдеггера по-настоящему другое, чем постановка и разбор исследовательских вопросов. За хайдеггеровской «деструкцией» стоят не еще и еще вопросы, за ними просвечивает ответ. Об этом напомнил Жак Деррида в своей книге «О духе. Хайдеггер и вопрос». Он вспомнил о том, что Хайдеггер говорил в конце 1957 в лекции «Существо языка»: «Мысль не средство познания. Мышление проводит борозды в поле бытия... Собственный жест мысли — не вопрошание»*. Жак Деррида говорит по поводу этих слов: «Вопрос оказывается не последним словом в языке. Прежде всего — потому что он не первое слово. Во всяком случае прежде всякого слова располагается то слово, иногда бессловесное, которое мы называем “да”. Род предшествующего всякому началу залога, который, все опережая, делает нас заложниками: вовлеченными участниками слова и поступка»**. Залог этот, нами вносимый и нас делающий заложниками истории, завязывающий наше отношение со словом и делом, отменить никакой возможности нет. Возврата назад нет.

* *Heidegger M. Das Wesen der Sprache // Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Tübingen: Neske, 1959, S. 173, 175.*

** *Derrida J. De l'esprit. Heidegger et la question. P.: Galilée, 1987, p. 148.*

Собственное дело мысли — все-таки не вопрос, пусть даже самый неотступный. Собственное дело мысли — это дело, поступок, который совершает человек в раннем «да» миру и который одновременно впервые делает человека участником того, в чем он только и может осуществиться как человек, — входящим в событие мира. Начало мысли — поступок принятия того, что все такое, какое оно есть: согласие с миром.

Здесь снова неизбежно возражение. Как это так — мысль дело? Разве мысль дело? Мы ведь давно привыкли считать, что как раз мысль это одно, а дело — совершенно другое. Теория это одно дело, практика совсем другое дело. Правда, у Аристотеля в «Этике Никомаховой» (X 8, 1178 b 7–8) стоит: «Совершенное счастье есть некая теоретическая действительность», т. е. такая «теория», которая одновременно полнота действительности, «энергия». По Плотину, который еще больше заостряет эту мысль, практика есть то, во что сползает человек, обессилевший душою для теории: «Люди, когда у них перестает хватать силы для мысли, начинают заниматься тенью мысли — практикой» (III, 8, 4).

Но подобные места относятся как раз к непопулярным в истории философии. Во всяком случае, мы их даже не начали еще по-настоящему осмысливать. Дело и мысль, поступок и мысль для нас пока не только разные, но и противоположные вещи.

Если современная мысль такова, то может ли быть какая-то другая мысль, которая оказывается делом в исходном, сущностном, безобманном смысле? Не для того, чтобы доказать что-то при помощи этимологии, а для того, чтобы не тесниться внутри только привычного и стершегося значения слова, которое обычно бывает уже суженным, вспомним, что наше слово «дело» того же происхождения, что немецкое *Tun*, «деяние», «поступок» и греческое *тесис*, *θεσις*, «полагание» не в смысле мнения, а в смысле выкладывания выставления, предложения, например, в качестве залога. «Залог» — одно из значений слова *тесис*. За-





лог это знак, который я даю о том, что не собираюсь только, а уже сделал какой-то решительный первый шаг, уже поступил, т. е. тем самым уже вложил себя. Залог — это начало дела, в которое я намерен вложить себя, в котором я настроен выложиться.

В какое дело вкладывает себя или, вернее, каким делом-вкладыванием должна быть другая мысль? Хайдеггеровская другая мысль не хочет быть изобретением чего-то небывалого. Она возвращается к тому, чем мысль с самого начала должна была быть, т. е. к тому, чем мысль каким-то образом уже была. Мысль давно, даже раньше, чем она узнала себя в самосознании, вложила себя в дело мира — в то большое дело, каким оказывается целый мир. Раньше всего, еще не зная ничего, еще не зная даже себя, мысль уже имела дело с целым миром, сказав ему свое раннее «да». Даже если потом, на стадии развитого сознания, она не принимает мир или говорит, что не принимает, она может его не принимать и может так говорить только потому, что тем первым «да» целому миру когда-то уже была. Вернее, она сама самим же миром как согласием целого и согласным принятием целого уже была. Была раньше, чем забыла.

Мир-целое, мир-согласие остается первым делом мысли — и вместе тем, что она куда-то дела, не успев заметить, куда и как она его дела или куда девался целый мир — тот, с которым в своем младенчестве мысль вела беседу, когда была еще мифом. Наш язык здесь снова с нами. Русское «мысль» — то же слово, что греческое $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$, «миф». Об этом, конечно, мы имеем право забыть или не знать. Мысль давно успела стать сознанием и с пренебрежением оттолкнула от себя миф — свое начало. Мы спокойно повторяем слова учебника: «Становление философии произошло в борьбе мысли против мифа». Мы не задумываемся, что мысль сделала над собой этой своей борьбой с мифом, с самою же собой в своем начале.

За свою забывчивость мысль, расставшаяся с собственным началом, вынуждена платить. Современная

мысль почти только то одно и делает, что гонится за упущенным целым. Ранний мир ускользнул, но мысль осталась его заложницей. Она обречена снова и снова рисовать себе его картину и иметь дело с этим суррогатом целого. Забыв, что ее началом было дело мира, она пытается отыскать себя на ею же нарисованной картине. Это очень странно, но современная мысль действительно пытается найти, понять и организовать себя, разглядывая свое собственное изображение на нарисованной ею же схеме. Она обнаруживает себя там на переднем плане, именуемом «человек», в части «культура человека», на фигуре «философия», в уголке «мыслящий субъект».

Дело мысли — найти себя не на своей картине мира, а там, где она, сама плохо понимая зачем, снова и снова, непрестанно и все быстрее рисует, теперь уже только вчерне успевая набросать, все более глобальные картины мира. Она должна разобрать себя за своей картиной мира. Можем ли мы тогда по-честному сказать, что этот разбор, эта деконструкция построек мысли — дело Хайдеггера? Да, он был им занят, но в гораздо более прямом смысле, чем дело Хайдеггера, это наше дело. Хайдеггер вместо нас был занят нашим прямым делом. Ведь это нам жизненно важно вспомнить, что наши картины, проекты мира — замена упущенному и забытому целому. Мысли пора узнать себя как способную к миру и захваченную миром. Пока мы будем видеть целое только в конце наших построений, мы никогда не увидим нашим построениям конца: чему же конец будет в конце, если ему не нашли начала?

Решимся сказать, что дело, которым был захвачен Хайдеггер, — это вовсе не личное дело Хайдеггера и даже не просто какое-то одно дело среди многих человеческих дел, а дело по преимуществу, дело само по себе, если только дело человека на земле можно назвать делом мира. Первое дело мысли — мир. Наша она мысль или не наша, вопрос уже второй. Не мы должны распоряжаться мыслью, скорее мы должны быть в ее распоряжении, насколько она дает слово миру.





Поэтому «дела Хайдеггера» в строгом смысле нет. На его месте дело мира. Мир сам от себя и есть уже то первое дело, которое требует нас и требуется нам потому, что только в деле мира и мире как большом деле мы можем найти себя и иначе как в целом мире себя не найдем. Именно это отсутствие личного дела Хайдеггера и заставляет главным образом вести исследование его творчества как расследование. Не может быть. Не верится. Не бывает, чтобы ничего личного не было, чтобы все было настолько просто. Человек растворился. Стал чистым присутствием — через него — дела мира. 20 век, век расследований, век-волкодав душит нас, не отпускает. Надо дознаться. Докопаться. Сыскать человека. Кто такой *по-настоящему* Хайдеггер? Исследователями движет вовсе не простое любопытство, а очень большое желание, чтобы путь мысли, путь хайдеггеровской мысли, путь всякой мысли, путь нашей мысли все-таки не вел только туда, куда он ведет у Хайдеггера, — к смирению человека, т. е. к измерению его мерой мира, мерой согласия; к тому, чтобы человек уступил себя целому.

Один из хайдеггеровских докладов о планетарном поставе, «Вопрос о технике», кончался, казалось бы, на главной ноте 20 века, ноте расспрашивания, допытывания: «Ибо спрашивание есть благочестие мысли». Но еще четыремя месяцами раньше, в докладе «Наука и осмысление» упрямое неотступное спрашивание уступало у Хайдеггера другому: готовности забыть себя, чтобы дать слово миру. «Даже там, где благодаря особой расположенности бытия была бы достигнута высшая ступень осмысления, пришлось бы довольствоваться лишь подготовкой готовности к вести, в которой нуждается наше сегодняшнее человечество. Ему требуется осмысление, но не для того, чтобы преодолеть временные затруднения или переломить свое отвращение к мысли. Осмысление требуется ему как отзывчивость, которая среди ясности неотступных вопросов потонет в неисчерпаемости того, что достойно вопрошания, в чьем свете эта отзывчивость в урочный час утратит характер вопроса и станет простым сказом».

Переводчик просит не судить о том необозримом, что сделано Хайдеггером, по неизбежно несовершенному переводу. Кроме того, не очень важно, как мы должны или как мы будем судить о мыслителе, итог работы которого подводить не нам здесь и даже не нашим близким потомкам. Нам сейчас нужно главное: школа чистой мысли.

Перевод Хайдеггера, строго говоря, невозможен. Без всякого преувеличения каждое слово, каждая частица своего родного языка услышаны им заново во всем размахе их современного и исторического звучания. Здесь точно так же, как в поэзии, перевод намекает на оригинал не больше, чем оборотная сторона ковра дает догадаться о его лице (Данте).

Совершенно неожиданно на помощь приходит русский язык — не своей гибкостью, способностью к приспособлению, имитации, а своим пока еще никем почти не разведанным философским запасом. Переводчик решил, что искусственных образований для передачи хайдеггеровской словесной ткани почти не требуется, потому что русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли. Иногда в русском появляется даже то, чего Хайдеггеру в его немецком как будто бы не хватает. Например, у Хайдеггера пустота, как сказали бы на философском жаргоне, продуктивна в качестве вмещающей открытости; эта неожиданная сторона пустоты особенно ясно показана в поздней работе «Искусство и пространство». Русский язык подсказывает: пустота — это нечто отпущенное на простор и потому способное в себя впустить. В немецком *das Leere* этого нет. Еще. В работе «Путь к языку» Хайдеггер называет существом речи указывайте и опять не находит в немецком языке слова, которое прямо свидетельствовало бы об этом; но в русском оно есть («сказ»). И еще. Расположение бытия: его расположение таково, что оно расположено к человеку. Эта плодотворная двузначность словесного смысла в русском слове на виду; в соответствующем немецком слове она стерта и прослеживается только в отдаленной этимологии. Наконец, центральное сло-



во хайдеггеровской зрелой мысли, событие заставляет в русском переводе настойчивее вспомнить о бытии, чем немецкое Ereignis; хотя, с другой стороны, в русском пропадает исторически таящийся в Ereignis смысл прозрения, воссияния, озарения.

Но, конечно, нетронутое философское богатство русского слова поневоле остается в переводе недоиспользованным, Хайдеггер не ходил и не мог ходить путями, намеченными нашим языком. Впечатление неполной просвеченности слова, обрыва смысловых связей, «лишних», провисающих словесных значений, общей «сырости» текста создается целиком переводом и совершенно отсутствует при чтении немецкого оригинала, поражающего, наоборот, полным участием всех сторон слова в мысли. Достичь чего-то хотя бы подобного в переводе, к сожалению, невозможно и никогда не будет возможно. Потому что если бы та долгая, более чем шестидесятилетняя работа продумывания родного слова, которую вел Хайдеггер в Германии, была проделана у нас, — а почти вся громадная задача философского обживания русского языка остается еще делом будущего, — то даже и тогда она не оказала бы большой помощи переводчику, потому что шла бы своими путями, не всегда похожими на хайдеггеровские...

В. Бибихин.
1993



ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?
WAS IST METAPHYSIK?



[1] Что такое метафизика?

Что такое метафизика?¹ Вопрос склоняет ожидать, что речь пойдет о метафизике. Мы поступим иначе. Разберем отдельный метафизический вопрос. Тем самым мы сумеем, если удастся, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей реальную возможность представить саму себя.

Наш разговор начнем с развертывания определенного метафизического вопроса, перейдем потом к попытке разработать этот вопрос и закончим ответом на него.

Развертывание метафизического вопроса. Философия — с точки зрения здравого человеческого рассудка — есть, по Гегелю, «перевернутый мир». Своеобразие нашего подхода требует соответственно предварительной характеристики. Ее мы получаем из двоякого свойства всякого метафизического вопрошания.

Во-первых, всякий метафизический вопрос всегда охватывает метафизическую проблематику в целом. Он всегда и идет от этого самого целого. Во-вторых, всякий метафизический вопрос может быть задан только так, что спрашивающий — в качестве спрашивающего — тоже вовлекается в него, т. е. тоже попадает под вопрос. Это послужит нам указанием: наш метафизический вопрос должен касаться целого и отправляться от сущностного местоположения нашего

вопрошающего присутствия. Мы задаемся вопросом здесь и теперь, для нас. А наше присутствие — в обществе исследователей, преподавателей и учащихся — определяется наукой. Какое существенное событие происходит в основании нашего человеческого бытия из-за того, что наука стала нашей страстью?

Научные области далеко отстоят друг от друга. [2] Способ разработки ими своих предметов в корне различен. Это распавшееся многообразие дисциплин сегодня еще как-то скрепляется только технической организацией университетов и факультетов и сохраняет какое-то значение только в силу практической целеустановки отраслей. Укорененность наук в их сущностном основании, наоборот, отмерла.

И все же: во всех науках мы, следуя их наиболее подлинной интенции, вступаем в отношение к сущему самому по себе. Как раз если смотреть с точки зрения наук, ни одна область не имеет превосходства над другой, ни природа над историей, ни наоборот. Ни один способ разработки предмета не имеет преимуществ перед остальными. Математическое познание не строже, чем историко-филологическое. У него есть разве что характер «точности», не совпадающей со строгостью. Требовать от историографии точности значило бы выступить против идеи специфической строгости гуманитарных наук. Мироотношение, пронизывающее все науки как таковые, заставляет их искать само по себе сущее, чтобы сообразно его существу, содержанию и способу существования сделать его предметом фронтального исследования и обоснованного определения. В науках — соответственно их идее — происходит подход вплотную к существенной стороне всех вещей.

Это особенное отношение к миру, нацеленное на сущее как таковое, в свою очередь поддерживается и направляется определенной свободно избранной установкой человеческой экзистенции. В каком-то отношении к сущему состоят ведь и донаучная и вне-научная деятельность или бездеятельность человека. У науки в противоположность повседневной практи-





ке есть та характерная особенность, что она присущим только ей образом подчеркнута и деловито дает первое и последнее слово исключительно самому предмету. Среди такой деловитости научного исследования, представления, обоснования имеет место своеобразно ограниченное подчинение науки самому по себе существу, направленное на то, чтобы раскрытие последнего шло только от него же самого. Эта строгая подчиненность исследования и научной теории существу перерастает, далее, в основание для возможности своего рода ведущей, пусть ограниченной, роли науки внутри всей человеческой экзистенции. Особенности мироотношения науки и направляющая ее установка человека могут быть целиком поняты, конечно, только если мы увидим и уловим, что имеет место при таком мироотношении и такой установке. Человек — сущее среди прочего сущего — «занимается наукой». При таком «занятии» происходит не менее как вторжение известного сущего, именуемого человеком, в совокупность сущего, — правда, так, что при этом вторжении и благодаря ему сущее раскрывается именно в том, что и как оно есть. Вторжение науки, раскрывая сущее, помогает ему — по-своему — стать прежде всего самим собой.

Эти три — мироотношение, установка, вторжение — в своем исходном единстве вносят зажигательную простоту и остроту присутствия² в научную экзистенцию. Если мы недвусмысленно берем высветленное таким образом научное присутствие в свое обладание, то должны сказать:

То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее — и больше ничто³.

То, чем руководствуется вся наша установка, есть само сущее — и кроме него ничто.

То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее — и сверх того ничто.

Только странное дело: как раз когда человек науки закрепляет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно заговаривает и о чем-то другом. Исследованию подлежит только сущее и более — ничто;

одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто.

Как обстоит дело с этим Ничто? Случайность ли, что мы невзначай вдруг о нем заговорили? Вправду ли это просто манера речи — и больше ничто?

Но зачем нам хлопотать об этом Ничто? Ведь как раз наука отбрасывает Ничто и оставляет его как не имеющее никакого значения. Или все-таки, когда мы таким путем оставляем Ничто, не оставляем ли мы его тем самым в покое? Хотя об оставлении в каком покое можно говорить, когда мы оставляем Ничто? А что если, впрочем, все эти метания речи движутся [4] уже в пустоте словесной игры. В противовес им науке не придется ли теперь еще раз со всей серьезностью и трезвостью заявить, что для нее дело идет исключительно о сущем. Ничто — чем еще оно может быть для науки, кроме бреда и вздора? Если наука здесь в своем праве, то ясно одно: о Ничто наука знать ничего не хочет. В конце концов это и будет строго научной концепцией Ничто. Мы знаем его, когда не хотим о нем, о Ничто, ничего знать.

Наука не хочет ничего знать о Ничто. С той же очевидностью, однако, остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть⁴, она обращается к помощи Ничто. Ей требуется то, что она отвергает. Что за двойственность приоткрывается здесь?⁵

При осмыслении нашей сегодняшней экзистенции как определяющейся через науку мы попали в самую гущу противоречия. Противоречие само собой разворачивается в вопрос. Вопрос только и дожидается, чтобы его явно высказали: как обстоит дело с Ничто?

Разработка вопроса. Разработка вопроса о Ничто должна поставить нас в положение, исходя из которого или окажется возможным на него ответить, или выявится невозможность ответа. Мы остались с Ничто в руках. Наука с высокомерным равнодушием по отношению к нему оставляет его нам как то, что «не существует».





Попытаемся все же задать вопрос о Ничто. Что такое Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее представляем Ничто как нечто, которое тем или иным образом «есть» — словно некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. Наш [5] вопрос о Ничто — что и как оно, Ничто, есть — искажает предмет вопроса до его противоположности. Вопрос сам себя лишает собственного предмета.

Соответственно и никакой ответ на такой вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет получаться в форме: Ничто «есть» то-то и то-то. И вопрос, и ответ в свете Ничто одинаково нелепы.

Так что вроде бы не требуется даже никакого отпора со стороны науки. Часто цитируемое как основное правило всякого вообще мышления положение об избежании противоречия, общеобязательная «логика» подсекают наш вопрос в корне. Мышлению, которое по своей сути всегда есть мышление о чем-то, поистине пришлось бы, занявшись продумыванием Ничто, действовать вразрез с собственной своей сутью⁶.

Поскольку, таким образом, нам вообще отказано в возможности сделать Ничто предметом мысли, то со всем нашим вопрошанием о Ничто мы уже подошли к концу — при условии, что в данном вопросе «логика» высится как последняя инстанция, что рассудок есть средство, а мышление — способ уловить Ничто в его истоках и принять решение о возможных путях его раскрытия.

Как, неужели можно покуситься на господство «логики»? Разве рассудок — не полноправный господин в нашем вопросе о Ничто? Все-таки ведь только с его помощью мы вообще получаем возможность дать дефиницию Ничто и поставить его как проблему, пусть даже подрывающую себя. В самом деле, Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно — абсолютно не-сущее. Тем самым мы неким образом подводим Ничто под вышестоящее определение негативного и, значит, по-видимому, отрицаемого. От-

рицание же, со своей стороны, согласно господствующему и издавна неприкосновенному учению «логики», есть специфическое действие рассудка. Как же мы собираемся тогда в вопросе о Ничто или хотя бы в вопросе о его подвопросности отправить рассудок на покой? — Так ли уж надежна, однако, отправная посылка этих рассуждений? Разве Нет, негативность и тем самым отрицание представляют то высшее определение, под которое подпадает среди прочего и Ничто как особый род отрицаемого? Неужели Ничто имеется только потому, что имеется Нет, т. е. отрицание? Или как раз наоборот? Отрицание и Нет имеют- [6] ся только потому, что имеется Ничто? Это не только не решено, но даже и не продумано до постановки отчетливого вопроса. Будем утверждать: Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание.

Если этот тезис обоснован, то возможность отрицания как действия рассудка и вместе с нею сам рассудок зависят неким образом от Ничто. Как он тогда может быть по отношению к Ничто решающей инстанцией? Не происходит ли кажущаяся абсурдность вопроса и ответа относительно Ничто в конечном итоге просто от слепого своенравия распоясавшегося рассудка?⁷

Впрочем, если уж мы не даем формальной невозможности вопросу о Ничто сбить себя с толку и наперекор ей все равно ставим этот вопрос, то должны, наверное, удовлетворять тому, что так или иначе остается основным требованием для возможности постановки любого вопроса. Если уж мы во что бы то ни стало должны поставить вопрос о Ничто — о нем самом, — то надо ведь, чтобы оно сначала просто имелось в наличии. Надо, чтобы мы имели шанс с ним столкнуться.

Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? Не обязаны ли мы вообще, чтобы найти что-то, заранее уже знать, что оно существует? В самом деле, человек прежде всего и главным образом способен искать только тогда, когда с самого начала предполагает наличие искомого. В данном случае, однако, искомым





является Ничто. Неужели бывают поиски без этого заранее известного наличия, поиски, которым отвечает одно чистое отыскание?

Как бы тут ни обстояло дело, Ничто нам известно, хотя бы просто потому, что мы ежечасно походя и бездумно говорим о нем. Это обыденное, потускневшее всей серостью самопонятных вещей Ничто, так неприметно мелькающее в нашем многословии, мы могли бы даже на скорую руку уложить в «определение»: Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего. Не даст ли нам эта характеристика Ничто на худой конец хоть намек на то направление, в котором мы только и можем натолкнуться на Ничто?

- [7] Впрочем, ведь даже если мы пока отвлечемся от проблематичности отношения между отрицанием и Ничто, каким мыслимым образом мы — конечные существа — можем сделать совокупность сущего доступной одновременно как в ее всеобщности самой по себе, так и для нас? Мы, пожалуй, в состоянии помыслить сущее целиком в «идее» его совокупности, мысленно подвергнуть этот продукт воображения отрицанию и снова «помыслить» как такое отрицаемое. На этом пути мы, конечно, получим формальное понятие воображаемого Ничто, однако никогда не получим само Ничто. С другой стороны, Ничто ведь — ничто, и между воображаемым и «подлинным» Ничто может и не оказаться никакого различия, тем более что Ничто в себе тоже предлагает полное отсутствие всяких различий. Да и само «подлинное» Ничто — разве оно не опять то же, закамуфлированное, но оттого не менее абсурдное понятие существующего Ничто? Пусть теперь это будет последний раз, когда протесты рассудка мешают нашим поискам, правомерность которых может быть доказана только фундаментальным опытом Ничто.

Как верно то, что мы никогда не схватываем все сущее в его безусловной совокупности, так несомненно и то, что мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или иначе приоткрывшейся совокупности сущего. Охват совокупности сущего, собственно

говоря, по самой своей природе отличается от ощущения себя посреди сущего в целом. Первое в принципе невозможно. Второе постоянно совершается в нашем бытии. Конечно, дело выглядит так, словно в наших повседневных заботах мы привязаны именно только к тому или иному конкретному сущему, словно бы затеряны в том или ином круге сущего. Сколь бы расколотой, однако, ни казалась повседневность, она все-таки, пусть лишь в виде тени, еще содержит в себе сущее как единство «целого». Даже тогда, и именно тогда, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это «в целом», например при настоящей скуке. До нее еще далеко, когда нам просто скучна эта книга или тот спектакль, та профессия или это безделье. Она врывается, когда «берет тоска». Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом⁸.

Другую возможность такого приоткрывания таит радость от близости человеческого присутствия — а не просто личности — любимого человека.

Подобное настроение, когда «всё» становится каким-то особенным, дает нам — в свете этого настроения — ощутить себя посреди сущего в целом. Наше настроение не только приоткрывает нам, всякий раз по-своему, сущее в целом, но такое приоткрывание — в принципиальном отличии от того, что просто случается с нами, — есть в то же время и фундаментальное событие нашего бытия.

То, что мы называем такими «ощущениями», не есть ни мимолетный аккомпанемент нашей мыслительной и волевой деятельности, ни просто побуждение к таковой, ни случайно набегающее переживание из тех, какие приходится как-то преодолевать.

Впрочем, как раз когда настроения ставят нас таким образом перед сущим в целом, они заслоняют от нас искомое нами Ничто. Тем более не станем мы здесь высказывать мнение, будто акт отрицания со-





вокупного сущего, как оно приоткрывается нам в настроениях, поставит нас перед Ничто. Поставить перед ним по-настоящему могло бы тоже только такое настроение, которое по самой сути совершающегося в нем раскрытия обнаруживает Ничто.

Бывает ли в нашем бытии такая настроенность, которая способна приблизить его к самому Ничто?

Это может происходить и действительно происходит — хотя достаточно редко, только на мгновения, — в фундаментальном настроении ужаса. Под «ужасом» мы понимаем здесь не ту слишком частую способность ужасаться, которая по сути дела сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Мы боимся [9] всегда того или другого конкретного сущего, которое нам в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей. Поскольку боязни и страху присуща эта очерченность причины и предмета, боязливый и робкий прочно связаны вещами, среди которых находятся. В стремлении спастись от чего-то — от этого вот — они теряются и в отношении остального, т. е. в целом «теряют голову».

При ужасе для такой сумятицы уже нет места. Чаще всего, как раз наоборот, ужасу присущ какой-то оцепенелый покой. Хоть ужас это всегда ужас перед чем-то, но не перед этой вот конкретной вещью. Ужас перед чем-то есть всегда ужас от чего-то, но не от этой вот определенной угрозы. И неопределенность того, перед чем и от чего берет нас ужас, есть не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить. Она дает о себе знать в нижеисследующей общеизвестной формуле.

В ужасе, говорим мы, «человеку делается жутко». Что «делает себя» жутким и какому «человеку»? Мы не можем сказать, перед чем человеку жутко. Вообще делается жутко. Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии⁹. Тонем, однако, не в смысле простого исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насаждает на нас при ужасе, подавляет нас. Не оста-

ся ничего для опоры. Остается и захлестывает нас — среди ускользания сущего — только это «ничего».

Ужасом приоткрывается Ничто.

В ужасе «земля уходит из-под ног». Точнее: ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Отсюда и мы сами — вот эти существующие люди¹⁰ — с общим провалом сущего тоже ускользаем сами от себя. Жутко делается поэтому в принципе не «тебе» и «мне», а «человеку». Только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все еще тут.

Ужас перебивает в нас способность речи. Поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое Ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение с его «есть». То, что, охваченные жутью, мы часто силимся нарушить^[10] пустую тишину ужаса именно все равно какими словами, только подчеркивает подступание Ничто. Что ужасом приоткрывается Ничто, человек сам подтверждает сразу же, как только ужас отступит. С ясностью понимания, держащейся на свежести воспоминания, мы вынуждены признать: там, перед чем и по поводу чего нас охватил ужас, не было, «собственно», ничего. Так оно и есть: само Ничто — как таковое — явилось нам.

В фундаментальном настроении ужаса мы достигли того события в нашем бытии, благодаря которому открывается Ничто и исходя из которого должен ставиться вопрос о нем.

Как обстоит дело с Ничто?

Ответ на вопрос. Единственно важный для нашей ближайшей цели ответ можно считать уже добытым, если только мы позаботимся о том, чтобы вопрос о Ничто действительно продолжал для нас стоять. Что от нас требуется, так это проследить за превращением человека в свое чистое присутствие, происходящим с нами в настроении ужаса, и схватить открывающееся здесь Ничто таким, каким оно дает о себе знать. Этому сопутствует требование категорически отклонять те характеристики Ничто, которые сложились не в виду его самого.





Ничто дает о себе знать в настроении ужаса — но не как сущее. Равным образом не выступает оно и как предмет анализа. Ужас вовсе не способ постижения Ничто. Тем не менее благодаря ему и в нем Ничто приоткрывается. Хотя опять же не так, будто оно являет себя в чистом виде «рядом» с жутко проседающей совокупностью сущего. Надо сказать наоборот: Ничто выступает при ужасе одновременно с совокупностью сущего. Что значит это «одновременно с»?

При ужасе сущее в целом становится шатким. В каком смысле становится? Ведь не уничтожается [11] же все-таки сущее ужасом так, что оставляет после себя Ничто. Да и как ему уничтожаться, когда ужас сопровождается как раз нашей абсолютной немощью по отношению к сущему в целом. Скорее, Ничто приоткрывается, собственно, вместе с сущим и в сущем как в своей полноте ускользающем.

При ужасе вовсе не происходит уничтожение всего сущего самого по себе; однако нам точно так же нет никакой надобности производить сначала отрицание сущего в целом, чтобы впервые получить Ничто. Не говоря уже о том, что ужасу как таковому чуждо эксплицитное построение отрицательных высказываний, с подобным отрицанием, якобы долженствующим синтезировать Ничто, мы во всяком случае опоздали бы. Мы уже до того встретились с Ничто. Оно, мы сказали, выступает «одновременно» с ускользанием сущего в целом.

В ужасе происходит отшатывание от чего-то, но это отшатывание — не бегство, а оцепенелый покой. Отшатывание исходит от Ничто. Ничто не затягивает в себя, а сообразно своему существу отсылает от себя. Отсылание *от* себя как таковое есть вместе с тем — за счет того, что оно заставляет сущее ускользать, — отсылание к тонущему сущему в целом. Это отталкивание-отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее нас при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя на счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит¹¹.

Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему существу в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое — в противовес Ничто.

В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть сущее, а не Ничто. Это выглядящее во фразе необязательной добавкой «а не Ничто» — вовсе не пояснение задним числом, а первоначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо исходно ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым.

Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него¹². И поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто.

Человеческое присутствие означает: выдвинутость в Ничто.

Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше присутствие в основании своего существа трансцендирующим, т. е., как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношении к сущему, а значит, и к самому себе.

Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто — не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни пообок от сущего наподобие приложения к нему. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а исходно принадлежит





к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто.

Теперь, наконец, дадим слово слишком уже долго сдерживавшемуся сомнению. Если наше присутствие способно вступать в отношение к сущему, т. е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто и если Ничто исходно открывается только в настроении ужаса, не придется ли нам постоянно терять почву под ногами в этом ужасе, чтобы иметь возможность вообще экзистировать? Между тем не мы ли сами признали, что чистый ужас бывает редко? Что главное, мы ведь все так или иначе экзистуем и вступаем в

[13] отношение к сущему, каким мы не являемся и каким являемся сами, — без всякого такого ужаса. Не есть ли он прихотливая выдумка, а приписанное ему Ничто — передержка?

Но что значит, что исходный ужас бывает лишь в редкие мгновенья? Только одно: на поверхности и сплошь да рядом Ничто в своей исходной сути от нас заслонено. Чем же? Тем, что мы в определенном смысле даем себе совершенно потонуть в сущем. Чем больше мы в своих стратагемах повертываемся к сущему, тем меньше даем ему ускользнуть как таковому; тем больше отворачиваемся от Ничто. Зато и тем вернее мы выгоняем себя на обыденную внешнюю поверхность нашего бытия.

Между прочим, это наше постоянное, хотя и двусмысленное отворачивание от Ничто до известных пределов отвечает его собственному смыслу. Оно, Ничто, в своем ничтожении как раз и отсылает нас к сущему. Ничто ничтожит непрестанно без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, каким повседневно руководствуемся.

Что может навязчивее говорить о постоянной и повсеместной, хотя и заслоненной открытости Ничто для нашего присутствия, чем отрицание? Оно, однако, вовсе не добавляет к данности свое Нет от себя как средство отталкивания и противопоставления, наподобие некой изолирующей прокладки. Да и как может отрицание извлечь свое Нет из самого себя, когда оно ведь

только и способно отрицать, когда ему уже пред-дано что-то подлежащее отрицанию? А как иначе увидеть в отрицаемом и подлежащем отрицанию нечто обреченное на «Нет», если не в силу того, что всякая мысль как таковая заранее уже имеет Нет в виду? Нет, со своей стороны, способно открыться только тогда, когда его источник, т. е. ничтожение, в качестве которого пребывает Ничто, и, стало быть, само Ничто выходят из своей потаенности. Не Нет возникает в силу отрицания, а отрицание коренится в Нет, истекающем из ничтожения Ничто. Отрицание есть лишь вид ничтожащего поведения, т. е. такого, которое заранее уже опирается на ничтожение Ничто.

Тем самым вышеназванный тезис у нас в общих [14] чертах доказан: Ничто — источник отрицания, не наоборот. Если таким образом могущество рассудка надламывается в области вопросов о Ничто и о бытии, то решается и судьба господства «логики» внутри философии. Сама идея «логики» расплывается в водовороте более изначального вопрошания.

Как бы часто и разнообразно отрицание — высказанное или нет — ни пронизывало собою всякое мышление, оно ни в коем случае не служит единственным полноправным свидетельством той открытости Ничто, которая сущностно принадлежит нашему бытию. По сути дела отрицание нельзя принимать ни за единственный, ни даже за главный род ничтожащего поведения, в котором наше бытие сотрясается ничтоженьем Ничто. Бездонней, чем простая уместность обдуманного отрицания, — жесткость действия наперекор и режущая острота презрения. Ответственной — мука несостоятельности и беспощадность запрета. Тягостней — горечь лишения.

Эти возможности ничтожащего поведения — силы, среди которых наше бытие несет, хотя и не преодолевает, свою заброшенность, — вовсе не разновидности простого отрицания. Это не мешает им, конечно, выражаться в Нет и в отрицании. Здесь отрицание с особенной ясностью выдает свою пустоту и размах. Сплошная пронизанность нашего бытия ничтожащим поведени-





ем — свидетельство постоянной и, разумеется, затененной распахнутости Ничто, в своей исходности раскрываемого только ужасом. Но именно благодаря этому постоянно скрытому присутствию исходный ужас в нашем бытии большей частью подавлен. Ужас — с нами. Он только спит. Его сквозное дыхание веет в нашем бытии — меньше всего в склонном «ужасаться»; неприметно — в деловитом с его «да-да», «нет-нет»; раньше всего в затаенном; уверенней всего в потрясенном и дерзновенном человеческом бытии. А последнее осуществляется только через то, на что себя растрчивает, чтобы сохранить таким образом свое последнее величие.

[15] Ужас, сопутствующий дерзанию, не требует никакого противопоставления себя ни радости, ни уютному самодовольству мирных занятий. Он состоит — по сторону подобных противопоставлений — в тайном союзе с окрыленностью и смирением творческой тоски.

Исходный ужас может проснуться в нашем бытии в любой момент. Для этого совсем не надо, чтобы его разбудило какое-то экстравагантное событие. Глубине его действия отвечает ничтожность возможных поводов для него. Он постоянно готов ворваться к нам, и все же врывается, вырывая почву из-под наших ног, лишь очень редко.

Выдвинутость нашего бытия в ничто на почве потаенного ужаса делает человека заместителем Ничто. Мы настолько конечны, что именно никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто¹⁵. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано¹⁴.

Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция.

Наше вопрошание о Ничто призвано продемонстрировать нам метафизику саму по себе. Название «метафизика» идет от греческого *μετά τὰ φυσικά*. Этот удивительный титул был позднее истолкован как обозначение такого исследования, которое выходит *μετά* — *trans* — «за» сущее как таковое.

Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом¹⁵.

В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается «метафизическим». Вопросам подобного рода мы дали в самом начале двоякую характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие.

В каком смысле вопрос о Ничто пронизывает и [16] скрепляет собою совокупное целое метафизики?

О Ничто метафизика издавна высказывается в одном известном — конечно, многозначном — тезисе: *ex nihilo nihil fit*, из Ничто ничего не возникает. Хотя при разборе этого тезиса Ничто само по себе никогда, собственно, проблемой не становится, зато в свете того или другого взгляда на Ничто здесь находит себе выражение соответствующее принципиальное и определяющее понимание сущего. Античная метафизика берет Ничто в смысле не-сущего, т. е. неоформленного материала, который не может сам себе придать образ оформленного сущего, являющего соответственно тот или иной «вид» (эйдос). Сущее тут — самообразующийся образ, который в качестве такового предстает в зримой определенности (облике). Источник, правомерность и границы этого понимания бытия так же мало подвергаются выяснению, как и само Ничто. Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения *ex nihilo nihil fit*, одновременно наделяя Ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo fit — ens creatum*. Ничто становится теперь антонимом к подлинно сущему, к *summum ens*, к Богу как *ens increatum*. И опять эта интерпретация Ничто отсылает к основополагающему пониманию сущего. Метафизическое рассмотрение сущего располагается тут, однако, в той же плоскости, что и вопрос о Ничто. Вопросы о бытии и о Ничто как таковых одинаково упускаются. При этом никого не смущает даже то затруднение, что если





Бог творит из ничего, то как раз он должен находиться в определенном отношении к Ничто. Вместе с тем если Бог есть Бог, то знать Ничто он не может — постольку, поскольку «абсолют» исключает из себя всякое «ничтожество».

Эта вчерне набросанная историческая ретроспектива демонстрирует Ничто как антоним собственно сущего, т. е. как его отрицание. Когда же Ничто становится неким образом проблемой, то происходит вовсе не просто лишь уточнение этого контрастного соотношения, но впервые только и возникает собственно метафизическая постановка вопроса о бытии сущего. Ничто уже не остается неопределенной противоположностью сущего, а приоткрывает свою принадлежность к бытию сущего.

«Чистое бытие и чистое ничто суть поэтому одно и то же». Этот тезис Гегеля¹⁶ вполне правомерен. Бытие и Ничто взаимопринадлежат друг другу, однако не потому, что они — с точки зрения гегелевского понимания мышления — совпадают по своей неопределенности и непосредственности, а потому, что само бытие в своем существе конечно и обнаруживается только в трансценденции выдвинутого в Ничто человеческого бытия¹⁷.

Если вопрос о бытии как таковом, со своей стороны, — всеобъемлющий вопрос метафизики, то и вопрос о Ничто оказывается таким, что охватывает всю совокупность метафизики. Вопрос о Ничто пронизывает собой все целое метафизики, однако, еще и потому, что поневоле ставит нас перед проблемой происхождения отрицания, т. е. по сути дела перед решением вопроса о правомерности господства «логики» в метафизике¹⁸.

Старый тезис *ex nihilo nihil fit* приобретает в таком случае еще один смысл, попадающий в самую суть проблемы бытия, и гласит: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. В Ничто человеческого присутствия сущее в целом впервые только и приходит к самому себе сообразно своей наиболее собственной возможности, т. е. конечным образом¹⁹.

А в каком смысле вопрос о Ничто, будучи метафизическим, вбирает в себя наше вопрошающее бы-

тие? Мы характеризуем наш здешний и теперешний опыт бытия как сущностно определяемый наукой. Если наше определяемое ею бытие связано с вопросом о Ничто, то этот вопрос должен делать его проблематичным.

Наше научное бытие приобретает свою простоту и заостренность благодаря тому, что подчеркнутым образом вступает в отношение к самому по себе сущему и только к нему. Ничто науке хотелось бы с жестом превосходства отбросить. Теперь, однако, в вопросе о Ничто обнаруживается, что это наше научное бытие возможно только в том случае, если оно заранее уже выдвинуто в Ничто. Оно понимает себя^[18] таким, какое оно есть, только тогда, когда не уклоняется от Ничто. Пресловутые трезвость и всесилие науки обращаются в насмешку, если она не принимает Ничто всерьез. Только благодаря открытости Ничто наука способна сделать сущее как таковое предметом исследования. Только когда наука экзистенцирует, отталкиваясь от метафизики, она способна снова и снова отстаивать свою сущностную задачу, которая не в собирании и упорядочении знаний, а в размыкании, каждый раз заново достигаемом, всего пространства истины природы и истории.

Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т. е. открытости Ничто — возникает вопрос «почему?». Только благодаря возможности этого «почему?» как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать²⁰. Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя.

Вопрос о Ничто нас самих — спрашивающих — ставит под вопрос. Он — метафизический.

Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Вы-





ход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к «природе человека». Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливых интуиций. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии. Она и есть само человеческое бытие. Из-за того, что истина метафизики обитает в этом бездонном основании, своим ближайшим соседом она имеет постоянно подстерегающий ее риск глубочайшего заблуждения. Поэтому до серьезности метафизики науке со всей ее строгостью еще очень далеко. Философию никогда нельзя мерить на масштаб идеи науки.

[19] Если мы действительно задались развернутым у нас вопросом о Ничто, то метафизика не просто продефилировала перед нами в своих внешних чертах. Вместе с тем мы и не «погрузились» в нее словно впервые. Мы и не можем в нее погрузиться, потому что — поскольку экзистуем — всегда уже находимся в ней. *Φύσει γάρ, ὦ φίλε, ἔνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ ἀνθρώπου διανοία* (Платон, «Федр» 279 a)²¹. Поскольку человек экзистует, тем или иным образом совершается и его философствование. Философия — то, что мы так называем, — есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческого бытия в целом. Для этого скачка решающим является: во-первых, предоставление пространства для сущего в целом; потом — свободное отпусканье себя в Ничто, т. е. избавление от божков, которые у каждого есть и у которых каждый имеет обыкновение прятаться; наконец — допущение размаха этой безопорности, чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики, самим Ничто вынужденному: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?

ПРИМЕЧАНИЯ

«Что такое метафизика?» — лекция, прочитанная 24.7.1929 при вступлении в должность профессора философии (после Э. Гуссерля) на общем собрании естественно-научных и гуманитарных факультетов Фрейбургского университета, многократно переиздавалась. Хайдеггер поместил ее на первом месте в сборнике «Путевые знаки» (*Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M., 1967*).

¹ См. ниже (с. 46–63) «Введение к: “Что такое метафизика?”». — 24.

² Da-sein. В западных переводах и дискуссиях этот ключевой термин главной хайдеггеровской книги «Бытие и время» обычно оставляют как есть. Имеющиеся русские переводы: существование, здесь-бытие, здешнее бытие, се-бытие. У нас: бытие-вот, бытиё, наше (человеческое) бытие, присутствие. Как присутствие мы переводим также хайдеггеровское *Anwesen*. — 26.

³ Маргиналия Хайдеггера (на полях авторского экземпляра 1-го издания лекции, Бонн, 1929): «Это прибавление после тире [слова «...больше ничто». — В.Б.] объявили надуманным и искусственным, не зная того, что Ипполит Тэн, которого можно считать представителем и знамением целой до сих пор еще «господствующей эпохи, сознательно применял эту формулу для обозначения своей принципиальной установки и программы». Мы приводим маргиналии выборочно. — 26.

⁴ Маргиналия: «Позитивную и исключительную отнесенность к сущему» (на 5-м изд. 1949 г.). — 27.

⁵ Маргиналия: «Онтологическая разница. Ничто как “бытие”». — 27.

⁶ Маргиналия: «Логика в обычном смысле, то, что просто за нее принимают». — 28.

⁷ Маргиналия: «Слепое своенравие: это certitudo, принадлежащее ego cogito, субъективность». О certitudo (достоверности), ego cogito (*я мыслю*) и субъективности см. «Европейский нигилизм». — 29.

⁸ Ср. в тех же словах у Тютчева: «Жизнь, движенье разрешились В сумрак зыбкий, в дальний гул... Час тоски невыразимой!.. Все во мне, и я во всем!.. Сумрак тихий, сумрак сонный... Переполни через край!.. Дай вкусить уничтоженья. С миром





дремлющим смешай!» («Тени сизые смешались...», 1836); «Есть час один, проникнутый тоской, Когда... Все тихо и молчит... И сердце в нас подкидышем бывает... Все вокруг него и пусто и темно!» («Бессонница», 1873). — 31.

⁹ Маргиналия: «Сущее больше ничего не говорит нам». — 32.

¹⁰ Маргиналия: *Aber nicht der Mensch als Mensch* «des» *Da-seins*, «но не человек как человек “своего” присутствия». В опыте ничто рушится все в человеке, кроме его чистого существа. Оно не принадлежит человеку, скорее наоборот. — 33.

¹¹ Маргиналия: «Как ничтожение существует, осуществляет, хранит Ничто». — 34.

¹² Маргиналия: «Не заключать отсюда: значит все Ничто, но наоборот: принятие и понимание сущего, бытия и конечности». — 35.

¹³ Ср. «Бытие и время», § 30: мы «находимся» (находим себя) в «настроении» ужаса, замечая его у себя, как и всякое настроение, всегда уже лишь задним числом. — 38.

¹⁴ Из-за соседства человеческого существа с Ничто любая ограниченность в человеке будет иметь границу. — 38.

¹⁵ В этом смысле метафизика остается незаменимой, хотя и не замечаемой базой новоевропейской науки. — 39.

¹⁶ Ср.: *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1970, ч. 1, с. 140*. — 40.

¹⁷ То есть опыт ничто оказывается в нем же самым опытом бытия, ставя тем самым «основной вопрос метафизики», названный в последней фразе лекции. — 40.

¹⁸ Маргиналия: «То есть опять же традиционной логики с ее логосом как началом категорий». — 40.

¹⁹ Характерным образом (читатель сможет увидеть подобное еще неоднократно) неожиданное совпадение этого тезиса с догматом теологии о сотворении мира из ничего не уводит в область богословия, а возвращает к исходному (допсихологическому) опыту «присутствия». — 40.

²⁰ То есть незаметный метафизический опыт остается необходимой основой современной науки. Ср. «Наука и осмысление». — 41.

²¹ «В разуме этого человека, друг мой, природой заложена некая философия» (*зреч.*). — 42.

* Где не указано специально имя переводчика, перевод наш. — В.Б.

ВВЕДЕНИЕ К: «ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?»
EINLEITUNG ZU: «WAS IST METAPHYSIK?»



[195] Введение к: «Что такое метафизика?»

Возвращение к основе метафизики

Декарт пишет Пико, переводившему «Principia philosophiae» на французский: *Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...* (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14)¹.

Мы спросим, оставаясь при этом образе: в какой почве находят свою опору корни дерева философии? Из какой основы получают эти корни и через них все дерево питательные соки и силы? Какой стихией оплетены потаенные в основе и почве, несущие и питающие корни дерева? В чем покоится и движется метафизика? Что есть метафизика, глядя от ее основания? Что вообще такое метафизика в своей основе?

Она мыслит сущее как сущее. Повсюду, где спрашивают, что есть сущее, в поле зрения стоит сущее как таковое. Метафизическое представление обязано этим зрением свету бытия. Свет, т. е. то, что воспринимается этой мыслью как свет, сам уже не входит в поле зрения этой мысли; ибо она представляет сущее постоянно и исключительно в аспекте сущего. В этом аспекте метафизическая мысль спрашивает, конечно, об источнике сущего и о создателе света. Этот последний сам считается соответственно достаточно проясненным, чтобы обеспечивать зоркость всякому зрению, обозревающему сущее.

Каким бы образом ни брались истолковывать сущее, или как дух в смысле спиритуализма, или как материю и силу в смысле материализма, или как

становление и жизнь, или как представление, или как волю, или как субстанцию, или как субъект, или как энергию, или как вечное возвращение того же, всякий раз сущее как сущее является в свете бытия. [196]

Повсюду, когда метафизика представляет сущее, бытие уже высветилось. Бытие в некоей непотаенности (Ἀλήθεια) пришло. Приносит ли бытие, как оно с собой приносит такую непотаенность, открывает ли, как Оно открывает себя в метафизике и в качестве метафизики, остается скрытым. Бытие в своем высвечивающем существе, т. е. в своей истине не продумывается. И все-таки в своих ответах на свой вопрос о сущем как таковом метафизика говорит из незамеченной открытости бытия. Истина бытия может поэтому называться почвой, на которой держится метафизика как корень дерева философии, из которой она питается.

Поскольку метафизика расследует сущее как сущее, она остается при сущем и не обращается к бытию как бытию. Как корень дерева, она посылает все соки и силы в ствол и его ветви. Корень разветвляется в основе и почве, чтобы дерево ради своего роста могло из него подняться и тем самым его оставить. Дерево философии вырастает из корневой почвы метафизики. Основа и почва, конечно, стихия, в которой существует корень дерева, но возрастом дерево никогда не в состоянии так вобрать в себя корневую почву, чтобы она как нечто древесное исчезла в дереве. Скорее наоборот, корни вплоть до мельчайших волокон теряются в почве. Почва есть основа для корня; в ней он забывает себя в пользу дерева. Даже и тогда, когда корень по-своему отдается стихии почвы, он все равно еще принадлежит дереву. Он растрчивает ее стихию и сам себя на это последнее. Он не переходит, пока остается корнем, в почву; по крайней мере не переходит тем способом, как если бы его существом было лишь прорастать навстречу этой стихии и в ней расширяться. Возможно, поэтому и стихия почвы тоже не стихия без того чтобы ее оплетал корень.





Метафизика думает, поскольку она представляет всегда только сущее как сущее, не о самом бытии. Философия [197] не сосредоточена на своем основании. Она постоянно его покидает, и именно через метафизику. Однако она все равно его не избегает. Поскольку мысль пускается в путь постижения основы метафизики, поскольку эта мысль пытается думать об истине самого бытия вместо того чтобы только представлять себе сущее как сущее, мысль известным образом покинула метафизику. Эта мысль, и именно если глядеть еще от метафизики, возвращается к основанию метафизики. Только то, что тут еще кажется основанием, есть, возможно, если воспринято в себе самом, нечто другое и еще не сказанное, соразмерно чему и существо метафизики тоже оказывается чем-то другим, чем метафизика.

Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики. Она, если говорить образно, не вырывает корня философии. Она вскапывает землю у ее основания и разрыхляет ей почву. Метафизика остается Первым философии. Первого мысли она не достигает. Метафизика в мысли об истине бытия преодолена. Претензия метафизики овладеть ведущим отношением к «бытию» и законодательно определить всякое отношение к сущему как таковому рушится. Но это «преодоление метафизики» метафизику не устраняет. Пока человек остается разумным живым существом, *animal rationale*, он метафизическое живое существо, *animal metaphysicum*. Пока человек понимает себя как разумное живое существо, метафизика, по слову Канта, принадлежит к природе человека². Но, пожалуй, эта мысль могла бы, если ей удастся возвратиться в основание метафизики, участвовать в изменении существа человека, с каковым изменением произошло бы превращение метафизики.

Когда, таким образом, при разворачивании вопроса об истине бытия говорится о преодолении метафизи-

зики, то это означает: воспоминание о самом Бытии. Мысль, вспоминая о нем, выходит за прежнее недумание и через него к почве корня философии. [198] Мысль, попытка которой была сделана в «Бытии и времени» (1927), выходит на путь подготовки так понятого преодоления метафизики. Но то, что выводит такую мысль на ее путь, все-таки может быть только самим же осмысливаемым ею. Что само бытие и как само же бытие захватит здесь мысль, не в первую очередь и не единственно зависит от мысли. То, что само бытие касается мысли, и то, как оно ее касается, готовит ее к скачку, в котором она возникает из самого бытия, чтобы таким образом отвечать бытию как таковому.

Почему же тогда, однако, такого рода преодоление метафизики необходимо? Должна ли таким способом та дисциплина философии, которая до сих пор была корнем, быть подрита и заменена более исконной? Идет ли дело об изменении научной системы философии? Нет. Или через возвращение к почве метафизики должно быть открыто какое-то прежде не замеченное основание философии, а в отношении последней вычислено, что на своем непоколебимом фундаменте она еще не стоит и быть абсолютной наукой потому еще не может? Нет.

От пришествия или неявления истины бытия зависит другое: не постройка философии, не только сама философия, но близость и даль Того, от чего философия как представляющее мышление сущего как такового получает свое существо и свою необходимость. Должно решиться, сможет ли само бытие из своей собственной истины сбываться в своем отношении к существу человека или же метафизика в ее отходе от ее основания и впредь не допустит, чтобы отношение бытия к человеку из самого существа этого отношения явило свет, который приведет человека к принадлежности бытию.

Метафизика в своих ответах на вопрос о сущем как таковом прежде этого последнего уже представила себе бытие. Она с необходимостью и





[199] потому постоянно высказывает бытие. Но метафизика не дает слова самому бытию, потому что продумывает бытие не в его истине, истину — не как непотаенность и эту последнюю — не в ее существе. Существо истины является метафизике всегда лишь в уже производном облике истины познания и ее выражения. Однако непотаенность, может быть, что-то более исконное, чем истина в смысле *veritas*. Ἀλήθεια, может быть, слово, которое дает какой-то еще не понятый намек на непродуманное существо *esse*. Если это так, то, по-видимому, представляющая мысль метафизики никогда не сможет достичь существа истины, как бы ревностно ни усердствовала над историографией досократической философии; ибо дело идет не о каком-то ренессансе досократической мысли, подобное предприятие было бы пустым и нелепым, но о внимании к наступлению еще не высказанного существа непотаенности, в качестве которой дало о себе знать бытие. Между тем от метафизики на протяжении ее истории от Анаксимандра до Ницше истина бытия остается скрытой. Почему метафизика не думает о ней? Зависит ли опущение такого осмысления только от характера метафизического мышления? Или в сущностную судьбу метафизики входит ускользание от нее собственной почвы, потому что при раскрытии непотаенности повсюду существенное в ней, именно потаенность, выпадает, причем в пользу непотаенного, являющегося как сущее?

При всем том метафизика постоянно и в разнообразнейших видоизменениях высказывает бытие. Она сама вызывает и упрочивает видимость, будто ею вопрос о бытии задается и решается. Только метафизика не отвечает нигде на вопрос об истине бытия, потому что никогда этот вопрос не задает. Не задает, потому что мыслит бытие лишь представляя себе сущее как сущее. Она подразумевает сущее в целом и говорит о бытии. Она именует бытие и подразумевает сущее как сущее. Высказывание метафизики движется от своего начала до своего за-

вершения странным образом в проходящей через [200] все взаимозамене сущего и бытия. Эту взаимозамену нужно, конечно, понимать как событие, а не как промах. Она никоим образом не может иметь свое основание в простой халатности мышления или в небрежности речи. Вследствие этой всепроникающей взаимозамены представление достигает вершины путаницы, когда заявляют, что метафизика ставит вопрос о бытии.

Почти кажется, что метафизика тем способом, каким она мыслит сущее, обречена на то, чтобы, не зная о том, быть преградой, воспрещающей человеку исконное отношение бытия к человеческому существу.

А что если неявление этого отношения и забвение этого неявления издавна обуславливают всю новоевропейскую эпоху? Что если неявление бытия все исключительнее препоручает человека только сущему, так что человек почти оставлен отношением бытия к его (человека) существу и эта оставленность одновременно скрыта? Что если это так и если это давно уже так? Что если знаки указывают на то, что это забвение расположено впредь еще решительнее устроиться в забвении?

Будет ли тут для думающего еще какой-то повод заносчиво выпячиваться перед этой судьбой бытия? Будет ли, если все обстоит так, еще повод в такой оставленности бытием изображать себе что-то другое, тем более в самодельной приподнятости настроения? Не окажется ли, если так обстоит дело с забвением бытия, в избытке поводов для того, чтобы мысль, думающая о бытии, была охвачена испугом, из-за которого она не может ничего другого, как выносить среди ужаса эту судьбу бытия, чтобы только донести мысль о забвении бытия до завершения? Однако была ли бы мысль на такое способна, пока этот посланный ей таким образом ужас оставался бы всего лишь подавленным настроением? Какое отношение к психологии и психоанализу имеет посланность этого ужаса бытием?





[201] Если же преодолению метафизики отвечает стремление сначала научиться хотя бы вниманию к забытому бытию, чтобы ощутить его забытость и опыт ее вобрать в отношение бытия к человеку и в нем хранить, то вопрос «Что такое метафизика?» окажется все-таки, возможно, самым нужнейшим из всех нужных для мысли среди нужды бытийной забытости.

Так что все заключается в том, чтобы в урочное время мысль стала более мыслящей. До этого доходит, когда мысль, вместо того чтобы взогнать себя на более высокую ступень своего напряжения, обращается к другим началам. Тогда поставленная сущим как таковым и потому представляющая и тем самым просвещающая мысль отменяется мыслью, самим бытием осуществленной и потому бытию послушной.

Размышления о том, как повсеместно еще метафизическое и только метафизическое представление можно действенным и полезным образом направить на непосредственную активность в обыденной и общественной жизни, парят в пустоте. Ибо чем более мыслящей становится мысль, чем с большим соответствием она ведет себя от отношения к бытию, тем чище мысль сама собой стоит уже при единственном ей единственно соразмерном деле: осмыслении того, что придает ей осмысленность и потому заранее уже полно смысла.

Но чья мысль еще думает об осмысленности? Люди заняты изобретательством. Вывести мысль на путь, который введет ее в отношение истины бытия к существу человека, открыть мысли тропу, где она сумела бы собственным образом продумать само бытие в его истине — «на пути» туда мысль, опытом которой было «Бытие и время». На этом пути, а это значит на службе вопроса об истине бытия становится необходимым осмысление существа человека; потому что невысказанный, ибо еще даже не проявленный опыт забвения бытия включает всё на себе несущую догадку, что отношение бытия к

человеческому существу принадлежит, в меру непотаенности бытия, к самому же бытию. Но как эта подсказанная опытом догадка могла бы стать хотя [202] бы просто высказанным вопросом, если прежде все силы не будут вложены в то, чтобы не привязывать определение человеческого существа к субъективности, причем также и к субъективности разумного живого существа, *animal rationale*? Чтобы как отношение бытия к существу человека, так и сущностное отношение человека к открытости («Вот») бытия как такового схватить одновременно и в одном слове, для сущностной области, в которой стоит человек как человек, было избрано имя «присутствие» (*Dasein*). Это было сделано несмотря на то, что метафизика употребляет это имя для обозначения того, что называют также *existentia*, действительность, реальность и объективность; несмотря на то, что оборот речи «человеческое присутствие» по привычке будет понят в метафизическом смысле. Потому и преграждается всякое понимание, когда люди довольствуются констатацией, что в «Бытии и времени» вместо «сознания» применяется слово «присутствие». Как если бы на повестке дня стояло просто употребление различных слов: как если бы дело не шло об одном и единственном, вывести перед мыслью отношение бытия к существу человека и тем самым, исходя в продумывании от нас, — прежде всего какой-то сущностный опыт человека, достаточный для разработки ведущего вопроса. Ни просто слово «присутствие» не выступает на место слова «сознание», ни «вещь», названная «присутствием», не встает на место того, что люди представляют себе под именем «сознание». Скорее наоборот, словом «присутствие» названо такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места, а именно местности истины бытия, чтобы потом соответственно осмыслить его.

О чем думает мысль в слове «присутствие» на всем протяжении трактата «Бытие и время», об этом дает сведения уже тезис (с. 42), гласящий:





«“Сущность” присутствия заключена в его экзистенции»³.

Если, конечно, подумать, что в языке метафизики словом «экзистенция» именуется то же, что подразумевается «присутствием», а именно наличие любого и каждого наличного сущего от Бога до песчинки, то приведенным тезисом, если его просто буквально [203] понять, трудность требующегося осмысления только сдвигается со слова «присутствие» на слово «экзистенция». Имя «экзистенция» в «Б. и В.» употребляется исключительно как обозначение бытия человека. Из правильно понятой «экзистенции» поддается осмыслению «сущность» присутствия, в чьей открытости само бытие дает о себе знать и таится, дарит себя и ускользает, без того чтобы эта истина бытия исчерпывалась в присутствии или тем более составляла с ним одно в смысле метафизического тезиса: всякая объективность есть в качестве таковой субъективность.

Что означает «экзистенция» в «Б. и В.»? Этим словом именуется вид бытия, а именно бытие того сущего, которое стоит открытым для открытости бытия, где это сущее стоит, умея в ней устоять. Это умение устоять продумывается под именем «заботы». Экстатическое существо присутствия понимается из заботы, так же как, наоборот, забота удовлетворительным образом осмысливается только в ее экстатическом существе. Так понятое выступание есть существо эк-статики, как ее надо здесь мыслить. Эк-статическое существо экзистенции оказывается поэтому недостаточно понятым также еще и тогда, когда ее представляют себе только как «стояние вовне» и «вовне» понимают как «уход» от внутреннего, присущего имманентности сознания и духа; ибо так понятая экзистенция все еще представлялась бы из «субъективности» и «субстанции», между тем как «вне» неизменно надо понимать в смысле выступления открытости самого бытия. Статус экстатического покоится, как ни странно это звучит, на понимающем стоянии внут-

ри этого «вне», этого «вот» непотаенности, в качестве которой пребывает само бытие. То, что надо слышать в имени «экзистенция», когда это слово употребляется внутри мысли, осмысливающей истину бытия из нее самой, могло бы прекрасно быть названо словом «выстаивание». Только мы должны будем тогда в качестве полного существа экзистенции мыслить одновременно стояние внутри открытости бытия, вынесение этого стояния внутри нее (забота) и выдерживание в предельном (бытие к смерти).

Сущее, существующее способом экзистенции, [204] это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предложение «Только человек экзистирует» никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, а все прочее сущее недействительно и только кажимость или человеческое представление. Предложение «Человек экзистирует» означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия, отличительно благодаря бытию, отличено в бытии. Экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном. Всякое сознание заранее предполагает экстатически понятую экзистенцию в качестве *essentia* человека, причем *essentia* означает то, в качестве чего человек существует, пока он человек. Сознание, наоборот, и не создает впервые открытость сущего, и не предоставляет впервые человеку открытость для сущего. Куда и откуда и в каком свободном измерении должна была бы двигаться всякая интенциональность сознания, если бы человек не имел уже в том выстаивании своего существа? На что еще другое, если всерьез о том задуматься, должна указывать приставка «со-» в име-





нах «со-знание» и «само-со-знание», кроме как на экзистенциальное существо того, что существует, поскольку экзистирует? Быть самостью — конечно, характеристика существа того сущего, которое экзистирует, однако экзистенция и не заключается в самости, и не определяется из нее. Но поскольку метафизическая мысль выводит человеческую самость из субстанции или, что в основе то же, из субъекта, постольку первый путь, ведущий от метафизики к экзистенциально-экзистенциальному существованию человека, должен проходить через метафизическое определение человеческой самости («Б. и В.», § 63 и 64).

Поскольку же вопрос об экзистенции в любом случае стоит на службе у единственного вопроса [205] мысли, а именно впервые только еще подлежащего развертыванию вопроса об истине бытия как потаенном основании всякой метафизики, то заглавие трактата, содержащего попытку возвращения к основанию метафизики, звучит не «Экзистенция и время» и также не «Сознание и время», но «Бытие и время». Это название, с другой стороны, нельзя понимать по аналогии с имеющими хождение: Бытие и становление, Бытие и видимость, Бытие и мысль, Бытие и долженствование. Ибо везде здесь бытие понимается еще ограничено, словно как если бы «становление», «видимость», «мысль», «долженствование» не принадлежали к бытию, тогда как они все-таки явно не ничто и потому к бытию принадлежат. «Бытие» в «Бытии и времени» не есть нечто другое, чем время, поскольку «время» названо собственным именем для истины бытия, каковая истина есть сущностное бытия и таким образом само бытие. Отчего же, однако, «время» и «бытие»?

Воспоминание о начале истории, в которой бытие открылось мысли греков, может показать, что греки очень рано осмыслили бытие сущего как присутствие присутствующего. Когда мы переводим εἶναι через «быть», то этот перевод лингвистически верен. Мы тут, однако, лишь заменяем одно словесное звучание

другим. Проверая себя, мы быстро обнаруживаем, что ни εἶναι не мыслим по-гречески, ни соответственно ясного и однозначного определения этого «быть» не имеем. Что же тогда мы говорим, когда говорим вместо εἶναι «быть» и вместо «быть» — εἶναι и esse? Мы не говорим ничего. Греческое и латинское и немецкое слова остаются в равной мере глухими. Мы выдаем себя при привычном их употреблении просто носителями величайшего безмыслия, какое когда-либо возникало внутри мысли, оставаясь до сего часа господствующим. То εἶναι, однако, означает: присутствовать. Суть этого присутствия глубоко таится в первоначальном имени бытия. Для нас же εἶναι и οὐσία как пар- и ἀπουσία говорит прежде всего это: в присутствии непродуманно и потаенно правит настоящее и длительность, правит время. Бытие как таковое соответственно открывает свою потаенность во времени. Таким образом, время указывает на непотаенность, т. е. истину бытия. Но время, как его сейчас надо мыслить, воспринимается не по изменчивому протеканию сущего. Время явно еще совершенно другого существа, которое метафизическим понятием времени не только не осмыслено, но никогда не может быть помыслено. Так время оказывается собственным именем, только еще подлежащим продумыванию, для истины бытия, прежде всего требующей понимания.

Как в первых метафизических именах бытия заговаривает затаенное существо времени, так в его последнем имени: в «вечном возвращении того же»⁴. История бытия в эпоху метафизики властно пронизана непродуманным существом времени. Этому времени не параллельно, но также и не просто встроено в него пространство.

Попытка от представления сущего как такового перейти к мысли об истине бытия должна, от того представления исходя, известным образом истину бытия тоже пока еще представлять, так что это ее представление неизбежно оказывается другого рода, чем то, что подлежит осмыслению, и в конце





концов в качестве представления ему несоразмерным. Это из метафизики происходящее, выдающееся в связь истины бытия с человеческим существом отношение схватывается как понимание. Но понимание здесь вместе с тем мыслится из непотаенности бытия. Это экстатический, т. е. стоящий внутри простора открытости, в брошенности набрасываемый набросок. Область, открывающаяся в набрасывании наброска, с тем чтобы в ней нечто (здесь: бытие) явило себя как нечто (здесь: бытие как оно само в его непотаенности), называется смыслом (ср. «Б. и В.», с. 151). «Смысл бытия» и «истина бытия» говорят то же самое.

Если время каким-то еще потаенным образом принадлежит к истине бытия, то всякое понимание бытия, бросающее себя в открытость истины бытия, должно заглядывать во время как возможный горизонт понимания бытия (ср. «Б. и В.», § 31–34 и 68).

Предисловие к «Бытию и времени» на первой странице трактата заканчивается предложениями: «Кон-
[207] кретная разработка вопроса о смысле “*бытия*” есть назначение нижеследующего трактата. Интерпретация *времени* как возможного горизонта всякого понимания бытия вообще есть его предварительная цель».

Более явного свидетельства мощи бытийного забвения, в которое погружена вся философия, но которое стало и осталось одновременно вызовом, историей обусловленным, мысли в «Б. и В.», философия едва ли могла преподнести, чем посредством той сомнамбулической уверенности, с которой она прошла мимо настоящего и единственного вопроса этой книги. Потому дело и идет не о недопониманиях в отношении отдельно взятой книги, но о нашей покинутости бытием.

Метафизика говорит, что есть сущее как сущее. Она содержит некий λόγος (высказывание) относительно рассматриваемого ею ὄν (сущего). Более позднее обозначение «онтология» характеризует ее существо, при условии, конечно, что мы понимаем это обозначение в соответствии с его собственным

содержанием, а не в его школьно-учебном сужении. Метафизика движется в сфере сущего как такового, ὄν ἢ ὅν. Ее представление относится к сущему как сущему. Таким способом метафизика повсюду представляет сущее как таковое в целом, сущность (οὐσία) сущего (ὄν). При всем том метафизика представляет сущность сущего двояким образом: с одной стороны, совокупность сущего как такового в смысле его наиболее общих черт (ὄν καθόλου, κοινόν); с другой — совокупность сущего как такового в смысле высшего и потому божественного сущего (ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον)⁵. Непотаенность сущего как такового выстроилась в это двойное, собственно, в метафизике Аристотеля (ср. *Мет.* V, VII, XI).

Метафизика есть в себе, и именно поскольку она выводит к представленности сущее как сущее, двояко-единым образом истина сущего в его всеобщем и в его высшем. Она по своему существу одновременно онтология в более тесном смысле и теология. Это онто-теологическое существо собственно философии (*первой философии*, πρώτη φιλοσοφία) должно, конечно, быть основано на том способе, каким для ^[208] нее выходит к открытости сущее, ὄν, а именно как ὅν. Теологический характер онтологии заключается поэтому не в том, что греческая метафизика позднее была воспринята церковным богословием христианства и им преобразована. Он заключается скорее в том способе, каким от раннего начала сущее как сущее вышло из потаенности. Эта непотаенность сущего впервые только и дала возможность того, чтобы христианское богословие овладело греческой философией, для своей ли пользы, для своего ли вреда, это пусть решают богословы из своего опыта христианства, продумав то, что стоит написанным в Первом послании апостола Павла к Коринфянам: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; разве Бог не заставил стать глупостью мудрость мира? (1 Кор. 1, 20). А σοφία τοῦ κόσμου есть то, что, согласно 1, 22, Ἕλληνες ζητοῦσιν, что ищут греки. Аристотель называет эту πρώτη φιλοσοφία





(собственно философию) даже отчетливым образом ζητουμένη — искомой. Решится ли еще когда-нибудь христианское богословие всерьез отнестись к слову апостола и сообразно ему — к философии как глупости?

Метафизика в качестве истины сущего как такового двулика. Однако основание этой двуликости и тем более ее происхождение остаются от метафизики на замке, причем не случайно или вследствие какого-то упущения. Метафизика мирится со своей двуликостью, будучи тем, что она есть: представлением сущего как сущего. Метафизике не остается никакого выбора. В качестве метафизики она исключена своим собственным существом из опыта бытия; ибо она представляет себе сущее (ὄν) неизменно лишь внутри того, что уже показало себя как сущее (ἦ ὄν) из него же самого. Метафизика, однако, никогда не обращает внимания на то, что в этом самом ὄν, поскольку оно стало непотаенным, заранее уже и таится.

Так что, возможно, в свое время станет нужно снова задуматься о том, что собственно сказано этим ὄν, словом «сущее». Вот почему вопрос об ὄν опять [209] возвращен для мысли (ср. «Б. и В.», Предисловие). Однако это возвращение не просто повторяет словесную форму платоновско-аристотелевского вопроса, а спрашивает о том исходном, что таится в ὄν.

На этом таящемся в ὄν так или иначе основана метафизика, хотя в остальном она посвящает свое представление сущему как сущему, ὄν ἦ ὄν. Спрашивание об этом исходно таящемся ищет поэтому, если смотреть от метафизики, фундамента для онтологии. Потому подход, принятый в «Бытии и времени» (с. 13), называется «фундаментальной онтологией». Но такое обозначение сразу оказывается, как всякое обозначение в данном случае, сомнительным. Осмысленное из метафизики, оно, правда, высказывает что-то верное; как раз поэтому, однако, оно вводит в заблуждение; ибо дело идет о том, чтобы добиться перехода от метафизики к мысли об истине бытия. Пока эта мысль

сама еще характеризует себя в качестве фундаментальной онтологии, она сама ставит себя этим обозначением на собственном пути и затемняет его. А именно рубрика «фундаментальная онтология» наталкивает на мнение, что мысль, пытающаяся мыслить истину бытия, а не истину сущего, как всякая онтология, в качестве фундаментальной онтологии сама остается еще видом онтологии. Между тем мысль об истине бытия в качестве возвращения к основанию метафизики первым своим шагом уже оставила сферу всякой онтологии. Наоборот, всякая философия, движущаяся в опосредованном или непосредственном представлении «трансценденции», необходимо остается онтологией в сущностном смысле, занимается ли она конструированием основоположений онтологии или отвергает онтологию, как уверяет себя, в качестве окаменения переживания в понятии.

И если мысль, пытающаяся мыслить истину бытия, причем отталкиваясь от традиции, давно привычной к представлению сущего как такового, сама же, естественно, вязнет в этом представлении, то, наверное, и для какого-то первого осмысления, и для облегчения перехода от представляющей к вспоминающей мысли нет ничего нужнее, чем вопрос: что такое метафизика?

Развертывание этого вопроса в нижеследующей [210] лекции заканчивается тоже вопросом. Он называется основным вопросом метафизики и гласит: почему вообще сущее, а не, наоборот, Ничто? Тем временем люди успели вкривь и вкось много наговорить об ужасе и о ничто, о которых в лекции заходит речь. Людям, однако, ни разу еще не пришло в голову задуматься, почему лекция, пытающаяся думать исходя из истины бытия о ничто, а отсюда — о существовании метафизики, обращается к названному вопросу как к основному вопросу метафизики. Не прямо ли это внушает внимательному слушателю одно подозрение, которое должно быть весомее, чем все возмущение против ужаса и Ничто? Мы видим себя по-





ставленными заключительным вопросом перед тем подозрением, что мысль, пытающаяся думать о бытии на пути через ничто, в конце снова возвращается к вопросу о сущем. Поскольку этот вопрос пока еще традиционным метафизическим образом спрашивает каузально по путеводной нити «Почему?», то происходит полное отречение от мышления о бытии в пользу представляющего познания сущего из сущего. В довершение всего заключительный вопрос явно оказывается тем вопросом, который в своих «Principes de la nature et de la grâce» поставил метафизик Лейбниц: *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* (орр. ed. Gerh. tom. VI, 602, n. 7)⁶.

Стало быть, что само по себе из-за трудности перехода от метафизики к другому мышлению было бы возможно, лекция откатывается назад от своей же собственной задачи? Она оканчивается постановкой вместе с Лейбницем метафизического вопроса о верховной причине всех существующих вещей? Почему же тогда, что было бы вполне уместно, имя Лейбница не названо?

Или вопрос задается в каком-то совершенно другом смысле? Если он не спрашивает о сущем, осведомляясь о его первой в ряду сущего причине, то вопрос должен затрагивать то, что сущим не является. Такое в вопросе названо и написано с большой буквы: Ничто, продумываемое в лекции как ее единственная [211] тема. Напрашивается требование еще раз продумать окончание лекции из ее собственного, ее постоянно ведущего поля зрения. То, что названо основным вопросом метафизики, пришлось бы тогда поставить в фундаментально-онтологическом смысле как вопрос, вытекающий из основания метафизики, и как вопрос об этом основании.

Как же тогда, если мы признаем, что лекция в ее заключении не отходит от своего замысла, должны мы понимать ее вопрос?

Он гласит: почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто? Здесь можно ведь, если только мы мыслим уже не внутри метафизики привычным ме-

тафизическим образом, но из существа и истины метафизики — об истине бытия, спросить и так: откуда приходит это, что повсюду сущее имеет преимущество и затребует для себя всякое «есть», тогда как то, что сущим не является, так понятие Ничто в качестве самого бытия, остается забытым? Откуда идет это, что с бытием, собственно, ничего⁷, а Ничто, собственно, не существует? Не отсюда ли как раз проникает во всякую метафизику непоколебленная видимость того, что «бытие» само собой понятно и вследствие этого с Ничто дело обстоит легче, чем с сущим? Так оно действительно и получается с бытием и ничто. Будь все иначе, Лейбниц не мог бы в названном месте сказать поясняюще: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*⁸.

Что все-таки загадочнее: то, что сущее есть, или то, что бытие есть? Или и через осмысление этого мы тоже еще не достигаем близости к загадке, какую стало событие бытия сущего?

Как бы ни звучал здесь возможный ответ, время между тем могло стать зреее для того, чтобы однажды все-таки продумать многократно оспоренную лекцию «Что такое метафизика?» от ее окончания, от *ее* окончания, не от какого-то воображаемого.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Введение» было предпослано 5-му изданию лекции (1949) и имело подзаголовок «Возвращение к основанию метафизики». В составе сборника «Путевые знаки» (*Wegmarken*, 1967), начинавшегося с «Что такое метафизика?», оно было помещено в середине книги и после «Послесловия».

¹ «Таким образом, вся философия подобна дереву, где корни — метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие из ствола, — все другие науки» (*фр.*). — 46.

² *Кант И.* Критика чистого разума. В 21: метафизика не существует в качестве готовой постройки, но действует во всех людях как «природное расположение» (*Naturanlage*). — 48.





³ Ср. «Письмо о гуманизме». — 54.

⁴ Ср. «Европейский нигилизм». — 57.

⁵ «Сущее вообще, общее»; «сущее вообще, верховное, божественное» (*греч.*). — 59.

⁶ *Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме (ср.: *Лейбниц Г.В.* Соч. М.: Мысль, 1982, т. 1, с. 408): «Нам следует подняться на высоту *метафизики*, пользуясь *великим принципом*, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*... Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ведь ничто более просто и более легко, чем нечто?». — 62.

⁷ То есть «с бытием ничего особенного». — 63.

⁸ См. прим. 6. — 63.

ПОСЛЕСЛОВИЕ К:
«ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?»

NACHWORT ZU:
«WAS IST METAPHYSIK?»



[99] **П**ослесловие к:
«Что такое метафизика?»

Вопрос «*Что такое метафизика?*» остается вопросом. Нижеследующее послесловие для тех, кто настойчив в этом вопросе, будет более изначальным предисловием. Вопрос «*Что такое метафизика?*» спрашивает за пределы метафизики. Он возникает из мысли, которая уже вошла в преодоление метафизики. К существу подобных превосхождений принадлежит, что они в известных границах вынуждены еще говорить на языке того, что помогают преодолеть. Особые обстоятельства¹, при каких разбирается вопрос о существовании метафизики, не должны склонять к мнению, будто это вопрошание привязано к необходимости исходить из наук. Новоевропейское исследование с его небывалыми способами представления и видами поставления сущего попало в колею той истины, сообразно которой все сущее отмечено волей к воле, чьей прайформой начала свое явление «воля к власти»². «Воля», понятая как основная черта существования сущего, есть приравнивание сущего к действительному таким образом, что действительность действительного уполномочивается на безусловную изготавимость сплошного опредмечивания. Новоевропейская наука и не служит никакой предложенной ей цели, и не ищет какой-то «истины самой по себе». В качестве способа исчисляющего опредмечивания сущего она есть поставленное самой волей к воле условие, через которое она обеспечивает господство своего существа. Поскольку же всякое опредмечивание сущего сводится к накоплению и обеспечению сущего, в опоре на последнее обеспечивая себе возможность наступательного движения, то

опредмечивание прочно держится сущего и принимает его уже и за бытие. Всякое отношение к сущему свидетельствует таким образом о некоем знании бытия, но одновременно и о неспособности самим со- [100] бою стоять в законе истины этого знания. Эта истина есть истина о сущем. Метафизика есть история этой истины. Она говорит, что есть сущее, переводя существование сущего в понятие. В существовании сущего метафизика мыслит бытие, не умея, однако, способами своего мышления задуматься об истине бытия. Метафизика неизменно движется в области истины бытия, которая остается ей неведомым необоснованным основанием. Если допустить, однако, что не только сущее коренится в бытии, но также, и с еще большей изначальностью, само бытие покоится в своей истине и эта истина бытия пребывает как бытие истины, то неотвратим вопрос, что есть метафизика в своем основании. Это вопрошание должно мыслить метафизически и одновременно — из основания метафизики, т. е. уже не метафизически. Такое вопрошание оказывается в существенном смысле двузначным.

Всякая попытка следовать за ходом мысли лекции натолкнется поэтому на препятствия. Это хорошо. Вопрошание станет тем самым подлиннее. Всякий вопрос по делу — уже мостик к ответу. Ответ по существу — всегда просто последний шаг спрашивания. А он остается неисполнимым без длинного ряда первых и последующих шагов. Ответ по существу черпает свою подъемную силу из настойчивости спрашивания. Ответ по существу есть лишь начало ответственности. В ней просыпается более изначальное спрашивание. Поэтому подлинный вопрос найденным ответом и не снимается.

Препятствия, мешающие думать вместе с лекцией, двоякого рода. Одни происходят от загадок, таящихся в области, которая здесь продумывается. Другие возникают от неспособности, часто также и от нежелания думать. В области думающего вопрошания могут иногда помочь уже и мимолетные соображения, тем более — старательно взвешенные. И грубые заблуждения в чем-то плодотворны, даже если они





[101] выкрикиваются в ослепленной полемике. Последующее продумывание должно только вновь вобрать все в отрешенность терпеливого осмысления.

Главные сомнения и ложные мнения вокруг этой лекции можно свести к трем тезисам. Люди говорят:

1. Лекция делает «Ничто» единственным предметом метафизики. Поскольку же ничто есть нечто совершенно ничтожное, то данное мышление ведет к мнению, что все — ничто, так что не имеет смысла ни жить, ни умирать. Такая «философия Ничто» есть законченный «нигилизм».

2. Лекция поднимает отдельное да к тому же еще подавленное настроение, ужас, до единственного основного настроения. Поскольку же ужас есть душевное состояние «пугливого» и труса, то данное мышление отрицает приподнятую установку смелости. Такая «философия ужаса» подрывает волю к действию.

3. Лекция решительно выступает против «логики». Поскольку же рассудком хранимы мерилы всякого исчисления и упорядочения, то данная мысль передоверяет суждение об истине случайному настроению. Такая «философия голого чувства» ставит под угрозу «точное» мышление и надежность человеческого действия.

Правильное отношение к этим тезисам возникает из нового продумывания лекции. Тогда можно проверить, исчерпывается ли ничто, в котором коренится настроение ужаса, пустым отрицанием всего сущего или, может быть, то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием. Где бы и сколь бы широко любое исследование ни обследовало сущее, оно нигде не обнаруживает бытия. Оно сталкивается всегда только с сущим, потому что заранее уже твердо держится, в видах его объяснения, за сущее. Бытие, однако, вовсе не какая-то присущая сущему черта. Не так-то сразу бытие дает сущему предметно представить и установить себя. Безусловно Другое всему сущему есть не-сущее. Но это

[102] Ничто пребывает как бытие. Мы слишком поспешно отказываемся думать, когда в дешевом объяснительстве выдаем Ничто за голую ничтожность и равняем



его с безбытийным. Вместо такой скороспелости пустого остроумия и отказа от загадочной многозначности Ничто мы должны вооружить себя для единственной готовности — ощутить в Ничто вместительный простор того, чем всему существу дарится гарантия бытия. Это — само бытие. Без бытия, чья бездонная, но еще не развернувшаяся сущность повертывается к нам в настроении подлинного ужаса как Ничто, все сущее оставалось бы в безбытийности. Только ведь и эта последняя как оставленность бытием опять же не ничтожное ничто, — если, конечно, к истине бытия принадлежит, что бытие никогда не бытийствует без сущего и сущее никогда не существует без бытия.

Опыт бытия как Другого всему существу дарится ужасом, если только из «ужаса» перед ужасом, т. е. в голой пугливости страха, мы не отшатнемся от беззвучного голоса, настраивающего нас на отшатывание перед бездной. Конечно, если при первом упоминании этого сущностного ужаса мы произвольно отступим от хода мысли лекции, отмыслив от ужаса как настроения, согласного тому голосу, его отношение к Ничто, то нам останется ужас как отдельное «чувство», которое в знакомом ассортименте рассусоливаемых психологией душевных состояний можно сколько угодно подразделять и расчленять. По путевой нити дешевого различения между «верхом» и «низом» можно потом перечислить все «настроения» по классификации возвышающих и пригнетающих. Для рьяной охоты за «типами» и «противоположностями» всевозможных «чувств», за разновидностями и подвидами этих «типов» добычи всегда хватит. Но это антропологическое обследование человека всегда останется вне возможности войти в ход мысли лекции; ибо она исходит из внимания к голосу бытия и вдумывается в то согласное его голосу настроение, которое захватывает человека в его существе так, [103] чтобы он научился в Ничто опыту бытия.

Готовность к ужасу говорит Да настойчивости в исполнении высшего вызова, единственно только и захватывающего человеческое существо. Только че-



ловек среди всего сущего видит, позванный голосом бытия, чудо всех чудес: что сущее *есть*. Призванный в своем существе к истине бытия постоянно настроен поэтому бытийным образом. Ясная решимость на сущностный ужас — залог таинственной возможности опыта бытия. Потому что рядом с этим сущностным ужасом как отшатыванием от бездны обитает священная робость. Она освещает и ограждает ту местность, внутри которой человеческое существо осваивается в Пребывающем.

«Ужас» перед ужасом, наоборот, способен заблудиться настолько, что не распознает простых соотношений в существе ужаса. Чем была бы вся смелость, если бы не находила себе постоянной опоры в опыте сущностного ужаса? Мы лишаем достоинства существо смелости в той мере, в какой принижаем сущностный ужас и проясняющееся в нем отношение бытия к человеку. Смелость, однако, способна выстоять перед Ничто. Смелость узнает в бездне страха почти нехоженный простор бытия, чей свет впервые дает всякому сущему вернуться в то, что оно есть и чем может быть. Эта лекция и не развивает никакой «философии ужаса», и не хочет исподволь вырядиться в какую-то «героическую философию». Она только продумывает то, что с самого начала открылось западной мысли как требующее осмысления и все равно осталось забытым: бытие. А бытие — вовсе не порождение мысли. Скорей наоборот, сущностная мысль есть событие бытия.

Потому теперь становится нужен и тот едва высказанный вопрос, будет ли эта мысль уже и стоять в законе своей истины, если просто последует за мышлением, которое «логика» вправляет в свои [104] формы и правила. Почему лекция берет этот титул в кавычки? Чтобы обозначить, что «логика» есть лишь *некое* истолкование существа мышления, а именно то, которое уже согласно своему названию покоится на достигнутом в греческой мысли опыте бытия. Подозрение к «логике», чьим закономерным вырождением может считаться логистика³, возникает от знания о той мысли, которая находит свой источник в опыте

истины бытия, а не в рассмотрении предметности сущего. Точное мышление никогда не есть самое строгое мышление — если знать, что строгость почерпает свою суть от того рода настороженности, с какой мысль стоит на страже своего отношения к сущности сущего. Точное мышление только связывает себя обязанностью считаться с сущим и служит исключительно этому последнему.

Всякий расчет сводит исчислимое к расчисленному, чтобы употребить его в последующих счетах. Расчет не позволяет появиться ничему, кроме исчислимого. Каждая вещь есть лишь то, чем она считается. Все сочтенное обеспечивает собою продолжение счета. Последний употребляет в своем поступательном движении числа и сам есть продолжающееся самоистребление. Возникновение расчетов с сущим расценивается как прояснение его бытия. Расчет заранее требует, чтобы сущее было исчислимым, и потребляет сочтенное для вычисления. Это потребляющее употребление сущего выдает истребляющую природу расчета. Только бесконечная возрастаемость числа, причем без различия в направлении и большого, и малого, скрывает истребляющую сущность счета за его продуктами и придает расчетливому мышлению видимость продуктивности, хотя уже предпрещающим образом, а не только в своих конечных результатах оно заставляет считаться с сущим единственно в образе поставимого и потребляемого. Рассчитывающее мышление само принуждает себя к необходимости овладевать всем исходя из законсообразности собственного подхода. Оно не способно ощутить, что все исчислимое счетом еще до вычисления той или иной суммы и производного уже есть некое целое, чье единство явно принадлежит к неисчисляемому [105] и чья неприручаемая странность ускользает от хватки расчета. Но то, что повсюду и постоянно заранее уже замкнулось в себе от нахрапистого расчета и все же в своей загадочной неведомости оказывается ближе человеку, чем любое сущее, среди которого он со своими проектами устраивается, может иногда настроить человеческое существо на такое мышление, чью истину





не способна схватить никакая «логика». Мышление, чьи мысли не только не настроены на счет, но вообще определяются Другим, чем сущее, пусть будет названо бытийным мышлением. Вместо того чтобы считаться с сущим в расчете на него, оно растрчивает себя в бытии на истину бытия⁴. Это мышление отвечает вызову бытия, когда человек передоверяет свое историческое существо той единственной необходимости, которая не понуждает вынуждением, но создает нужду, восполняемую свободой жертвы. Нужда в том, чтобы сохранялась истина бытия, что бы ни выпало на долю человеку и всему сущему. Жертва есть изъятое из всякого принуждения, ибо поднимающееся из бездны свободы растрчивание человеческого существа на хранение истины бытия для сущего. В жертве осуществляет себя потаенная признательность, единственно достойное отблагодарение за расположение, в качестве которого бытие препоручило себя существу человека в мысли, чтобы человек взял на себя в своем отношении к бытию обережение бытия. Изначальное мышление — отголосок расположения бытия, где светит⁵ и сбывается единственное: что сущее — есть. Этот отголосок — человеческий ответ на слово беззвучного голоса бытия. Ответ мысли — исток человеческого слова, слова, которое только и дает возникнуть языку как разглашению слова в слове. Если бы в сущностной основе исторического человека не совершалось временами сокровенное узнавание, он никогда не был бы способен на благодарную признательность, коль скоро во всяком признании и в любой признательности должно ведь быть какое-то осмысление, изначально узнающее истину бытия. Но как еще иначе какая бы то ни было человеческая общность найдет себя в изначальной признательности⁶, если не так, что расположение бытия через открытое отношение к нему самому придаст человеку то благородство нищеты, в котором свобода жертвы таит сокровище своего существа? Жертва есть расставание с сущим для того, чтобы сохранить расположение бытия. Жертву, конечно, можно подготовить и обслужить делами и достижениями в круге сущего, но ее никогда невоз-

[106]

можно таким путем совершить. Ее совершение коренится в неотступности, с какой каждый исторический человек, поступая, — и бытийное мышление есть поступок — хранит достигнутое присутствие для сохранения достоинства бытия. Эта неотступность есть спокойная решимость, не дающая оспорить свою затаенную готовность к расставанию, какого требует существо всякой жертвы. Жертва таится под кровом события, каким выступает бытие, когда захватывает человека, требуя его для своей истины. Поэтому жертва не терпит никакого расчета, всякий раз пересчитывающего ее на какую-то пользу или бесполезность, все равно, низкие или высокие поставлены цели. Такой пересчет искажает существо жертвы. Одержимость целями спутывает ясность готовой к ужасу робости жертвенного дерзания, отважившейся на соседство с Нерушимым.

Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрачетного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве. Такая помощь не добывается никаких успехов, потому что не нуждается в воздействии. Бытийное мышление помогает простой неотступностью присутствия, насколько от нее — без того чтобы она могла здесь распоряжаться или хотя бы знать об этом — загорается ей подобное.

Мысль, послушная голосу бытия, ищет ему слово, в котором скажется истина бытия. Только когда речь исторического человека возникает из этого слова, она ве- [107] сома. А когда она весома, ей обещано обеспечение беззвучного голоса потаенных источников. Мышление бытия стоит на страже этого слова и в такой осторожной строгости исполняет свое предназначение. Это — забота об употреблении языка. От долго хранимой безъязыкости и от тщательного прояснения высветляющейся в ней области приходит сказывание мыслящего. Того же происхождения — поэтическое именование. Поскольку, однако, «то же» тождественно только как различное, а поэзия и мысль наиболее чистым образом





тождественны в заботливости слова, они одновременно всего дальше разделены в своем существе. Мыслящий дает слово бытию. Поэт именует святое⁷. Каким образом, осмысливаемые из существа бытия, поэзия, благодарная признательность и мыслящее узнавание взаимно обращены друг к другу и одновременно отдельные, должно, конечно, остаться здесь открытым. По-видимому, признательность и поэзия по-разному возникают из начальной мысли, которой они требуют, не умея все же сами по себе быть мыслью.

Людям известно, конечно, многое об отношении философии к поэзии. Мы, однако, ничего не знаем о диалоге поэта и мыслителя, которые «на ближних вершинах живут, разделенные бездной».

Одно из сущностных средоточий безъязыкости — ужас в смысле отшатывания, на который настраивает человека бездна ничто. Ничто как Другое сущему есть завеса бытия. В бытии изначально уже исполнилась всякая судьба сущего.

Последнее творение последнего поэта в начальную эпоху греков, «Эдип в Колоне» Софокла, замыкается словом, неуловимо возвращающимся к сокровенной судьбе этого народа и запечатляющим его вступление в неузнанную истину бытия:

ἀλλ' ἀποπαύετε μὴδ' ἐπὶ πλείω
θλήνον ἐγείρετε.
πάντως γὰρ ἔχει τάδε κύρος.

- [108] Но перестаньте же, и впредь больше никогда
Не поднимайте жалобного плача;
Ибо всюду Сбывшееся держит при себе хранимым
решение о полноте.

ПРИМЕЧАНИЯ

«Послесловие» было добавлено к 4-му изданию лекции в 1943 г. Авторская справка в сб. «Путевые знаки», куда в 1967 г. было включено «Послесловие», указывает, что для 5-го издания лекции (1949) текст был в нескольких местах переработан.



¹ *Особые обстоятельства* — преобладание ученых-естественников на общем собрании Фрейбургского университета, слушавшем лекцию «Что такое метафизика?». В 1955 г. Хайдеггер пишет об этом подробнее: «Вопрос: “Что такое метафизика?” разбирался в лекции при вступлении на кафедру философии перед собранием всех факультетов. Лекция ставит себя поэтому в круг всех наук и обращается к ним. Но как? Не с заносчивым намерением улучшить или тем более принизить их работу. Научные представления затрагивают всегда сущее, а именно в отдельных областях сущего. Надо было исходить из этого представления сущего и, следуя за ним, сделать уступку мнению, которое наукам близко. Они думают, что представлением сущего исчерпывается вся сфера того, что может быть исследовано и поставлено под вопрос; есть якобы только сущее и “ничто кроме”. Это мнение наук включается пробным образом в вопрос о существовании метафизики и по видимости разделяется с ними. Между тем всякий задумавшийся должен знать уже и то, что спрашивание о существовании метафизики может иметь в виду только отличительную черту метафизики: это трансцендирование: *бытие* сущего. В кругозоре научного представления, знакомого только с сущим, то, что никоим образом не есть сущее (а именно бытие), может выступить, напротив, только как ничто. Оттого лекция спрашивает об “этом Ничто”. Она не спрашивает прихотливо и размыто о “вообще” Ничто. Она спрашивает: как обстоит дело с этим совершенно Другим всякому сущему, с тем, что не есть сущее? Тут обнаруживается: человеческое бытие “выдвинуто” в “это” Ничто, в совершенно Другое всему сущему. Иначе говоря, это значит и может значить только: “Человек есть заместитель Ничто”. Фраза означает: человек держит место для совершенно Другого ко всему сущему свободным, так чтобы в его открытости могла иметь место такая вещь, как присутствие (бытие). Это Ничто, которое не есть сущее и которое все равно *имеет место*, не есть что-то ничтожное. Оно принадлежит к присутствию. Бытие и ничто имеют место не рядом друг с другом. Одно заступает за другое в обоюдном родстве, сущностную полноту которого мы едва еще осмыслили. Не думаем мы о них и все то время, пока упускаем спросить: какое *место* подразумевается здесь в “имении места”? Каким именем имеется место? В каком смысле к этому “имеет место бытие и ничто” принадлежит



что-то такое, что отдается имению места, храня его? Запросто говорим мы: имеет место. Бытие “есть” в такой же малой мере, как ничто. Но *имеют место* оба.

Леонардо да Винчи пишет: “Ничто не имеет середины, а его границы суть ничто”. — “Среди великих вещей, которые находятся среди нас, бытие ничто — величайшая” (Дневники и записи). Слово этого великого человека не может и не обязано ничего доказать; но оно указывает в сторону вопроса: каким способом имеет место бытие, имеет место ничто? Откуда идет к нам это имение места? В каком смысле мы им заранее уже вмещены, коль скоро существуем в качестве человеческих существ?

Хотя лекция “Что такое метафизика?” сообразно подвернувшемуся обстоятельству с намеренным самоограничением задается в аспекте трансценденции, т. е. *бытия* наблюдаемого сущего, вопросом о *том* ничто, которое ближайшим образом выдвигается в научное представление сущего, люди выловили из текста лекции Ничто “вообще” и превратили ее в документ нигилизма. Теперь, когда прошло уже довольно времени, можно было бы в конце концов позволить себе такой вопрос: где, в какой фразе и в каком обороте речи когда-нибудь было сказано, что именуемое в лекции Ничто есть ничто в смысле ничтожного ничто и как таковое — первая и последняя цель всякого представления и экзистирования?

Лекция замыкается вопросом: “Почему вообще сущее, а не, наоборот, Ничто?” Тут намеренно и против обыкновения “Ничто” пишется с заглавной. По словесному звучанию здесь, конечно, выдвинут вопрос, поставленный Лейбницем и заимствованный Шеллингом. Оба мыслителя понимают его как вопрос о верховном основании и первой сущей причине для всего сущего. Сегодняшние попытки реставрации метафизики охотно подхватывают означенный вопрос.

Но в лекции “Что такое метафизика?” соразмерно иной разметке ее пути через какую-то другую область и этот вопрос тоже задуман в измененном смысле. Теперь спрашивается: отчего выходит так, что повсеместно только сущее имеет преимущество, что не обдумывается скорее Ничто сущего, “это Ничто”, т. е. бытие в аспекте его существа? Кто продумает лекцию как отрезок пути “Бытия и времени”, не сможет понять вопрос иначе как в упомянутом смысле. Подталкивать к такой попытке казалось вначале странным. Оттого видоизмененный вопрос был эксплицитно прояснен во “Введении”, предпосланном пятому изданию



доклада “Что такое метафизика?”... Вопрос “Что такое метафизика?” стремится только к одному: подвести науки к осмыслению того, что с необходимостью и оттого непрестанно и повсеместно они наталкиваются на совершенно Другое всему сущему, на Ничто сущего. Они, *сами* того не зная, стоят уже в отношении к бытию. Только от правящей истины бытия получают они каждый раз какой-то свет, чтобы иметь возможность впервые увидеть и рассмотреть представляемое ими сущее. Спрашивание “Что такое метафизика?”, т. е. происходящая отсюда мысль — уже не наука. Но тогда для этой мысли трансцендирование как таковое, т. е. *бытие* сущего в аспекте его существования, становится достойным вопроса, а потому никогда не ничемно и не ничтожно. По видимости, пустое слово “бытие” мыслится при этом всегда в существенной полноте тех определений, которые, начиная от $\Phi\acute{o}\varsigma\iota\varsigma$ и $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ вплоть до “воли к власти”, указывают друг на друга и повсюду показывают единую основную черту, именовать которую сделана попытка в слове “при-сутствие” (“Бытие и время”, § 6). Лишь *поскольку* вопрос “Что такое метафизика?” заранее нацелен на превосхождение, трансценденцию, на *transcendens*, на *бытие этого вот* сущего, он может думать о Ничто сущего, о *том* ничто, которое равнозначально есть одно и то же с бытием.

Впрочем, конечно, кто ни разу всерьез и в контексте не задумывался об основополагающей направленности метафизического вопроса, об отправной точке его пути, об обстоятельствах его развертывания, о круге наук, к которому он был обращен, тот должен довольствоваться информацией, что здесь у нас преподносится философия Ничто (в смысле негативного нигилизма).

Пока еще неискоренимые, по-видимому, жетолкования вопроса “Что такое метафизика?” и незнание его местоположения суть лишь в минимальнейшей части следствия неприязни к мысли. Их происхождение запрято глубже. Впрочем, они принадлежат к явлениям, высвечивающим наш исторический путь: мы со всем нашим реквизитом движемся пока еще внутри зоны нигилизма, полагая, конечно, что существо нигилизма покоится в забытости бытия» (*Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken... S. 246–249*). — 66.

² *Воля к власти* — ницшевская формула, см. «Европейский нигилизм». *Воля к воле* — так Хайдеггер, особенно после 1935 г., именует существо тоталитаризма, «абсолютное опредмечивание всего сущего» опустошенным «рабочим» на опустошенной земле



(ср. «Преодоление метафизики», с. 241). Образ рабочего принят Хайдеггером из книги Эрнста Юнгера (*Jünger E. Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. В., 1932), где европейский нигилизм в период после Первой мировой войны описывается в свете ницшевского «активного нигилизма» как «тотальная мобилизация», распространение «тотально рабочего характера» на всю действительность, планетарный размах. Зимой 1939/40 г. Хайдеггер читал и толковал юнгеровского «Рабочего» в небольшом кружке университетских преподавателей, показывая преимущество юнгеровского анализа мировых событий в аспекте всепроникающей воли к власти и «воли к воле» перед универсально-историческим описанием шпенглеровского типа. За кружком следили, а потом его деятельность была прекращена, как объясняет Хайдеггер, «потому что для воли к власти существенно не позволять, чтобы овладеваемая ею область действительного представляла в той действительности, в качестве которой она сама существует» (*Heidegger M. Zur Seinsfrage // Wegmarken... S. 218*). — 66.

³ То есть формальная логика исчисления. «Знамение приниженности мышления — возведение логистики в ранг истинной логики. Логистика есть исчисляющая организация безусловного незнания существа мысли, если принять, что мысль в ее сущностном понимании есть то предвосхищающее (*entwerfendes*) знание, которое возникает из бытия, храня существо истины» (*Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen: Neske, 1961, Bd. 2, S. 487*). — 70.

⁴ Ср. «Учение Платона об истине»: «“Учение” мыслителя есть несказанное в сказанном, чему человек отдается, на что он должен себя растратить». — 72.

⁵ «Светит» здесь надо понимать в связи с такими выражениями, как «ничто ничтожит», «мир мирит»; см, с. 37: «светит» — т. е. является в качестве *света*, светлого мира. — 72.

⁶ То есть признание бытия (мысль, *Denken*) и признательность к бытию (благодарность, *Danken*) оказываются началом исторического, способного к жертве существования человеческого общества. — 72.

⁷ *Heiliges*, «святое» понимается в связи с *heilsames*, «целительное, благотворное, счастливое». Русское *свят* родственно ведическому *śvantas*, «процветающий, мирный» и латышскому *svinēt*, «праздновать»; это значение сохранилось в выражениях типа «святое дело» и, возможно, в имени «Святослав», т. е. «имеющий добрую славу». — 74.

ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ
DIE GRUNDBEGRIFFE DER METAPHYSIK



[1] ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ МЕТАФИЗИКИ*

Предварительное рассмотрение. Задача курса и его принципиальная установка в порядке общего прояснения названия курса

ПЕРВАЯ ГЛАВА

Обходные пути к определению
существа философии (метафизики)¹
и необходимость увидеть метафизику в лицо

§ 1. Несравнимость философии

а) Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии, Основположения лингвистики, Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закруглен-

* Перевод В.В. Бибихина и А.В. Ахутина.

ность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ход- [2] ко, что некоторые даже начинают чують в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний — *предрассудок* и философия как преподаваемая и изучаемая наука — *видимость*?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен *Декарта*, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки — на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение





[3] ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе *не* наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего *мировоззрения*? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплывающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди — ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а *только через саму себя и в качестве самой себя — вне сравнения с чем-либо*, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто *самостоятельное, последнее*.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией

Философия вообще не сравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с *искусством* и с *религией*, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не *сравнивали* философию с наукой, мы хотели определить ее *как* науку. Тем более не собираемся мы и определять философию *как* искусство

[4] или *как* религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, —

оправданное и необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости².

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существо? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, — никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия — если таковая существует — возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут [5] удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика.





Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой *названной здесь вещи*.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем³. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немь. Мы знакомимся с мнениями *о* метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

§ 2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы не определение или что-то вроде того. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, сущностное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней увливаем, ускользаем от нее как таковой и встаем на окольные пути; и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и *увидеть метафизику в лицо*, чтобы не терять ее снова⁴ из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии [6] последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфического напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?



Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама *есть* только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано *направление*, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело — как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?⁵

б) Ностальгия как фундаментальное настроение [7] философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком



и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома»*. Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? *Новалис* — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве *Аристотель* не говорит в своей «Метафизике»: *πολλὰ φεῦδονται ἁλοδοί*** , много лжи сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не [8] просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» и его целое мы называем *миром*. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть мир. — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже

* *Novalis*. Schriften. Hg. J. Minor. Jena, 1923, Bd. 2, S. 179, Fragment 21.

** *Aristotelis*. *Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig, 1886. A 2, 983 a 3 f.



так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» — это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то — ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это *конечностью*. — Мы спрашиваем: *что это такое — конечность?*

Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т. е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность *существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *удинение* человека до его неповторимого присутствия⁶. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одинокество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это *одинокество*, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? — Что это [9] такое — *удинение*?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, — не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем *присутствием* (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая



именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания⁷, таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятия *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не *захвачены* тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из *настроения* и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в *основании* человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть *основные настроения* нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией⁸ человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. *Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении*. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя — в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете *Новалис*, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом не лживо, стóит только добраться до его сути.



Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакого не определение метафизики, а чуть ли не наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносщаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при *предварительном рассмотрении*. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его *целостную установку*. [11] Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу, в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее задались вопросом, что это такое, метафизика, — вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы пробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются сами собой и которыми все истари ходят, когда определяем философию как науку или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнивать философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение фило-



софии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, — окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы только ходим вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, — лесные тропы (Holzwege), пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик⁹.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увильнуть от непосредственного, прямого схватывания философии и метафизики; что именно в том и заключается трудное — действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека — в сущностных недрах человеческого бытия.

Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него *извлечь*. Оказалось, что это стремление быть дома *повсюду*, т. е. экзистировать в *совокупном целом* сущего, есть не что иное как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами *миром*¹⁰. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать *конечность* человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее *уединение* человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающе-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той *захваченности*, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что *Новалис* назы-

вает *ностальгией*, есть *фундаментальное настроение филосоfovания*.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики», мы теперь уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некой умственной техники дознаемся до чего-то в ограниченной предметной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое — метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть *понятия*, последние же — как принято говорить в логике — суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь — как кафедру, ту — как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основные понятия метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той [13] захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия



(*In-begriffe*). Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие — не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции¹¹. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

[14] ВТОРАЯ ГЛАВА

Двусмысленность в существе философии
(метафизики)

Так что понимание названия курса и характеристика нашей задачи и вместе принципиальная позиция, какой мы должны держаться во всех наших разбирательствах, изменились. Яснее сказать: если раньше мы вообще ничего не знали о какой-то принципиальной позиции философствования, но находились просто в индифферентном ожидании некоего ознакомления, то теперь впервые вообще пробилось ощущение, что требуется такая вещь, как принципиальная позиция. При первом приближении можно было подумать: основные понятия метафизики, основоположения лингвистики — все это предполагает интерес, но в основе — все-таки именно некое индифферентное ожидание чего-то, что мы сможем более или менее основательно применять к сведению. Заявляем: это не так. Дело идет по существу и с необходимостью о готовности. Эта принципиальная позиция, возможно, — а поначалу неизбежно, — обретается в метаниях и на ощупь, но как раз в этой необеспеченности ее специфическая жизненность и сила, в которой мы нуждаемся, чтобы вообще здесь что-то понять. Если мы не вложим от себя это: охоту пуститься в рискованное предприятие человеческой экзистенции, вкус ко всей загадочности и полноте



бытия и мира, нескованность школами и догматическими мнениями и при всем том, однако, глубокое желание узнавать и слышать — то университетские годы внутренне потеряны, какую бы грудку познаний мы ни натаскали отовсюду. Мало того, грядущие годы и времена примут тогда кривой и тягучий ход с ухмыляющимся благополучием в конце. Мы понимаем только: здесь требуется какое-то другое прислушивание, чем когда мы принимаем к сведению и затверждаем данные исследований или ход научного [15] доказательства, вернее: просто собираем их в большом сундуке памяти. И тем не менее все во внешнем устройстве такое же: аудитория, кафедра, доцент, слушатели, только там — о математике, там — о греческой традиции, а здесь — о философии. Если последняя, однако, — что-то совершенно иное, чем наука, и тем не менее та внешняя форма науки сохраняется, то философия как бы прячется, не обнаруживает себя напрямую. Хуже того, она выдает себя за нечто, чем совершенно не является. Это ни просто ее чудачество, ни какой-то порок, но принадлежит к позитивному существу метафизики¹². Что именно? *Двусмысленность*. Наше предварительное рассмотрение касательно философии закончится только когда мы сделаем указание на эту двусмысленность, позитивно характеризующую существо метафизики и философии.

Мы разберем относительно сущностной двусмысленности метафизики три вещи: 1) двусмысленность в философствовании вообще; 2) двусмысленность в нашем философствовании здесь и теперь, в поведении слушателей и в поведении преподающего; 3) двусмысленность философской истины как таковой.

Мы разберем эту двусмысленность философии не для развертывания некой психологии философствования, но для пояснения требующейся от нас принципиальной позиции, чтобы во всех будущих разбирательствах мы вели сами себя с большей ясностью взгляда и отбросили ложные ожидания, будь то завышенные или заниженные.





§ 4. *Двусмысленность в философствовании вообще: неуверенность, является или нет философия наукой и мировоззренческой проповедью*

Эта двусмысленность нам уже вчерне знакома. Философия выступает и выглядит как наука, не будучи таковой. [16] Философия кажется похожей на мировоззренческую проповедь, тоже не будучи ею. Эти два рода видимости, мнимой похожести, объединяются, и двусмысленность становится оттого особенно навязчивой. Если философия предстает в виде науки, то нам не уйти и от мировоззрения. Философия выглядит научным обоснованием и описанием мировоззрения, будучи, однако, чем-то иным.

Эта двоякая видимость, научности и мировоззрения, придает философии постоянную *неудостоверяемость*. Во-первых, кажется, что ее никогда не удастся достаточно снабдить научным и опытным познанием, — и вместе с тем эта «никогда-не-достаточность» научных познаний в решающий момент всегда оказывается избытком. С другой стороны, философия требует — так поначалу кажется — применять свои познания как бы на практике, претворяя их в фактическую жизнь. Но всегда же и оказывается, что эти нравственные усилия остаются вне философствования. Похоже, что творческая мысль и мировоззренчески-нравственные усилия должны сплавиться воедино, чтобы создать философию. Поскольку философию знают большей частью лишь в этом *двусмысленном двоящемся облике как науку и как мировоззренческую проповедь*, люди селятся воспроизвести этот двоящийся облик, надеясь оказаться так вполне на высоте. Тогда рождаются те двупольные образования, которые без мозга, костей и крови влачат литературное существование. Возникает нечто вроде научного трактата с довеском или вставками морализирующих наставлений, или появляется более или менее добротная проповедь с применением научных выражений и форм мысли. То и другое может выглядеть чем-то вроде философии, ничуть не будучи ею.

Или же наоборот: вещь может быть похожа на строго научное исследование, сухое, трудное, без всяких морализирующих обертонов и мировоззренческих отсылок, голой наукой — и тем не менее сплошь от начала до конца нести философский заряд. Или еще: [17] диалог с глазу на глаз без намека на научные терминологию и реквизит, обычная беседа — и тем не менее строжайшее мышление в предельных философских понятиях от начала и до конца.

Так что философия фигурирует на рынках в разнообразных обманчивых видах или еще и надевает маски. То все внешне похоже на философию, но на деле вовсе не она; то вовсе никакой видимости философии, но налицо именно она. Оpoznать ее может только тот, кто интимнейше с нею сроднился, т. е. вкладывает в нее все силы. То же в совершенно особенном смысле справедливо и относительно нашего собственного предприятия в этом лекционном курсе.

*§ 5. Двусмысленность в нашем философствовании
здесь и теперь в позиции слушателей и преподавателя*

Двусмысленность философии, однако, всегда обостряется — а не исчезает, как можно было бы думать — там, где усилия направляются подчеркнутым образом на нее, как в нашей ситуации здесь и теперь: философия — учебный предмет, экзаменационный предмет, дисциплина, по которой, как по другим дисциплинам, защищают диссертации. Для учащихся и преподавателей философия имеет всю видимость одного из общих курсов, по которому читаются лекции. Мы соответственно и ведем себя: тоже слушаем курс — или пропускаем его. Ничего особенного не происходит, просто что-то не состоялось. Есть же у нас для чего-нибудь академическая свобода? Мы даже кое-что вдобавок приобретем и сэкономим десять марок лекционных взносов. Этого, правда, не хватит на пару лыж, зато дает как раз пару отличных лыжных палок, и, возможно, они действительно намного существеннее, чем лекция по философии.





Она ведь, может быть, одна пустая видимость — кто знает.

[18] Не исключено, однако, что мы все-таки упустим какой-то существенный шанс. Жуть в том, что мы этого вообще не ощущаем и, возможно, вообще никогда не ощутим; что с нами вообще впредь ничего не случится, если мы пропустим курс; что мы все равно сможем говорить здесь, в университетских аудиториях, ничуть не менее важные вещи, чем другие, кто слушает философию и, пожалуй, даже цитирует Хайдеггера. А если мы не пропускаем, посещаем курс, то отпадет ли двусмысленность? Изменится ли что для глаза? Не все ли сидят с равно внимательным или равно скучающим видом? Лучше ли мы соседа оттого, что скорее схватываем, или просто ловчее и речистее, — скажем, больше других поднаторели на философских семинарах в философской терминологии? Но, возможно, — причем невзирая на все это, — нам не хватает самого существенного, чем другой — будь то всего лишь какая-нибудь студентка — как раз обладает.

Мы — вы как слушатели — непрестанно осажены и подстерегаемы некой двусмысленной сущностью: философией. И тем более преподаватель. Чего он только не в силах доказать, в каких только лесах понятий и терминологии он не бродит, какой только научный аппарат не вводит в дело, — так что бедного слушателя берет тоска. Преподаватель может дать понять, что с ним в мир впервые вступает философия как абсолютная наука. Чего только не возвещает он самоновейшими лозунгами о мировой ситуации, о духе и о будущем Европы, о грядущей эпохе и о новом Средневековье! С какой неподражаемой серьезностью он может говорить о положении университета и об университетской машине, вопрошать, что есть человек, переходное звено эволюции или оскорбление богам. Может быть, он комедиант — кому это знать? Если даже нет, как все-таки противоречиво его начинание: философствование есть последнее выговаривание, то предельное, в чем человек уединяется до своего чистого присутствия, а преподаватель меж-

ду тем разглагольствует перед массами? Зачем, если [19] он философствующий, растается он с одиночеством и отирается как публичный профессор на рынке? А главное, какое опасное начало эта двусмысленная позиция!

Просто ли мы разглагольствуем перед толпой или — если взглядеться зорче — убеждаем ее, убеждаем в опоре на авторитет, которого у нас совершенно нет, но который по разным причинам большей частью все-таки в разных формах как-то берет свое, даже если мы его вовсе не желаем? В таком случае на чем же держится авторитет, с помощью которого мы молчаливо убеждаем? Не на том, что мы действуем по заданию некой высшей власти, и не на том, что мы мудрее и умнее других, но единственно на том, что нас не понимают. Лишь пока нас не понимают, этот сомнительный авторитет работает на нас. Когда нас начинают понимать, то обнаруживается, философствуем мы или нет. Если мы не философствуем, весь авторитет сам собой разваливается. Если философствуем, то его вообще никогда не было. Тогда просто становится ясно, что философствование присуще в принципе каждому человеку, что некоторые люди могут или должны иметь странный удел — быть для других побуждением к тому, чтобы в них пробудилось философствование. Так что учащий не изъят из двусмысленности, но уже тем, что он выступает как учащий, он распространяет вокруг себя некую кажимость. И всякое чтение философских лекций — будь они философствованием или нет — есть двусмысленное начинание, чего в науках не бывает.

На все сказанное о двусмысленности философствования вообще и нашего в частности могут возразить: пусть фактически всегда имеет место среди прочего определенная кажимость, неподлинность, неоправданное авторитарное воздействие, но в конечном итоге и прежде всего дело ведь решается на чисто предметной почве доказательства. Одиночка имеет [20] лишь ровно столько веса, сколько он приводит доказательных доводов, посредством доказанного по-





нуждая других к согласию. Чего только не доказывали и не выдавали за доказанное в философии — и что же? Как вообще обстоит дело с доказательством? Что, собственно, доказуемо? Возможно, доказуемо всегда только по существу маловажное. Возможно, то, что поддается и соответственно подлежит доказательству, в принципе мало чего стóит. Если, однако, философствование касается чего-то существенного, может ли оно тогда оказаться и обречено ли соответственно оставаться чем-то недоказуемым? Вправе ли философия идти путем произвольных утверждений? Или — мы вообще не имеем права прикреплять философию к «или-или» доказуемости и недоказуемости? Как тогда вообще обстоит дело с истиной в философии? Сходны ли черты философской истины с очевидностью научного тезиса или она нечто в принципе другое? Мы подходим тут к вопросу о глубочайшей внутренней двусмысленности философии.

§ 6. Истина философии и ее двусмысленность

В предыдущей части предварительного рассмотрения мы получили первоначальную характеристику метафизики — она есть мышление в предельных вбирающих понятиях, спрашивание, которое в каждом вопросе, а не только в конечном итоге спрашивает о целом. Всякий вопрос о целом захватывает и спрашивающего, ставит его исходя из целого под вопрос. Мы попытались охарактеризовать это целое с одной стороны, воспринимающейся как нечто психологическое, — со стороны того, что мы назвали двусмысленностью философствования. Эту двусмысленность философии мы рассматривали пока в двух аспектах: во-первых, ее двусмысленность *вообще*, и во-вторых — двусмысленность *нашего* философствования *здесь и теперь*. Двусмысленность философии вообще означает, что она представляется наукой и мировоззрением, не будучи ни тем, ни другим. Она приводит нас к невозможности удостовериться, является ли философия наукой и мировоззрением или нет.



Эта общая двусмысленность обостряется как раз тогда, когда мы отваживаемся преподнести нечто как именно философское. Кажимость так не устраняется, а нагнетается. Это — кажимость в двояком смысле¹³, задевающая вас, слушателей, и меня; кажимость, которую никогда не устранить по причинам, в которые нам еще предстоит вникнуть. Эта кажимость для преподавателя много упрямее и опаснее, потому что за него всегда говорит определенный нежеланный авторитет, который выражается в своеобразном трудноуловимом убеждении других, — убеждении, чья опасность очень нечасто дает себя распознать. Убеждение, заложенное во всяком преподавании философии, не исчезает и тогда, когда выдвигается требование сплошного обоснования всего и доказательства как решающего критерия. Тезис, что в конечном счете, ограничившись плоскостью доказуемого, можно в принципе устранить всякую двусмысленность, восходит к еще глубже залегающей презумпции: что и в философии, как везде, доказуемое есть вообще существенное. Но это, возможно, заблуждение; возможно, доказуемо только то, что по существу маловажно; и, возможно, все то, что требуется сперва доказать, не имеет в себе никакого внутреннего веса.

Так, эта последняя попытка устранения двусмысленности посредством ограничения доказуемым ведет к вопросу, каков же характер философской истины и философского познания, можно ли здесь вообще говорить о доказуемости.

Оставим пока в стороне то своеобразное обстоятельство, что вопрос о философской истине ставился редко, да и то лишь мимоходом. Такое положение не случайно, оно коренится как раз в двусмысленности [22] философии. Почему? Двусмысленность философии соблазняет человека дать философии в союзники и водители здравый смысл, который столь же двусмысленно предписывает, что надо думать о ней и ее истине.

Мы сказали: философствование есть выговаривание и размежевание, касающееся последних и предельных вещей. Что философия есть нечто в таком



роде, знает даже повседневное сознание, хотя оно истолковывает это знание в смысле мировоззрения и абсолютной науки. Ближайшим образом философия представляется чем-то таким, что, во-первых, каждого касается и до каждого доходит, и, во-вторых, является предельным и высшим.

а) Выдавание себя философией за нечто всех касающееся и всем доступное

Философия есть нечто такое, что касается каждого. Она не привилегия какого-то одного человека. В этом, пожалуй, не приходится сомневаться. Но повседневное сознание делает отсюда молчаливый вывод: что каждого *касается*, до каждого должно *доходить*. Оно должно быть *само собой* каждому доступно. Это «само собой» означает: все должно быть непосредственно ясно. Непосредственно — значит любому человеку с улицы, без всяких дальнейших затрат для четкого и здравого рассудка. А что и так само собой до каждого доходит — это, каждый знает, высказывания вроде дважды два четыре, поддающиеся расчету, находящиеся не вне контроля каждого, не вне того, что каждый без долгих слов способен принять в расчет. Расчет — вещь доходчивая, как дважды два четыре. Чтобы такого рода вещь усвоить, требуется минимальная затрата человеческой субстанции, если вообще требуется. Подобные общезначимые истины мы понимаем, вовсе не рискуя нашим человеческим существом в его основе. Это понимаю я, это [23] понимает вообще всякий человек, будь он ученый или крестьянин, джентльмен или мошенник, будь он близок самому себе и захвачен или потерялся в случайном и запутался в нем. Философия касается каждого. Поэтому она — для каждого, как каждый естественным образом и считает. Философская истина, именно поскольку она каждого касается, должна доходить до каждого, в согласии с повседневным критерием доходчивости. Этим непосредственно предполагается: то, *что* до каждого доходит, содержит в себе *порядок* и *способ*, *каким* оно до каждого доходит. Доходчивость предписывает, что

вообще может быть истинным, как должна выглядеть истина вообще и философская истина в частности.

б) Выдавание себя философией за предельное и высшее

α) Философская истина под видом абсолютно достоверной истины

Философия есть последнее, предельное. Как раз такое каждый должен иметь и уметь *в прочном обладании*. Как высшее оно должно быть и надежнейшим — это всякому очевидно. Оно должно быть достовернейшим. То, что доходит до каждого само, без человеческого усилия, должно обладать *высшей достоверностью*. И вот посмотрите — то, что каждому и так доступно безо всяких, вроде дважды два четыре, известно нам в своем предельном проявлении как математическое познание. Оно во всяком случае, как опять же всякий знает, есть высшее, самое строгое и самое достоверное познание. Так что вроде бы мы имеем тут идею и масштаб философской истины, вытекающие из того, чем является и должно быть философствование. В довершение всего мы помним, что *Платон*, которому мы едва ли захотим отказать в философской харизме, велел над входом в свою академию написать: οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω, «пусть не входит никто, не осведомленный в геометрии, в математическом познании»¹⁴. *Декарт*, определивший основополагающую установку новоевропейской философии, — чего дру- [24] гогого хотел он, как не придать философской истине математический характер и вывести человечество из сомнения и неясности? От *Лейбница* дошло изречение: Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysique, «без математики не проникнуть в основание метафизики». Вот, кажется, самое глубокое и самое емкое подтверждение того, что люди естественным образом выставляют как абсолютную истину в философии для каждого.

Но если с такой уж очевидностью ясно, что философская истина есть абсолютно достоверная истина,





то почему именно она не дается никаким усилиям философии? Не видим ли мы, наоборот, во всей истории философии, что касается ее усилий добиться абсолютной истины и достоверности, постоянно одну катастрофу за другой? Мыслителям вроде Аристотеля, Декарта, Лейбница и Гегеля приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь докторант. Катастрофы эти настолько катастрофичны, что те, кого они касаются, даже не замечают их.

Не следует ли нам из опыта всей предшествующей судьбы философии как абсолютной науки сделать вывод, что с подобной целью надо окончательно распрощаться? Против такого вывода могли бы возразить: во-первых, хотя два с половиной тысячелетия истории западной философии представляют изрядный промежуток времени, их все же недостаточно, чтобы сделать то же заключение относительно всего будущего; во-вторых, поскольку нельзя таким образом судить и рядить по прошлому о грядущем, то возможность, что усилия философии однажды все-таки увенчаются успехом, надо оставить принципиально открытой.

На оба упрека следует ответить: мы отказываем философии в характере абсолютной науки не потому, что она тут ничего пока еще не достигла, а потому, [25] что такая идея существа философии приписывается последней на почве ее двусмысленности, и потому, что эта идея подрывает философию в ее глубочайшей сути. Оттого мы вкратце указали на происхождение этой цели. Что значит — предписать философии в качестве мерила познания и идеала истины математическое знание? Это означает не менее как сделать совершенно необязывающее и по своему содержанию самое пустое познание мерилom для самого обязывающего и полного — т. е. нацеленного на целое — познания. Так что нам нет никакой необходимости даже и оставлять открытой возможность того, что философии в конечном счете все же удастся еще однажды ее мнимое дело — превращение в абсолютную науку, ибо эта возможность вообще не есть возможность *философии*.

Если мы с самого начала в принципе отклоняем связь между математическим и философским познанием, то мотив этого именно тот, который мы назвали: математическое познание в себе по своему содержанию, хотя оно в предметном смысле заключает большое богатство, есть наиболее пустое познание, какое только можно помыслить, и в качестве такового — одновременно наименее обязывающее для человека. Отсюда тот примечательный факт, что некоторые математики уже в возрасте 17-ти лет могли делать великие открытия. Математические познания не обязательно должны опираться на внутреннюю субстанцию человека. Для философии подобное в принципе невозможно. Самое пустое и одновременно всего меньше связанное с существом человека знание, математическое, не может стать мерилом для самого полного и обязывающего знания, какое можно помыслить: философского. Вот подлинная причина — обозначим ее пока лишь вчерне, — почему математическое знание нельзя выставлять перед философским знанием как идеал.

в) Пустота и необязательность аргумента о формальном противоречии. Укорененность философской истины в судьбе человеческого присутствия [26]

Если мы так расправляемся с возражениями, отстаивая тезис, что философское познание, коротко говоря, не математическое в широком смысле и не имеет характера абсолютной достоверности, то не грозит ли нам другое, намного *более колючее возражение*, сводящее как будто бы на нет все наши предыдущие выкладки? Не сможет ли каждый без труда встать на нашем пути и сказать: стоп! Вы то и дело повторяете тут решительным тоном, что философия вовсе не наука, вовсе не абсолютно достоверное познание. Но это, как раз это — что она не есть абсолютно достоверное познание, — надо думать, уж абсолютно достоверно, и вы провозглашаете этот абсолютно достоверный тезис в философской лекции.





Нет, довольно с нас софистики, до краев полной такими ненаучными демаршами. Утверждать с претензией на абсолютную достоверность, что не существует никакой абсолютной достоверности, — вот самая хитрая уловка, какую можно придумать, но такие вещи как раз очень недолговечны. В самом деле, как им устоять перед только что представленным возражением?

Поскольку аргумент, перед нами сейчас явившийся, не сегодня только родился, но всплывает на поверхность снова и снова, мы должны разглядеть его весь целиком и уловить в его формальной прозрачности. Разве этот аргумент не убедителен? Вот он: нелепо, самопротиворечиво с абсолютной достоверностью утверждать отсутствие абсолютной достоверности, ибо тогда остается по крайней мере *эта* достоверность — что нет никакой, а это ведь значит: *какая-то* достоверность имеется. Конечно, он настолько же убедителен, насколько пошл; и он настолько же пошл, насколько во все времена оставался недейственным. Не может быть случайностью, что этот по видимости непоколебимый аргумент тем не менее ничему не преграда. Но мы хотим не апеллировать снова к недейственности этого аргумента в предшествующей истории, а пригласить задуматься о двух вещах.

Первое: именно поскольку этот аргумент всегда так легко предъявить, — именно потому он по существу ничего не говорит. Он совершенно пуст и необязывающ. Это аргумент, по своему внутреннему содержанию вообще относящийся не к философии, а к формальной казуистике, призванной отбросить всякого говорящего назад, к самопротиворечию¹⁵. Чтобы данный аргумент имел убедительную силу и значимость, приписываемые ему в подобных обстоятельствах, следовало бы все-таки — по крайней мере в духе тех, кто хочет видеть все построенным на такой достоверности и на достоверных доказательствах, — иметь сперва доказательство того, что этот пустой трюк с формальным самопротиворечием пригоден нести на себе и определять собой философию в ее существе, в ее предельности и нацеленности

на целое. Такое доказательство до сих пор не только не представлено, но даже и необходимость его не осознана, тем более не понята людьми, манипулирующими названным аргументом¹⁶.

Второе: этот аргумент, надеющийся ниспровергнуть наш тезис, «философия не есть наука и ей не присуща никакая абсолютная достоверность», просто не попадает в цель. Мы ведь не утверждаем и никогда не станем утверждать, будто абсолютно достоверно, что философия не есть наука. Почему мы оставляем это не удостоверенным? Разве потому, что мы все-таки оставляем открытой возможность для нее быть чем-то вроде науки? Никоим образом, но потому, что мы как раз не знаем и никогда не сможем знать с абсолютной достоверностью, философствуем ли мы вообще во всех наших разбирательствах¹⁷. Если мы не можем в этом смысле быть уверены в собственном действии, то как мы собираемся взваливать на него какую-то абсолютную достоверность?

Мы в своем философствовании не удостоверены. В таком случае, может быть, она, философия, непосредственно в самой себе обладает абсолютной достоверностью? Нет, потому что это вот, — то, что мы в своем философствовании не удостоверены, — вовсе [28] не случайное свойство философии применительно к нам, но принадлежит ей самой, коль скоро она человеческое дело. Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть по существу истина человеческого присутствия.* Истина философствования укоренена в судьбе человеческого присутствия. А это присутствие сбывается в свободе. Возможность, перемена и ситуация темны. Присутствие расположено прежде возможностей, которые оно не предвидит. Оно подвержено перемене, которую не знает. Оно движется постоянно в ситуации, которую не владеет. Все принадлежащее к экзистенции присутствия принадлежит с равной существенностью к истине философии. Говоря так, мы знаем это отнюдь не с абсолютной достоверностью, знаем также и не с долей вероятности, представляющей собою лишь ан-





тоним к постулируемой абсолютной достоверности. Мы знаем все это знанием особого рода, отмеченного взвешенностью между достоверностью и недостоверностью, — знанием, в котором мы вырастаем только посредством философствования. Ибо когда мы это так просто проговариваем, возникает лишь опять все та же видимость аподиктических суждений, в которых человек не участвует. Видимость исчезнет, когда мы изменим содержание.

Но если мы сами не знаем, философствуем мы тут или нет, то не начинает ли все колебаться? Начинает. Все неизбежно должно прийти в колебание. Ничего другого, насколько дело в нас, мы не вправе ожидать. На иное мы могли бы рассчитывать только в случае, если бы нам было обеспечено, что мы, что каждый из нас — некое божество или сам Бог. Тогда и философия тоже стала бы совершенно излишней, тем более — наше разбирательство относительно нее. Потому что Бог не философствует, — коль скоро философии, как говорит уже и ее название, этой любви к... этой ностальгии по... суждено пребывать в нашей ничтожности, нашей конечности. Философия — противоположность всякой успокоенности и обеспеченности. Она воронка, в середину которой затягивает [29] человека¹⁸, чтобы только так он без фантазирования смог понять собственное присутствие. Именно поскольку правда такого понимания есть нечто последнее и предельное, она имеет постоянным и опасным соседом высшую недостоверность. Никто из познающих не стоит каждый момент так тесно к краю ошибки, как философствующий. Кто этого еще не понял, тому никогда и не мерещилось, что по-настоящему называется философствованием¹⁹. Последнее и предельное есть самое опасное и необеспеченное, и все обостряется еще тем, что это последнее и предельное, собственно, должно быть само собой разумеющимся, достовернейшим для каждого, под таким видом философия ведь и выступает. В угаре идеи философии как абсолютного знания люди обычно забывают об этом опасном соседе философствования. Разве что



запоздало вспомнят как-нибудь с похмелья без того, чтобы это воспоминание стало решающим для их поступков. Оттого и редко пробуждается подлинная фундаментальная настроенность, которая была бы на уровне этой глубочайшей двусмысленности философской истины. Нам пока еще совершенно неизвестно это — эта элементарная готовность к опасности философии. Поскольку она нам неизвестна и уж заведомо на нас не действует, постольку среди тех, кто занимается философией, но не философствует, редко, если вообще когда, дело доходит до философского диалога. Пока этой элементарной готовности к внутренней опасности философии нет, до тех пор не произойдет никакой философствующей дискуссии, какая бы масса статей с взаимными нападками ни появлялась в журналах. Они все хотят друг перед другом надоказывать всяких истин и забывают при этом единственную настоящую и труднейшую задачу — поднять собственное присутствие и присутствие других до плодотворной вопросительности²⁰.

γ) Двусмысленность критической установки у Де- [30]карта и в новоевропейской философии

Вовсе не случайно то, что с возникновением ясно выраженной тенденции возвести философию в ранг абсолютной науки, у *Декарта*, сразу же особенным образом дает о себе знать своеобразная двусмысленность философии. Основной тенденцией *Декарта* было превращение философии в абсолютное познание. Именно у него мы обнаруживаем нечто примечательное. Философствование начинается тут с *сомнения*, и похоже на то, как если бы все ставилось под вопрос. Но только похоже. Присутствие, Я (эго) вовсе не ставится под вопрос. Эта видимость и эта двусмысленность критической установки тянется через всю новоевропейскую философию вплоть до последней современности. Мы имеем тут дело в самом лучшем случае с научно-критической, но никак не с философски-критической установкой. Ставится под



вопрос — или еще меньше того, остается за скобками и не осмысливается — всегда только знание, сознание вещей, объектов или, далее, субъектов, и то лишь для того, чтобы сделать еще более убедительной предвосхищаемую достоверность; *но само присутствие никогда под вопрос не ставится*. Картезианская установка в философии принципиально не может поставить присутствие человека под вопрос; она тогда заранее погубила бы себя в своем специфическом замысле. Она и с нею все философствование Нового времени, начиная с *Декарта*, вообще ничем не собираются рисковать. Наоборот, принципиальная картезианская установка заранее уже знает или думает, что знает, что все поддается абсолютно строгому и чистому доказательству и обоснованию. Чтобы доказать это, она необязывающим и неопасным образом критична — критична так, что заранее обеспечивает себе, что с ней, предположительно, ничего не произойдет. Почему так получается, мы начнем понимать в дальнейшем²¹. Пока мы состоим в таких отношениях [31] к себе и к вещам, мы стоим вне философии.

*§ 7. Борьба философствования против
непреодолимой двусмысленности своего существования.
Самостояние философствования как основное
событие внутри нашего присутствия*

Вглядывание в многостороннюю двусмысленность философствования действует отпугивающе и заставляет в конце концов задумываться о всей бесплодности подобного дела. Было бы недоразумением, если бы мы захотели пусть в самой малой мере ослабить это впечатление безнадежности философствования или задним числом сгладить его указанием на то, что в конце концов все не так уж скверно, что философия много сделала в истории человечества и тому подобное. Все это опять только болтовня, уводящая от философии. Наоборот, надо сохранить и выдержать этот испуг. В нем дает о себе знать важная сторона всякого философского понимания, — что философское охва-

тывающее понятие есть *захват* человека, и именно человека в целом — изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но *само присутствие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека*. Так, в основе своего существования человек подвержен захвату и захвачен, охвачен желанием «стать тем, что он есть», охватываем своим же понимающе-схватывающим вопрошанием. Но эта захваченность — не блаженное благоговение, а борьба с непреодолимой двусмысленностью всякого вопрошания и бытия.

Таким же извращением было бы видеть в философствовании отчаянное нагнетание, доводящее себя до изнурения, нечто мрачное, унылое, «пессимистическое», [32] тяготеющее ко всему темному и негативному. Было бы извращением воспринимать философию таким образом — не потому, что, скажем, наряду с этой своей якобы теневой стороной она имеет и светлые стороны, но потому, что эта оценка философствования вообще почерпнута не из него самого. На такой критике философствования — притом именно наших собственных попыток — сходятся сегодня публицисты разнообразнейших мировоззрений и направлений и их приверженцы.

Такая оценка философствования, никоим образом не новая, возникает, в свою очередь, из легко обозримой угарной атмосферы нормального человека и из убеждений, которыми он руководствуется и согласно которым нормальное — это и есть существенное, а посредственное и потому общепринятое — это и есть истинное (вечная середина). Этот нормальный человек принимает свои маленькие прятства за мерило того, что должно считаться радостью. Этот нормальный человек принимает свои худосочные испуги за мерило того, что следует расценивать как страх и ужас. Этот нормальный человек принимает свой скрытый комфортабельный уют за мерило того, что может считаться обеспеченностью и соответственно необеспеченностью. Мы смеем сейчас по крайней мере спросить себя, вправе ли философия





как последнее и предельное выговаривание и размежевание отдавать себя на расправу такому судье, хотим ли мы, собираемся ли мы позволить этому судье диктовать нам наше отношение к философии — или решаемся на иное, т. е. хотим, чтобы все упиралось в нас самих, в наше человеческое существо. Так ли уж достоверно, что интерпретация человеческого присутствия, в которой мы сегодня движемся, — согласно которой, к примеру, философия есть так называемая культурная ценность наряду с другими и, пожалуй, наука, нечто нуждающееся в стимулировании, — что такая интерпретация присутствия самая высокая? Где гарантия, что человек в этом своем нынешнем самопонимании не возвел в бога свою собственную посредственную срединность?

[33] Мы пытались до сих пор, в противоположность нашим первоначальным кружениям, постичь — пускай лишь предварительно — само философствование. Мы шли двумя путями. Во-первых, мы осмысливали философское вопрошание путем истолкования изречения Новалиса: философствование — это ностальгия, тяга повсюду быть дома. Во-вторых, мы отметили характерную двусмысленность философствования. Из всего этого извлечем то одно, что философия есть нечто самостоятельное. Мы не можем ее брать ни как одну из наук, ни, с другой стороны, как нечто такое, что мы просто обнаруживаем, когда, скажем, обследуем науки, проясняя их основания. Не потому, что есть науки, есть в их числе и философия, а наоборот, науки *могут* иметь место только потому и только когда есть философия. Но обоснование наук, т. е. задача обеспечения им основания, — и не единственная, и не самая благородная задача философии. Философия пронизывает целое человеческой жизни (присутствия) даже тогда, когда не существует никаких наук, и вовсе не только так, что она просто задним числом глазет на жизнь (присутствие), разглядывая ее как некую наличность, упорядочивая и определяя ее в свете высших понятий²². Скорее, философствование есть один из основных родов присутствия. Философия есть то, что большей частью исподволь только и



дает присутствие стать тем, чем оно может быть. Но чем *может* быть человеческое присутствию в отдельные эпохи²³, данное присутствие никогда не знает; напротив, возможности его как раз впервые только и образуются внутри присутствия. И эти возможности суть возможности фактического присутствия, т. е. предстоящего ему размежевания с сущим в целом.

Философствование равным образом не есть и запоздалая рефлексия над наличной природой и культурой, не есть она также и измышление возможностей и законов, прилагаемых впоследствии к наличной данности.

Все это концепции, делающие из философии производство и механизм, пусть в сколь угодно сублими- [34] рованной форме. Философствование есть, наоборот, нечто такое, что имеет место прежде всяких гешефтов и составляет основное событие присутствия; что самостоятельно и вполне инородно тем образам поведения, в которых мы обычно движемся.

Это знали уже — и должны были знать — древние философы в первом решающем начале. Так от *Гераклита* до нас дошло изречение (ὀκόςων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον*) «Речи скольких людей я ни слышал, ни один не достиг того, чтобы знать, что мудрость, (σοφόν) [философия] есть нечто от всего отделенное». По-латински отделенное — *absolutum*, нечто находящееся на своем собственном месте, точнее, самим собой впервые и образующее свое собственное место²⁴. — *Платон* говорит как-то в одном из своих больших диалогов**, что разница между философствующим и нефилософствующим — как разница между бодрствованием (ὑπάρ) и сном (ὄναρ). Нефилософствующий человек, в том числе человек науки, конечно, существует, но он спит, и только философствование есть бодрствующее присутствие, нечто совершенно другое по отношению ко всему друго-

* *Diels H.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. W. Kranz. Berlin, 1934 ff. 5 Aufl. Bd. 1, Fragment 108.

** *Platon.* Res Publica. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford, 1902 ff. Bd. IV, 476 c f., 520 c, 533 c.



му, несравнимо самостоятельное. *Гегель* — назовем философа Нового времени — характеризует философию как мир навыворот. Он хочет сказать, что по отношению к тому, что нормально для нормального человека, она воспринимается как извращение, но по существу есть выпрямление человеческого бытия. Пусть этого вам будет достаточно — не как авторитетного доказательства, а просто как указания на то, что я не изобретаю здесь понятие философии и не преподношу вам прихотливое частное мнение.

[35] Философия есть что-то исконно самостоятельное, но именно потому — не изолированное; наоборот, в качестве этого предельного и первого она изначально уже охватила все, так что всякое ее прикладное применение всегда опаздывает и оказывается недоразумением.

Дело идет не менее как о восстановлении этого изначального измерения события в философствующем бытии, чтобы снова «видеть» все вещи проще, зорче и неотступнее.

[36] ТРЕТЬЯ ГЛАВА *

Оправдание характеристики предельных вопросов о мире, конечности, уединении как метафизики. Возникновение и исторические судьбы слова «метафизика»

Философские понятия, основные понятия метафизики оказались предельными понятиями (*Inbegriffe*)²⁵, всегда заключающими вопрос о целом и одновременно захватывающими вопросом самого понимающего. Поэтому мы определяем метафизическое вопрошание как предельное. При этом могло показаться странным, что мы постоянно приравнивали философию и метафизику, философское и метафизическое мышление. Ведь в философии наряду с «метафизикой» существует же еще и «логика», и «этика», и «эстетика»,

* Перевод А.В. Ахутина.

и «философия природы», и «философия истории». С какой же стати мы определяем философствование именно как метафизическое мышление? Почему мы наделяем метафизику таким преимуществом перед другими дисциплинами?

Эти знакомые всем философские дисциплины, чей фактический состав отнюдь не так безобиден для судеб философии, как могло бы показаться, возникли, когда философия стала делом школы. Нам, однако, вовсе не грозит опасность произвольно предпочесть одну философскую дисциплину — метафизику — всем другим, потому что о дисциплинах мы сейчас вообще не говорим. Это предварительное рассмотрение призвано как раз разрушить представление метафизики как твердой дисциплины.

Метафизика — это предельное вопрошание. Такого рода предельные вопросы суть: что такое мир, конечность, уединение?

Но на каком же основании мы тогда используем^[37] для именованя такого рода предельных вопросов название «метафизика»? Вопрос этот действительно правомерен, ответить на него можно только после краткого разбора истории слова и его значения. Кроме того, мы теперь уже достигли некоего предварительного понимания философствования, опираясь на которое мы можем начать разговор о дошедшем до нас значении слова «метафизика». При этом мы *не извлекаем* существа философии из слова «метафизика», а наоборот, *сперва придаем ему значение, основываясь на понимании философии*.

Почему мы до сих пор пользуемся словом «метафизика» и «метафизический» для обозначения философствования как предельного вопрошания? Откуда появилось это слово и что оно означает первоначально?

Во введении к лекции «о» метафизике было бы естественно и даже заманчиво подробнее заняться историей этого слова и обозначаемого им, историей изменений в толкованиях слова и в трактовках самой метафизики. Мы отказываемся от этого по причинам, достаточно уже разъясненным. Тем не менее крат-



кая ссылка на историю слова не только возможна, но без нее и нельзя обойтись. Этим разбором понятия и слова «метафизика» мы закончим предварительное рассмотрение. Тогда мы выясним в общих чертах наш замысел и название лекции.

§ 8. Слово «метафизика». Значение φυσικά («фюсика») ²⁶

Начнем с негативного определения. Слово «метафизика» не является первичным словом. Под первичным понимаем мы слово, коренящееся в сущностном, изначальном человеческом опыте и образовавшееся как его *изъяснение* (Ausspruch²⁷). Не обязательно при этом, [38] чтобы первичное слово и возникло тоже в глубокой древности, оно может быть относительно поздним. Относительно поздний склад первичного слова не свидетельствует против первичности этого склада. Слово же «метафизика», хотя мы и хотим обозначить им нечто изначальное, не первичное. Оно восходит к греческому словосочетанию, в развернутой форме гласящему μετὰ τὰ φυσικά или в наиболее полной форме τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Оставим пока без перевода это сочетание слов, слившееся впоследствии в слово «метафизика». Запомним лишь: оно служит для обозначения философии.

а) Прояснение слова «фюсика». «Фюсис» как самообозначающееся владычество сущего в целом

Начнем прояснение этого словосочетания с последнего слова. В нем кроется «фюсис», что мы обычно переводим *природа*. Это последнее построено по образцу латинского natura — от nasci: родиться, возникать, расти. Таковы же и основные значения греческих слов φύσις, φύειν. «Фюсис» означает растущее, рост и выросшее в ходе этого роста. Но рост, возрастание мы берем здесь в том совершенно элементарном и широком смысле, который вскрывается в первичном опыте человека: рост не только растений и животных, не просто изолированный процесс их возникновения и гибели, но рост



как само это событие, пронизывающее круговорот времен года и свершающееся среди него, среди смены дня и ночи, перемещения звезд, грозы и бури и буйства стихий. Все это вместе и есть рост.

Ради большей ясности и близости исконному смыслу мы переводим теперь «фюсис» не столько как рост, сколько как «самообразующееся владычество (Walten) сущего в целом»²⁸. Природа берется здесь не только в [39] узком современном смысле, — скажем, как предмет научного естествознания, но и не в более широком — преднаучном — смысле, и не в гетевском смысле, — эта «фюсис», это владычество сущего в целом столь же непосредственно и слитно с вещами испытывается человеком во всем, что происходит с ним самим, узнается на собственном опыте и на опыте себе подобных, просто живущих здесь так же, как и он. События, испытываемые человеком на самом себе — зачатие, рождение, детство, зрелость, старость, смерть — вовсе не события в современном узком смысле специфически биологических естественных процессов, они принадлежат всеобщему владычеству сущего, охватывающему человеческую судьбу и ее историю. Чтобы понять слово «фюсис» в *том самом* значении, в каком его использовали античные философы, ошибочно именуемые «натурфилософами», нам следует глубже вникнуть в это предельно широкое понятие.

«Фюсис» означает это неподвластное человеку и правящее им полновластие, правящее им и охватывающее его, человека, всегда уже изъяснившегося о нем. То, что человек понимает, — сколь бы таинственным и темным ни было оно в частностях, — он понимает, оно надвигается на него, несет и подавляет *ego* как то, что *есть*: «фюсис», владычествующее, сущее, все сущее в целом. Подчеркну еще раз: «фюсис», сущее в целом понимается не как природа в позднем, новоевропейском смысле, то есть не как нечто, скажем, противоположное истории. Имеется в виду смысл более изначальный, чем оба эти понятия, прдшествующий им и объемлющий их, природу и историю, а некоторым образом включающий в себя также и божественное сущее.



б) «Логос» как извлечение владычества сущего в целом из утаенности

Поскольку человек в качестве человека экзистировать, им всегда уже сказано о «фюсис», о влады-
 [40] чествующем целом, которому принадлежит и он сам, причем вовсе не только потому, не только тем, что он специально говорит о вещах, — экзистировать в качестве человека уже значит изъяснять правящее в слове. Изъясняется правило правящего, то есть порядок и уклад сущего, его закон. Сказанное значит явленное в речи. Говорить по-гречески (λέγειν); закон сущего, явленный в речи, — «логос». Здесь, еще до того, как дальнейшие свидетельства позволят уяснить это с большей определенностью, следует обратить внимание на то, что самому правящему сущему, поскольку в нем экзистировать человек, свойственно быть некоторым образом изъясненным. Согласно первичному, изначальному пониманию этого соотношения, изъясненное всегда уже с необходимостью присутствует в средоточии «фюсис», иначе оно и не могло бы сказаться, явиться из нее. Этот «логос» внутренне присущ «фюсис», владычеству сущего в целом.

Спрашивается, что дает это «легейн», это изъяснение в речи? Что происходит в «логосе»? Только ли в том тут дело, что сущее в целом обретает слово, получает словесную формулировку? Найти слово — что это значит? Основное назначение «легейн», «выражается в слове», греки установили отнюдь не в позднейшей философии, а с самого начала, как только стали философствовать, то есть из глубины своего бытийного опыта. Мы с неопровержимой четкостью выявим это назначение, отталкиваясь от противоположного понятия, уже древнейшими философами противопоставляющегося понятию «легейн». Что противоположно «легейн»? Что такое «не дающее говорить»? Как понимали это те самые греки, которые пользовались разъясненным выше словом «фюсис»? Это приоткрывается в одном изречении упоминавшегося уже Гераклита: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν





Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει*. «Владыка, оракул которого в Дельфах, не изъясняет, не утаивает, а знаменует (на-мекает)». Тут проясняется: [41] понятие, противоположное «легейн», «выражать в слове» — это κρύπτειν («крюптейн») хранить в тайне, утаивать. Отсюда с необходимостью следует: основное назначение «легейн» определяется тем, что в нем владычествуемое извлекается из утаенности. Понятие, противоположное «легейн», — утаивание; основное понятие и значение «легейн» — «извлечение из утаенности», открытие. Открытие, «извлечение из утаенности», — вот что происходит в «логосе». Властвование сущего открывается в «логосе», становится явным²⁹.

Для этой стихийно изначальной мысли открывается прежде всего сам «логос», он сам входит в царство сущего. Но если в «логосе» владычество сущего исторгается из утаенности, то оно само должно как бы искать утаения. Тот же самый Гераклит, как явствует из другого фрагмента, говорит нам, — не раскрывая эту связь в явном виде, — еще и то, почему «фюсис» вообще открылась в «легейн» и была в нем исторгнута из утаенности. В собрании фрагментов имеется фраза, по сей день еще не понятая, не постигнутая во всей ее глубине: φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ^{**}. «Владычеству вещей присуще стремление утаиться». Вы видите глубокую связь между «утаенностью» и «фюсис» и вместе с тем — связь между «фюсис» и «логосом» как раскрытием.

с) «Логос» как сказывание неутаенного (ἀληθέα). «Алетейа» (истина) как добыча, которую надлежит вырвать у утаенности

В каком именно смысле «логос» есть нечто раскрывающее, позволяет понять следующее слово Гераклита: σωφρονεῖν ἀρειῆ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα [42]

* Diels H. a. a. O., Fragm. 93.

** a. a. O., Fragm. 123.



λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας*. «Высший дар, которым обладает человек, — обдумывание [целого], и мудрость [разумность] состоит в том, чтобы сказывать неутаенное как неутаенное и, вслушиваясь в силу вещей, действовать в согласии с нею». Теперь вы ясно видите внутреннюю связь двух противоположных понятий — «крюптейн», утаивание и «алетейа», неутаенное, сказываемое «логосом». Обычно мы переводим это слово нашим бледным выражением «истинное». Высший дар, которым обладает человек — возможность сказать неутаенное и вместе с тем действовать κατὰ φύσιν («катá фюсин»), т. е. включаться и встраиваться во владычество сущего в целом и в судьбу мира вообще. Тот, кто действует и говорит «катá фюсин», вслушивается в ход вещей. Только теперь обрели мы внутреннюю связь, определяющую в античной философии смысл первичного слова «фюсис»: владычествование владычествующего; «логос» — слово, извлекающее это владычество из утаенности. Все, что происходит в этом «логосе» — дело «софия», т. е. философов. Иначе говоря, философия — это осмысление владычества сущего, осмысление «фюсис» с целью высказать ее в «логосе».

Нам следует держать в уме эту только что разъясненную мною связь между «фюсис» и «логос», чтобы понять, почему в более позднюю эпоху Аристотель, сообщая о древнегреческих философах как о своих предшественниках, называет их φυσιολόγοι «физиологом»³⁰. Эти «физиологи», однако, не являются ни «физиологами» в смысле современной физиологии, специального раздела общей биологии, занятого морфологией жизненных процессов, ни натурфилософами. Слово «физиологи» и есть как раз настоящее исконное именование тех, кто задается вопросом о сущем в целом, кто изъясняет «фюсис», владычествование сущего в целом, кто добивается его явления [43] ности в слове, его открытости (истины).

Одно, стало быть, мы выяснили, — ближайшее значение слова «фюсис» в странном и все еще проб-

* а. а. О., Fragm. 112.



лематичном наименовании «та метá та фюсика», хотя мы пока еще не вполне готовы очертить точный смысл этого названия — «та метá та фюсика». Значение же «фюсис» теперь прояснилось. Одновременно мы уяснили нечто не менее важное для всего последующего, а именно, в какой связи находится у греков слово «фюсис».

На первый взгляд вроде бы само собой разумеется, что высказываться о сущем следует истинно, равно как и в обдумывании нужно держаться истины. Тем не менее речь идет вовсе не о том, чтобы эти *изъяснения*, эти *высказывания* о «фюсис» были истинными, а не ложными. Скорее важно понять, что значит здесь истина и как первоначально понималась греками истина «фюсис». А это мы поймем, когда ближе освоимся с греческим словом «алетейá», которое никак не соответствует нашему слову. Наше слово истина (Wahrheit) похоже на такие слова, как «красота» (Schönheit), «совершенство» (Vollkommenheit) и т. п., тогда как греческое слово «á-летейá», не-утаенность соответствует словам «не-винность», «бес-конечность», означающим то, что не виновно, не конечно. Соответственно и «алетейá» подразумевает то, что не утаено. Говоря об истине, греки, следовательно, понимают в самой ее сути нечто отрицательное, соответствующее нашей частице «не-». Такое α называется в языкознании α -привативным. Оно означает, что в слове, перед которым оно стоит, нечто отсутствует. В истине сущее исторгается из утаенности. Греки понимают истину как добычу, которая должна быть вырвана у утаенности в противоборстве с самой «фюсис», стремящейся утаиться. Истина — это глубочайшее противоборство человеческого существа с самим сущим в целом, она не имеет ничего общего с доказательством тех или иных положений за письменным [44] столом.

Для «софии» «фюсис» подчинена «логосу» и «алетейá» — истине в смысле открытости. Первоначение греческого выражения, означающего истину, не безобидное, каким его считали до сих пор и полагают



возможным считать так и впредь. Сама истина есть добыча, она не просто налична, напротив, в качестве открытия она требует в конечном счете вовлечения всего человека. Истина соукоренена судьбе человеческого присутствия (Dasein). Она сама есть нечто утаенное и в качестве такового — высшее. Вот почему Гераклит говорит: ἄρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων*. «Утаенная гармония выше и могущественнее открыто лежащей на виду». Это значит: что «фюсис» таит, и есть ее собственное, не лежащее на виду существо. И этому лишь соответствует тот факт, что в более позднюю эпоху, вплоть до Аристотеля, функция «логоса» оказывается все яснее функцией ἀποφαίνεσθαι³¹. Иными словами: задача «логоса» в том, чтобы заставить обнаружиться, выявить «афанес», то, что утаивает, не обнаруживает себя, не обнаруживающееся.

Вышеуказанное греческое понятие истины открывает нам внутреннюю связь владычества сущего, его утаенности и человека, который, поскольку он экзистирует в качестве человека, исторгает в «логосе» из утаенности стремящуюся утаиться «фюсис» и таким образом сообщает сущему его собственную истину.

Когда в «Бытии и времени» я со всей определенностью указал на это первоначание греческого понятия истины³², это делалось не просто ради лучшего или более буквального перевода греческого слова. Тем более речь не идет о нарочитой игре с этимологией или о [45] построении чего бы то ни было на почве подобной этимологии. Речь, скорее, идет о большем, о том, чтобы с помощью элементарной интерпретации античного понятия истины впервые выявить принципиальную позицию античного человека по отношению к владычеству сущего («фюсис») и его истине (а тем самым заглянуть в существо философской истины).

Это античное слово для истины именно вследствие его «негативности» есть первичное слово. Оно свидетельствует о том, что истина есть судьба человеческой

* а. а. О., Fragm. 54.

конечности и что для античной философии она не имеет ничего общего с безобидностью и безразличием доказанных предложений. Но это античное слово для истины столь же древнее, как и сама философия. Ему не нужно и не возможно быть старше философии, но не может оно быть и младше нее, поскольку лишь по ходу философствования вырастает понимание истины, выражающееся в этом первичном философском слове. Предполагаемое позднее появление слова не аргумент против его основного значения, а как раз наоборот, доказывает его глубинную сопричастность фундаментальному опыту «фюсис» как таковой.

d) Два значения «фюсис»

Будем держать в уме это первоначение истины (открытость властвующего сущего, «фюсис») и попытаемся теперь еще точнее схватить значение «фюсис». Проследим историю основного значения этого слова, чтобы прежде всего понять значение слова «фюсис» в наименовании «мета та фюсика».

α) Двойственность основного значения «фюсис»: [46] владычество в его властвовании. Первое значение «фюсис»: φύσει ὄντα как понятие особой сферы сущего (в противоположность τέχνη ὄντα).

Основное значение «фюсис» уже само по себе двойственно, хотя эта двойственность и не сразу обнаруживается. Вскоре она, однако, становится заметной. «Фюсис», владычествующее означает не только само *владычествующее*, но владычествующее в его властвовании или *властвование* владычествующего. Тем не менее — вследствие упорного противоборства владычествующему само властвование открывается в своей нерешенности. То самое, что в непосредственном опыте обнаруживается в подавляющей мощи своего владычества, и завладевает именем «фюсис». А это — небесный свод, звезды, море, земля, то, что постоянно угрожает человеку, но вместе с тем и





охраняет, побуждает, несет и питает его. Угрожая и охраняя, оно властвует само, без участия человека. «Фюсис», природа, понимается отныне в более узком смысле, хотя такое понимание остается все еще более широким и близким к первичному, чем, например, понятие природы в современном естествознании. «Фюсис» означает теперь нечто, всегда уже само собой наличное, само себя постоянно образующее и разрушающее, в отличие от сферы человеческих поделок, от всего того, что возникает в «техне», как результат изготовления, изобретения, производства. В этом акцентированном и одновременно суженном смысле «фюсис», владычествующее означает теперь некую особо отличенную сферу сущего, сущее среди другого. «Физически сущее» противопоставляется вещам, возникшим с помощью «техне», ремесла в процессе изготовления, производства по собственному разумению людей³³. «Фюсис» становится теперь понятием области.

В этом суженном и однако все еще достаточно широком смысле природа для греков есть нечто не [47] возникающее и не гибнущее. И снова Гераклит говорит: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*.

«Этот космос [я намеренно оставляю это слово без перевода] всегда и повсюду тот же, его не создал ни Бог, ни кто-либо из людей, но эта «фюсис» была всегда, есть всегда и будет всегда вечногорящий огонь, мерой возгорающийся и мерой затухающий».

β) Второе значение «фюсис»: властвование как таковое, как существо и внутренний закон вещи.

Но вместе с тем столь же изначально и сущностно улавливается в выражении «фюсис» властвование как таковое, дающее каждому властвующему быть тем, что оно есть. «Фюсис» означает теперь не некую область сущего среди других, да и вообще не область, а

* а. а. О., Fragm. 30.



природу определенного сущего. Природа имеет теперь смысл *внутренней сущности.* Так, мы говорим «природа вещей» и при этом имеем в виду природу не только естественных вещей, но любого сущего вообще. Мы говорим о природе духа, души, о природе художественного произведения, о природе дела. «Фюсис» означает здесь не само властвующее, а его властвование как таковое, существо, внутренний закон вещи.

И вот решающее обстоятельство состоит в том, что ни одно из этих двух понятий «фюсис» не вытесняет другое, одно продолжает существовать наряду с другим. Дело, конечно, не ограничивается таким существованием. Постепенно нарастает понимание того, что *оба значения*, с самого начала пробивающиеся на свет в «фюсис» хотя и остающиеся нераздельными, выражают нечто равно существенное и поэтому сохраняются в том вопрошании, которое принципиально озадачено владичеством сущего в целом: в философии.

Мы не можем проследить здесь подробнее истори- [48] ческий процесс, в ходе которого античная философия все более отчетливо выявляла два этих основных значения, утверждая таким образом два внутренне связанных и постоянно требующих обращения друг к другу направления постановки вопросов. Укажу лишь на то, что для образования двух этих понятий понадобились столетние усилия, причем усилия народа, страстно любившего философствовать. Мы же, варвары, полагаем, будто такие вещи падают с потолка.

§ 9. Два значения «фюсис» у Аристотеля. *Вопрос о сущем в целом и вопрос о существе (бытии) сущего как двойное направление постановки вопросов πρώτης φιλοσοφίας («первой философии»)*

Мы бросим лишь беглый взгляд на ту стадию в развитии античного философствования, когда оно достигло вершины: на состояние проблемы у Аристотеля. Превращения и судьба греческого человека, все это — вплоть до Аристотеля — источники фило-



софии. Оставляя все это на заднем плане, займемся проблемой самой по себе.

Я уже отмечал: властвование владычествующего и оно само открывается, коль скоро извлекается из утаенности, как сущее. Сущее во всем своем изобилии и многообразии навязывает себя и вовлекает в исследование себя, связывающееся с определенными сферами и областями сущего. Это значит: вместе с вопросом о «фюсис» в целом сразу же пробуждаются и определенные направления исследования; знание идет по разным путям, из философствования вырастают отдельные философии, которые мы позже назовем науками. Науки суть виды и способы философствования, философия же, напротив, не есть наука. Греческое слово для науки — «эпистеме»³⁴. ἐπιστήμη значит: заведовать чем-либо, разбираться в нем. «Эпистеме» означает, в таком случае, найти подход к вещи, суметь разобраться в ней, овладеть ею, проникнуть в ее содержание. Только у Аристотеля это слово окончательно получает значение «науки» в широком смысле слова, т. е. специфическое значение теоретического исследования, практикуемого в науках³⁵. Возникают науки, относящиеся к различным областям, — науки о небе, о растениях и животных и т. п. «Эпистеме», в некотором смысле относящаяся к «фюсис», есть «эпистеме фюсике» — физика, правда еще не в нынешнем узком значении современной физики, эта физика охватывает также и совокупность биологических дисциплин. «Эпистеме фюсике» не только собрание фактов из различных областей, с самого начала она является столь же и способом осмысления внутренней законосообразности этой сферы, взятой в целом. Спрашивается, что такое жизнь сама по себе, что такое душа, возникновение и уничтожение («генесис» и «фтора»), что такое событие как таковое, движение, место, время, пустота, в которой движется движимое, что такое движущееся в целом и перводвигатель. Все это попадает в «эпистеме фюсике», то есть еще не существует четкого подразделения на какие-нибудь отдельные науки и зависящую

от них натурфилософию. Предметом этой «эпистеме фюсике» является все, что в этом смысле относится к «фюсис» и что греки называли «та фюсика». Вопрос всех вопросов в науках о «фюсис» — это высший вопрос о первом двигателе, о «фюсис» как целом, о том, что такое это целое в самом себе как целое. Это последнее определяющее в сфере «физически сущего» Аристотель называет «тейон», божественное, еще не связывая с ним определенного религиозного толкования³⁶. Спрашивается, следовательно, о сущем в целом и напоследок о божественном. Так ставится вопрос в [50] «эпистеме фюсике». От Аристотеля дошел до нас курс такой физики $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \acute{\alpha}\kappa\rho\acute{o}\alpha\sigma\iota\varsigma$, или как мы сказали бы сегодня, хотя и неточно, — философия природы.

А что же со вторым значением «фюсис» в смысле внутренней сущности? Властвование этого владывающего может быть понято в качестве того, что определяет это владывающее как сущее, что делает сущее сущим. Сущее по-гречески $\acute{\omicron}\nu$, а то, что делает сущее сущим, есть существо этого сущего и его бытие. Греки обозначали существо сущего словом «усия». Так и у Аристотеля «усия» означает существо сущего: «фюсис»³⁷. Таковы два значения «фюсис», встречающиеся в аристотелевской философии: одно — «фюсис» как сущее в целом, другое — «фюсис» в смысле «усии», существенности сущего как такового. Главное в том, что Аристотель явным образом смыкает оба кроющиеся в едином значении «фюсис» направления вопросов. Нет двух различных дисциплин, но и вопрошание о сущем в целом и вопрошание о бытии сущего, о его существе, его природе он называет «первой» (первичной) философией³⁸. Это вопрошание и есть философствование в первую очередь, собственно философствование. Философствование в собственном смысле слова — это вопрошание о «фюсис» в таком двойном значении: вопрошание с сущем в целом и вместе с тем вопрошание о бытии. Так обстоит дело для Аристотеля. В то же время Аристотель ничего не говорит — или же до нас ничего не дошло — о том, как он понимает единство обоих направлений вопро-





шания, в какой мере именно такое двунаправленное вопрошание составляет в своем единстве подлинное философствование. Вопрос этот остается открытым, он остается открытым по сей день, лучше сказать, сегодня он даже еще не восстановлен.

- [51] Оглянемся на пройденный путь и подведем итоги. Мы стоим перед вопросом: на каком основании используем мы название «метафизика» в качестве подлинного имени философствования и, однако, тут же отвергаем метафизику в традиционном смысле как философскую дисциплину? Мы пытаемся оправдать правомерность и характер использования наименования «метафизика» для нашего рассмотрения путем краткого ознакомления с историей данного выражения. Это ознакомление приводит нас назад, к античной философии и в то же время осведомляет о началах самой западноевропейской философии в той традиции, которой принадлежим и мы. Выясняя смысл основного термина в наименовании «та мета та фюсика», мы усмотрели связь между «фюсис» и «логосом». Властвованию сущего в целом свойственно стремление утаиваться. Ему соответствует своеобразное противоборствующее стремление, в котором «фюсис» открывается. Эту изъывляющуюся в «логосе» связь между «фюсис» и истиной, то есть неутаенностью, мы пока оставляем без рассмотрения. Позже нам придется снова вернуться к этой проблеме. Теперь нас интересует только развертывание двух основных значений «фюсис», владычествующего в его властвовании. Во-первых, здесь имеется само владычествующее, сущее и, во-вторых, оно берется в своем властвовании, т. е. в своем бытии. В соответствии с этими двумя ведущими направлениями развертываются два основных значения выражения «фюсис»: «фюсис» как «фюсей онта», сущее, как оно открывается в физике, в исследовании природы в более узком смысле слова, и «фюсис» во втором значении, как природа в том смысле, в каком мы еще сегодня говорим о природе вещи, о существе дела. «Фюсис» в смысле бытия и существа сущего — это «усия». Раз-



деление двух этих значений «фюсис» — само сущее и бытие сущего — и история их развертывания достигают вершины у Аристотеля. Он-то и связывает воедино вопросы о «фюсей онта» в целом («фюсис» в первом смысле) и вопросы об «усии», о бытии сущего («фюсис» во втором смысле) и называет это вопрошание «проте философия», *prima philosophia*, первая философия, философия в собственном смысле слова. Настоящее философствование ставит вопрос о «фюсис» в этом двойном значении: о самом сущем и о бытии. Поскольку философия спрашивает о самом сущем, она не берет в качестве своего предмета какую-либо произвольную вещь, а обращает свой вопрос к сущему в целом. Поскольку основной особенностью этого сущего и его бытия является движение, исходный вопрос сводится к вопросу о первом двигателе, о том последнем и предельном, что называется также «тейон», божественное без какого-либо определенного религиозного оттенка.

Так обстоит дело в аристотелевской философии. Собственно философствование заключается для Аристотеля в этом двойном вопрошании: о *ὄν καθόλου* и о *τισίῳτατον γένος*, о сущем вообще, о бытии и о собственно сущем. Аристотель, однако, не разрабатывает эту проблему во всех ее внутренних связях, соответственно мы не находим в его наследии ничего, что проливало бы свет на проблему «фюсис» — в ее двойном смысле — как *единую* проблему и на то, как конкретно обосновывается эта проблематика из существа самой философии.

§ 10. *Образование школьных дисциплин — логики, физики, этики — как распад подлинного философствования*

Достигнутое *Аристотелем* в русле собственно философии дошло до нас в отдельных его лекциях и трактатах. Мы находим в них все новые и новые попытки подлинного философствования, но не находим [53] ничего из системы Аристотеля, выдуманной лишь



позже, подобно системе платоновской философии, также не существующий в диалогах *Платона*.

Аристотель умер в 322–321 г. до Р. Х. С тех пор давно уже философия стала жертвой двусмысленности. Вместе с Аристотелем античная философия достигла вершины; с него же начинается и ее падение, по существу, распад. У Платона и Аристотеля школьное образование становится неминуемым. Каковы последствия этого? Живое вопрошание отмирает. Захваченность философскими вопросами исчезает, тем более что бывшая захваченность выразилась в достигнутом знании. Берется только это выраженное и преобразуется в удобные результаты, годные для того, чтобы каждый мог их выучить и повторить. А это значит, что все наследие платоновской и аристотелевской философии, все богатство их трактатов и диалогов вырывается из почвы и в понимании их до корней уже не доходят. Между тем последователи и эпигоны вынуждены как-то управляться с богатым философским добром. Платоновскую и аристотелевскую философию постигает участь, которой не избежала ни одна философия: она превращается в школьную философию. Перед последователями, перед школой встает, однако, задача как-то скрепить рассыпающийся, зияющий безднами материал философствования, утратившего свое коренное единство, так чтобы философия стала доступной любому, любой был бы способен воспроизвести ее. Все, что выросло из самых разных — внешне не связанных, но тем более внутренне укорененных — вопросов, теперь, лишившись этого коренного единства, складывается в различные дисциплины сообразно целям изучения и обучения. Коренная связь заменяется упорядоченностью специальностей и дисциплин. Спрашивается, с каких же точек зрения упорядочивается этот богатый материал, не постигаемый уже в своем средоточии, в своем жизненном нерве.

Школьная систематика находит для себя точку опоры в тех самых главных темах философии, с которыми мы уже познакомились. Мы видели, что фило-



софия первым делом занимается «фюсис». Поясняя смысл выражения «фюсис» как само-для-себя-существующее, само-из-себя-растущее и самим-собой-правляющее, мы отделяем его от сущего, обусловленного в своем бытии тем, что оно изготовлено человеком. Отсюда мы получаем понятие, противоположное «фюсис», понятие, охватывающее все, что относится к образу жизни человека, к человеку в его действиях, его манерах, его поведении, — в том, что греки обозначают словом «этос», от которого произошла наша «этика». «Этос» означает поведение человека, или человека в его поведении, в свойственной ему манере держаться, — человека как существо, отличное от «фюсис», от природы в узком смысле слова. В результате мы получаем две главные области, оказывающиеся основными темами нашего рассмотрения. Поскольку же «фюсис» и «этос» рассматривают в философии, они обсуждаются и отчетливо изъясняются в «логосе». Поскольку «логос», способ говорить о вещах имеет первостепенное значение для всего процесса обучения, рассмотрение самого «логоса» выдвигается на первое место.

Когда все содержание античного философствования пытаются специализировать по школьным дисциплинам, это уже значит, что познание утратило характер живого, исходящего из самих проблем философствования, и складывается по образцу научного исследования, практикуемого в иных областях знания. Отныне соответствующая область философского рассмотрения становится наукой, «эпистемой» в аристотелевском смысле слова. Возникает «эпистеме логике», за ней следует «эпистеме фюсике» и в довершение складывается «эпистеме этике». Так получают три дисциплины философии, понятой на школьный манер: логика, физика, этика. Этот процесс подготовки по типу школьного обучения, а тем самым и упадок философствования в собственном смысле начинается уже в эпоху Платона, в его собственной Академии. Сами античные свидетель-

[55]



ства эллинистической эпохи сообщают о том, что подобное разделение дисциплин наметилось у самого Платона и впервые было обосновано одним из его учеников и руководителем Академии Ксенократом. Это расчленение не только на протяжении столетий сохранилось в платоновской Академии, но перешло и в школу Аристотеля, в перипатетическую философию, а затем было заимствовано из обоих направлений стоиками. Подтверждение этому мы находим у Секста Эмпирика: *πλὴν οἴτοι μὲν ἔλλιπῶς ἀνεστράφθαι δοκοῦσιν, ἐνελέστερον δὲ παρὰ τούτους οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας τὸ μὲν εἶναι φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν· ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός, περὶ ποικίλων μὲν φυσικῶν [περὶ] πολλῶν δὲ ἠθικῶν οὐκ ὀλίγων δὲ λογικῶν διαλεχθεῖς· ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτην καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου ἔτι δὲ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔχονται τῆσδε τῆς διαίρεσεως**.

«Совершеннее других разделяли философию те, кто говорили, что задача философии изучать то, что касается физики, этики и логики; различие это намечено Платоном, который, будучи предводителем, первым много рассуждал как о «фюсика», так и об «этика» и столь же о «логика»; явно же подобное различие впервые ввели в кругу Ксенократа и ученики Аристотеля в Перипатосе, а затем стоики».

Однако просто констатировать этот факт нам еще далеко не достаточно. Главное в том, что такое школьное членение философии с самого начала и на все последующие времена предопределило понимание философии и философских вопросов, так [56] что после Аристотеля философия — за редким исключением — становится делом школы и учебы. Все издавна известное или появляющееся в процессе философского вопрошания неизбежно помещается в одну из этих дисциплин и рассматривается в схематизме соответствующих методов постановки вопросов и ведения доказательств.

* *Sextus Empiricus. Adversus mathematicos. Hg. I. Bekker. Berlin, 1842. Buch VII, Abschnitt 16.*

*§ 11. Превращение технического значения
приставки «мета» в слове «метафизика»
в содержательное*

а) Техническое значение «мета»: после (post).
Метафизика как техническое название затруднения,
связанного с «первой философией»

За эти столетия упадка античной философии, в эпоху от 300 г. до первого века до Р. Х., сочинения Аристотеля были почти забыты. Лишь немногие из них вообще были им самим опубликованы, другие сохранились только в рукописях, набросках лекций и конспектах, в том виде, как они сложились первоначально. Когда ученые первого века до Р. Х. занялись материалом аристотелевской философии, чтобы сделать ее доступной для школы, они столкнулись с задачей собрать полностью аристотелевские трактаты и расположить их в определенном порядке. Тогда казалось само собой разумеющимся рассматривать весь материал в горизонте того, чем уже располагали, т. е. в соответствии с тремя дисциплинами — логикой, физикой, этикой. Перед собирателями аристотелевских сочинений встала задача распределить всю совокупность сохранившегося материала по этим трем, со своей стороны не вызывавшим сомнения дисциплинам.

Поставим себя на место этих собирателей. Перед нами материал аристотелевской философии и три дисциплины. И вот среди трактатов Аристотеля нашлись [57] и такие, в которых он сам иногда говорит, что они излагают «первую философию», собственно философствование, сочинения, в которых ставится вопрос о сущем в целом и о сущем как таковом. Систематизаторы аристотелевских сочинений не могли поместить эти трактаты ни в одну из трех дисциплин, на которые делилась школьная философия. Опираясь на прочную структуру трех философских дисциплин, не в состоянии были включить в философию то, что Аристотель называл самой философией. По отношению к аристотелевской философии в собственном смысле





возникло *замешательство*: она не относилась ни к одной из дисциплин. С другой стороны, и устранить как раз то самое, что Аристотель называл подлинным философствованием, было уже вовсе недопустимо. Таким образом, возникла проблема: куда же поместить собственно философию в схеме трех дисциплин, ни расширить которую, ни изменить школа была не в состоянии? Ситуация должна быть совершенно ясной: само существо философии некуда было разместить. По отношению к философствованию школьная философия попала в затруднительное положение.

Из этого положения остается один выход — посмотреть, не имеет ли собственно философия какого-либо отношения к тому, что знакомо школьной схеме. В самом деле, эти трактаты содержат отчасти те же вопросы, что и известный курс лекций по основоположениям «физики». Существует, оказывается, некое родство между вопросами, рассматриваемыми Аристотелем в первой философии, и вопросами, которые школьная философия обсуждает в физике, с той разницей, однако, что в первой философии Аристотель рассматривает нечто более широкое и гораздо более принципиальное. Поэтому ее никоим образом нельзя попросту поместить в физику, можно лишь поставить ее *рядом* с физикой, *за ней*, расположить по порядку *после* физики. «За», «позади» по-гречески — «мета», и собственно философию поставили за физикой: [58] «мета та фюсика». Отныне философия как таковая числится под рубрикой «мета та фюсика». Главное здесь в том, что мы оказываемся перед лицом фатальной ситуации: обозначая так собственно философию, ее характеризуют не содержательно, не по ее собственным проблемам, а через рубрику, призванную указать место философии во внешнем порядке сочинений: τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Говоря «метафизика», мы используем выражение, возникшее от беспомощности, это наименование некоего затруднения, чисто технический термин, ничего еще не говорящий о содержании. Сочинения, относящиеся к «первой философии», суть «та мета та фюсика».

Такой порядок аристотелевских сочинений сохранился на протяжении всей традиции и принят в крупном издании аристотелевского корпуса, в издании берлинской Академии, где вслед за сочинениями по логике идут сочинения по физике, затем по метафизике и далее этические и политические сочинения³⁹.

б) Содержательное значение «мета»: через (trans). Метафизика как содержательное обозначение и истолкование «первой философии»: наука о сверхчувственном. Метафизика как школьная дисциплина

«Та мета та фюсика» долго оставалось таким техническим названием, пока однажды — мы не знаем когда, как и кем — это техническое название не получило содержательного истолкования, и сочетание слов не слилось в одно слово, в латинское выражение *Metaphysica*. По-гречески «мета» значит «после», «вслед за», как в словах *μετέπειτα* (следовать за), *μετακλαίειν* (оплакивать после [смерти]), *μεθόδος*, метод, то есть путь, которым я следую за чем-либо.

Но «мета» имеет в греческом языке и другое значение, связанное с первым. Когда я следую за вещью, исследуя ее, я движусь от одной вещи по направлению к другой, иными словами, я некоторым образом оборачиваюсь. Такое значение «мета» в смысле движения «от чего-либо к чему-то другому» мы встречаем в греческом слове *μεταβολή* (оборот, превращение). В процессе слияния греческих слов, составляющих название «та мета та фюсика», в латинское выражение *Metaphysica* приставка «мета» изменила свое значение. То, что означало просто местоположение, стало означать оборот, «обращение от одной вещи к другой», «отход от одного и переход к другому». *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* означает теперь уже не то, что следует за физическими учениями, а такое рассмотрение, в котором *отворачиваются* от «фюсика» и *обращаются* к другому существу, к существу вообще и к существу как таковому⁴⁰. Это *обращение* и совершается в философии как





таковой. В этом смысле «первая философия» есть метафизика. Такое отворачивание собственно философской мысли от природы как отдельной сферы сущего, равно как и вообще от любой подобной сферы, есть *выход за пределы* отдельных сфер сущего и *переход* к этому другому.

Метафизикой называется теперь познание того, что располагается за сферой чувственного, *наука о сверхчувственном* и *познание сверхчувственного*. Латинское значение позволяет пояснить это. Первое значение «мета» — «за», «после» — передается на латинском приставкой *post*, второе значение — приставкой *trans*. Техническое название «метафизика» становится теперь содержательным обозначением «первой философии». В таком содержательном смысле метафизика несет в себе определенное истолкование и понимание «первой философии». Так задача школьной классификации философии — и прежде всего связанное с нею затруднение — лежит в истоках совершенно определенного истолкования философии, с течением времени подчинившего подлинное философствование метафизике. Помимо недостаточно выясненной истории развития слова, до сих пор не слишком задумывались и о том, что указанное превращение [60] далеко не столь безобидно, как может показаться. Изменение названия — дело отнюдь не второстепенное. Тут решается нечто существенное — *судьба самой философии в Западной Европе*. Собственно философское вопрошание понимается отныне как метафизика во втором, содержательном смысле и тем самым направляется по определенному руслу, подталкивается к определенным шагам. Название «метафизика» послужило примером для образования аналогичных, столь же содержательно толкуемых выражений: мета-логика, мета-геометрия, т. е. геометрия, выходящая за рамки евклидовской. Барон К. фон Штайн назвал метаполитиками людей, строящих практическую политику на основании философской системы. Говорят даже о метааспирине,



превосходящем по своему действию обычный аспирин*. Э. Ру говорит о метаструктуре белка. Сама же метафизика выступает как название одной из множества дисциплин. Первоначально техническое значение, призванное указать место непонятой «первой философии», превратилось в содержательную характеристику самого философствования. В результате она оказывается названием одной из соподчиненных друг другу философских дисциплин.

Исток слова «метафизика» и его исторические судьбы важны нам прежде всего лишь в этом единственно существенном отношении, а именно, чтобы установить превращение технического значения в содержательное и держать в уме связанный с этим тезис о включении понятой таким образом метафизики в ряд школьных дисциплин. Излагать подробно историю самой этой дисциплины мы не можем. Многое можно было бы порассказать, но, по сути дела, это бесполезно, пока мы не понимаем метафизику изнутри живой философской проблематики.

§ 12. Внутренние пороки традиционного понятия [61] метафизики

Нас занимает другой вопрос: если мы отвергаем метафизику в качестве школьной дисциплины, то на каком основании, или же в каком смысле мы сохраняем в то же время само название «метафизика». Мы искали ответ на этот вопрос в истории слова. Что это дало? Мы познакомились с двумя значениями: первоначальным техническим и позднейшим содержательным. Первое нам, очевидно, больше не понадобится. Когда мы говорим: философия — это метафизическое вопрошание, — мы берем «метафизику» во втором содержательном смысле. Когда мы называем «первую философию» метафизикой, мы, стало быть, берем метафизику не только как простое название, а как сло-

* Vgl. J. Wackernagel. Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch. Zweite Auflage. Basel, 1928. Zweite Reihe, S. 248.



во, выражающее суть самого философствования. Все вроде бы в лучшем виде: мы придерживаемся традиции. Но в этом-то примыкании к традиции и кроется настоящая трудность. Разве содержательное значение метафизики создано на основе реального понимания «первой философии» и получено в результате ее интерпретации? Разве не *наоборот*, «первая философия» была понята сообразно довольно-таки случайному истолкованию метафизики? Так оно и есть. Развертывание второго значения метафизики показало нам, что выражение «метафизика» содержательно было понята как познание сверхчувственного. В этом смысле название «метафизика» и сохранилось в традиции, но именно в этом значении ее нам и непозволительно принимать. Перед нами встает скорее уж обратная задача: *впервые отыскать значение уже существующего названия, исходя из первичного разумения «первой философии»*. Словом, не «первую философию» нужно толковать, исходя из метафизики, а наоборот, *вы-*

[62] *ражение «метафизика» следует оправдывать путем глубинной интерпретации того, что происходит в «первой философии» Аристотеля.*

Выдвигая подобное требование, мы исходим из убеждения, что содержательное традиционное название «метафизика» как познание сверхчувственного сложилось не в русле первичного разумения «первой философии». Для обоснования этого убеждения нам придется теперь показать две вещи: *во-первых*, способ, каким можно отыскать у *Аристотеля* первичное разумение «первой философии», и, *во-вторых*, что традиционное понятие метафизики не отвечает этому разумению.

Первое, однако, мы смогли бы показать лишь после того, как сами уже развернули более радикальную проблематику собственно философии. Лишь тогда получили бы мы факел, способный высветить сокровенный, неприметный фундамент «первой философии», а тем самым и всей античной философии, и смогли бы решить, что там, в сущности, происходит. Однако лишь по ходу наших лекций будем мы ближе осваиваться с



этим подлинным философствованием. Поэтому следует отказаться от первой задачи. Но в таком случае мы не можем выявить и несообразность традиционного значения метафизики первичному смыслу «первой философии», так что отказ от традиционного названия остается пока чистым произволом.

Чтобы, однако, вкратце показать, что это не так, стоит отметить внутренние пороки этого традиционного понятия. Все они проистекают исключительно из того обстоятельства, что понятие это было получено не в русле первично понимаемой «первой философии». Более того, в истолковании «первой философии» стали руководствоваться случайностью словообразования.

Относительно традиционного понятия метафизики мы выдвигаем три утверждения: 1. Оно *овнешнено*. 2. Оно *запутано* в себе. 3. Оно *не выражает озабоченности* подлинной проблематикой того, что призвано обозначать. Наоборот, название «метафизика» в его [63] содержательном значении тащится сквозь всю историю философии, порою, правда, слегка модифицируясь, но ни разу не будучи понято так, чтобы оно само оказалось проблемой относительно того, что оно намерено обозначать.

а) Овнешнение традиционного понятия метафизики: метафизическое (Бог, бессмертная душа) как наличное, хотя и высшее сущее

Традиционное понятие метафизики *овнешнено*. Чтобы увидеть это, будем исходить из популярного понятия метафизики, проследим его истоки и покажем, почему оно уводит из философии, то есть оказывается внешним понятием. (Следует, разумеется, заметить, что название «метафизика» в первую очередь предназначалось именно для общей «онтологии», которая в то же время, однако, является и «теологией»⁴¹.)

Когда сегодня в расхожих сочинениях используют слова «метафизика» и «метафизический», этим



словоупотреблением хотят создать впечатление чего-то глубокого, таинственного, просто так не дающегося, чего-то кроющегося за повседневными вещами в области последней реальности. Лежащее по ту сторону обыкновенного опыта, по ту сторону чувственного есть сверхчувственное. С ним легко связываются направления, именуемые теософией, оккультизмом и т. п. Все подобные тенденции — разросшиеся сегодня с особой пышностью и охотно выдающие себя за метафизику, вследствие чего литераторы разглагольствуют о возрождении метафизики, — суть лишь более или менее серьезные заменители того доминирующего отношения к сверхчувственному и представления его, которые укоренились в Западной Европе прежде всего благодаря христианству, благодаря христианской догматике.

[64] Сама же христианская догматика получила определенную форму путем целенаправленного усвоения античной, в особенности аристотелевской, философии с целью систематизации содержания христианской веры. Систематизация — отнюдь не внешнее упорядочение, она привносит *содержательное истолкование*. Христианская теология и догматика завладела античной философией и перетолковала ее вполне определенным (христианским) образом. Благодаря христианской догматике античной философии была навязана вполне определенная трактовка, продолжавшая удерживаться в эпоху Ренессанса, и в эпоху гуманизма, и в немецком идеализме, — только теперь мы мало-помалу начинаем понимать ее неистинность. Первым, пожалуй, был *Ницше*. В христианской догматике как системе положений определенной религиозной формы речь должна быть особым образом сосредоточена на Боге и человеке, так что оба они, Бог и человек, становятся первичными объектами не только веры, но и теологической систематики: Бог — как сверхчувственное просто, человек же — не только, не единственное и даже не преимущественно как это земное существо, а в отношении его вечного удела, его бессмертия. Бог и

бессмертие суть два наименования потустороннего, составляющего главное содержание этой веры. Это потустороннее и становится собственно метафизическим предметом, требующим определенного философского раскрытия. Уже в самом начале философии Нового времени ее основоположник *Р. Декарт* в своем главном сочинении «*Meditationes de prima philosophia*», медитации о философии как таковой, определенно заявляет, что предметом первой философии является доказательство существования Бога и бессмертия души⁴². Мы видим, что в начале новоевропейской философии, которую с легкостью объявляют порвавшей с древней философией, специально подчеркивается и утверждается то самое, что было *собственным делом средневековой метафизики*.

Усвоение «первой философии» *Аристотеля* [65] в процессе создания и разработки средневековой теологической догматики с чисто внешней стороны облегчалось в известном смысле тем, что сам *Аристотель* в VI книге «*Метафизики*», где он говорит о «первой философии», разделяет ее вопросы, как мы уже видели, по двум основным направлениям, не озадачиваясь проблемой их единства. Согласно этому разделению речь, во-первых, идет о *сущем как таковом*, т. е. о том, что свойственно каждому сущему как сущему, каждому $\delta\nu$, поскольку оно $\delta\nu$. Вопрос ставится так: что присуще сущему, поскольку оно сущее, независимо от того, каково оно и где оно? Что ему присуще, поскольку оно вообще есть сущее? Этот вопрос о *сути* и о *природе* сущего ставит первая философия. Но *вместе с тем* она ставит *также и* вопрос о *сущем в целом*, сводя его далее к вопросу о *высшем и последнем*, о том, что *Аристотель* называет $\tau\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, первейшим сущим, именуемым также «божественное» («тейон»). Имея в виду это божественное, он называет также первую философию $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$, теологическим познанием: «логосом» о «боге» — не в смысле Бога-творца или личного Бога, а просто «тейон», божественного. Отсюда видно, как намечается у *Аристотеля* об-





разование этой *специфической связи* между *prima philosophia* и *теологией*. Когда Средневековье познакомилось с *Аристотелем*, прежде всего с его метафизическими сочинениями, именно существование этой связи, — подвергшейся определенной интерпретации в арабской философии, — облегчило приравнивание содержания христианской веры философскому содержанию сочинений *Аристотеля*. В результате сверхчувственное, метафизическое в привычном понимании оказывается в то же время предметом *теологического* познания, теологического не в смысле теологии веры, а в смысле теологии *разума*, рациональной теологии.

[66] Главное в том, что предметом *первой философии* (метафизики) является теперь *определенное*, хотя и *сверхчувственное сущее*. Выясняя средневековое понимание метафизики, мы интересуемся теперь не вопросом о правомочности познания сверхчувственного и не вопросом о возможности познания бытия Божия или бессмертия души. Все это вторичные вопросы. Речь скорее идет о *принципиальном* обстоятельстве, о том, что сверхчувственное, метафизическое оказывается одной областью *сущего* среди других. В результате метафизика ставится на *одну плоскость* с другими формами познания *сущего*, будь то в науках или в сфере технической практики, с тем лишь различием, что ее сущее — высшее. Оно располагается *за...* по ту сторону, *trans...* как переводится на латинский язык греческая приставка «мета». «Мета» указывает уже *не* особый *характер* мышления и познания, не своеобразный, отличающийся от повседневного *оборот* мышления и вопрошания, оно означает только место сущего, располагающегося *по порядку за другим сущим* или *поверх* него. Все же в целом — сверхчувственное и чувственное — *наличествует* в каком-то смысле *одинаково*. Невзирая на относительное различие этих сфер, познание вещей и их доказательство сохраняет *один и тот же повседневный характер*. Уже один только факт доказательств бытия Бо-

жия — совершенно независимо от их доказательной силы — документально свидетельствует о таком характере метафизической мысли. Здесь полностью исчезает понимание того, что философствование представляет собой *самостоятельную принципиальную позицию*. Метафизика нивелируется и уплощается до уровня обыденного познания с той лишь разницей, что речь в ней идет о сверхчувственном, удостоверенном сверх того откровением и церковным учением. «Мета» как указатель местоположения сверхчувственного ни в малейшей степени не раскрывает смысл того своеобразного поворота, в котором, собственно, и заключается философствование. А это значит, что само метафизическое остается неким сущим среди другого, и между ним и физическим, от [67] которого я отправляюсь, переходя к метафизическому, не существует другой принципиальной разницы, кроме разницы между чувственным и сверхчувственным. Но это совершенно превратное истолкование аристотелевского «божественного», оставшегося у него по меньшей мере проблемой. Метафизическое есть сущее, пусть и высшее, но равно наличествующее наряду с другим сущим, — в этом и состоит *внешние* понятия метафизики, его *внешний* характер.

б) Запутанность традиционного понятия метафизики: сцепление двух разных видов внеположности («мета») *сверхчувственно* сущего и *нечувственных* бытийных характеристик сущего

Традиционное понятие метафизики *запутанно* в себе. Мы видели, что у *Аристотеля* наряду с теологией, мнимым познанием сверхчувственного существовало и иное направление вопросов. Столь же исконно относился к «проте философия» вопрос об $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon\upsilon$, о познании сущего как такового. *Фома Аквинский* без оговорок воспринял у *Аристотеля* и это второе направление вопросов. После этого Фома должен был естественно постараться как-то связать свою постановку вопроса с аристотелевской. Ставя вопрос об $\delta\upsilon$





ἦ ὅν, мы спрашиваем о том, что присуще данному существу как таковому, что такое сущее и что оно как бы сообщает своим свойствам, если рассматривать его как сущее вообще: *ens communiter consideratum* или *ens in communi*. *Сущее вообще* также становится предметом *prima philosophia*. И тут обнаруживается: если я спрашиваю о том, что присуще каждому существу как таковому, я с необходимостью выхожу за пределы единичного сущего. Я выхожу к самым общим определениям сущего: каждое сущее есть нечто, нечто одно, а не другое, оно от чего-то отлично, чему-то противоположно [68] и т. п. Все эти определения: нечто, единство, инаковость, различие, противоположность — простираются за пределы отдельного сущего, но *их* внеположность совершенно отлична от внеположности Бога по отношению к какой-либо вещи. Два этих принципиально различных вида внеположности сцеплены в одном понятии. Вопрос, что в данном случае значит «мета», не ставится, и это остается неопределенным. Обобщая, можно сказать: в случае теологического познания речь идет о познании нечувственного в смысле того, что лежит за пределами чувственного опыта; во втором случае, когда я выделяю нечто такое, чего я не могу попробовать или взвесить, как, например, единство, множество, инаковость, — речь тоже идет о нечувственном, однако не о *сверхчувственном*, а о том, что *не относится* к чувствам, недоступно чувствам. Однако проблема различения между *сверхчувственным* и нечувственным в их отношении друг к другу и к чувственному вовсе не возникает. Вот почему понятие метафизики, поскольку в ней попросту заимствуется постановка проблем, свойственная аристотелевской философии, оказывается *внутренне запутанным*.

с) Беспроblemность традиционного понятия метафизики

Поскольку, стало быть, традиционное понятие метафизики овнешнено и запутанно в самом себе, не может случиться так, чтобы сама метафизика

или смысл «мета» всерьез стали проблемами. Или наоборот: поскольку настоящее философствование как совершенно свободное вопрошание человека невозможно для Средневековья, поскольку в эту эпоху существенны совершенно иные установки, поскольку средневековой философии в принципе не существует, восприятие аристотелевской философии по обоим охарактеризованным направлениям складывается таким образом, что в результате возникает догматика не только веры, но и самой первой философии. Этот [69] непростой процесс усвоения античной философии христианским вероучением, а в силу этого, как мы видели на примере Декарта, и новоевропейской философией был впервые приостановлен и серьезно поставлен вопросом Кантом. Кант первый действительно уловил *внутренний проблематизм метафизики* и предпринял попытку продумать его в определенном направлении. Мы не можем детально обсуждать эту главную тенденцию кантовского философствования. Чтобы понять ее, необходимо полностью освободиться от той интерпретации Канта, которой отчасти способствовал немецкий идеализм и которая стала привычной на протяжении XIX века. Кто хочет детальнее заняться этой темой, может посмотреть мою работу «Кант и проблема метафизики»⁴³.

§ 13. *Понятие метафизики у Фомы Аквинского как историческое свидетельство трех моментов традиционного понятия метафизики*

Изложив в очень общих чертах три момента традиционного понятия метафизики — его овнешненность, его запутанность и беспроблемность, — я хотел бы, кроме того, привести вам несколько подтверждающих свидетельств, чтобы вы не считали такое понимание всего лишь некой особой точкой зрения на историю метафизики. В качестве такого свидетельства дадим краткую характеристику понятия метафизики у *Фомы Аквинского*. Он говорит об этом понятии хотя и не систематически, но многократно и по разным пово-





дам, в особенности в его комментарии к аристотелевской метафизике. О понятии метафизики говорится в разных книгах этого комментария, наиболее же характерно и однозначно — во введении ко всему труду, в Prooemium*. С самого начала мы обнаруживаем удивительное обстоятельство, а именно *Фома Аквинский* без обиняков отождествляет prima philosophia, metaphysica и theologia или, как он часто выражается, scientia divina, познание божественного. Scientia divina в смысле этой теологии следует отличать от scientia sacra, от того рода познания, который коренится в откровении и в особо значимом смысле связан с верой человека. Что же удивительного в этом отождествлении prima philosophia, metaphysica и theologia? Ведь так-таки как раз мнение самого *Аристотеля*, скажут нам, и тем самым подтверждено, что *Фома Аквинский* самый чистый аристотелик из всех, какие были, — надо только забыть о том, что выражение «метафизика» еще не было известно Аристотелю.

Вроде бы так — и тем не менее все обстоит совершенно иначе. Мы поймем это, если посмотрим, как *Фома* обосновывает это отождествление первой философии, метафизики и теологии. Само по себе это обоснование является в самом деле блестящим образцом того искусства, с каким средневековые мыслители и сам *Фома* умели придавать ясную и, как кажется, уже окончательно бесспорную форму унаследованному достоянию. Для *Фомы Аквинского* речь шла об обосновании того, почему одна и та же наука должна называться первой философией, метафизикой и теологией.

Он исходит из того, что высшее познание, называемое теперь просто метафизическим, — познание, высшее в естественном порядке, т. е. такое, которого человек в состоянии достигнуть собственными силами, — есть scientia regulatrix, наука, нормативная для

* Thomas v. Aquin, In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia. Parma, 1659 ff. Bd. XX, S. 245 f.

всех других наук*. Вот почему впоследствии *Декарт*, [71] поставивший себе целью обосновать систему наук, должен был действовать подобным же образом и вернуться к *scientia regulatrix*, к нормативной *prima philosophia*. *Scientia regulatrix*, общенормативная наука — вспомним подобную идею наукоучения *Фихте*⁴⁴ — есть наука *quae maxime intellectualis est*^{**}, наиболее интеллектуальная. *Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur*^{***}. — «Наиболее интеллектуально то познание, которое занимается наиболее познаваемым». Познаваемое в наивысшем смысле — не что иное, как *mundus intelligibilis*, о котором *Кант* говорит в своем раннем произведении «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*»⁴⁵. *Фома Аквинский* говорит: *Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus*^{****}. — «Мы можем различить три рода наиболее познаваемого». Сообразно тройкой делимости *maxime intelligibilia* он различает три характерные стороны этой науки. Что является в наибольшей мере и в наивысшей степени познаваемым, а это одновременно значит — в наибольшей мере сверхчувственным — следует: 1) *ex ordine intelligendi* из порядка и последовательности познания; 2) *ex comparatione intellectus ad sensum* из сравнения разума, интеллектуального познания с чувственным; 3) *ex ipsa cognitione intellectus* из характера самого интеллектуального познания^{*****}. Что это значит?

1. Нечто является познаваемым в высшем смысле *ex ordine intelligendi* по порядку и последовательности познания. Для Средневековья познание в самом общем смысле — это постижение вещей из их причин. Нечто познано в наивысшем смысле, когда я восхожу к *последней причине*, к *causa prima*. А это, как говорит мне вера, Бог как творец мира. Нечто, стало быть, является [72] *maxime intelligibile*, если оно представляет собой *prima causa*, высшую причину. Эти высшие причины и состав-

* а. а. О., S. 245.

** Ebd.

*** Ebd.

**** Ebd.

***** Ebd.





ляют предмет познания в собственном смысле слова, тему *prima philosophia*: *Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat*^{*46}. Итак, *prima philosophia* — это познание высшей причины, Бога как творца — мыслительный ход, в такой форме совершенно чуждый *Аристотелю*.

2. Нечто *maxime intelligibile ex comparatione intellectum ad sensum*, из сравнения разумного познания с чувственным. *Фома* говорит: *sensus sit cognitio particularium*^{**}, с помощью чувств мы познаем отъединенное, разрозненное и в этом смысле не вполне определенное. *Intellectus... universalia comprehendit*^{***}, интеллект же постигает не то или иное нечто, обладающее теми или иными свойствами, существующее здесь и сейчас, а то, что обще всему. *Scientia maxime intellectualis* есть, стало быть, познание, *quae circa principia maxime universalia versatur*^{****}, которое направлено на то, что свойственно всему сущему универсально, без всякого исключения. Но это и есть то самое знание, что имел в виду *Аристотель*, говоря о познании *ὅν ἢ ὄν*, и что вслед за ним *Фома Аквинский* характеризовал как *ens qua ens*, как то, что присуще сущему как таковому: определения, всегда уже с необходимостью данные вместе с ним как сущим, — например: *unum, multa, potentia, actus* и т. п. (*Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*^{*****}.)⁴⁷ Короче говоря *maxime intelligibile* во втором смысле это то, что мы называем *категориями*, это категориальное познание, познание наиболее общих определений понятия, перешедшее в новоевропейскую метафизику в виде чисто рационального познания категориальных определений. Замечательно, однако, что эти определяющие сущее как таковое характеристики *Фома* называет *transphysica*. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis*

[73]

* а. а. О., S. 246.

** а. а. О., S. 24.

*** Ebd.

**** Ebd.

***** Ebd.

communia post minus communia*. Таковы определения, лежащие по ту сторону физического, чувственного. Эти наиболее общие определения сущего как такового найдены путем сведения менее общего к более общему. К такому виду познания *Фома* и относит понятие *Metaphysica: Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum**48*.

Замечательную особенность мы видим здесь в том, что метафизика, в принципе равнозначная первой философии и теологии, интерпретируется, однако, *Фомой* в том особом смысле — я подчеркиваю эту связь, — согласно которому метафизика приравнивается онтологии (выражение это возникло позже), дисциплине, рассматривающей $\delta\nu \ \eta \ \delta\nu$ и названной впоследствии *metaphysica generalis*. В этом смысле метафизика для *Фомы* то же самое, что онтология.

3. Нечто является наиболее познаваемым *ex ipsa cognitione intellectus*, согласно виду познания, собственного самому интеллекту. *Фома* говорит: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata**** — наиболее познаваемо то, что свободно от материи, то есть по своему содержанию и способу бытия менее всего определяется тем, чем обусловлены разъединение, партикулярность сущего. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili*. Et [74] *non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae****49*. Свободны от материи также чистое пространство и чистое число. Эта свобода основывается, однако, на *ratio* абстракции. Такая свобода не характеризует нечто существующее само по себе, нечувственное, духовное, каковы, например, Бог и ангелы. По роду своего бытия эти духовные существа есть нечто наивысшее и соответственно в

*а. а. О., S. 246.

** Ebd.

*** а. а. О., S. 245.

**** Ebd.





высшей степени познаваемое. Это такие вещи, — если только мы вправе использовать слово «вещь» в столь широком смысле, — которые существуют совершенно самостоятельно. Так, познанием в высшем смысле потустороннего и духовного является познание самого Бога, *scientia divina*, иными словами теология: *Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedicatas substantias considerat*^{*50}.

Мы видим, стало быть, как, единообразно руководствуясь понятием *maxime intelligibile*, путем искусной интерпретации троякого смысла относящихся к метафизике понятий, *Фома* пытается связать их воедино: первая философия трактует о первых причинах (*des primis causis*), метафизика — о сущем вообще (*de ente*), теология — о Боге (*de Deo*). Все три вместе образуют единую науку *scientia regulatrix*. Нет нужды еще раз напоминать, что на деле внутренняя проблематика этой *scientia regulatrix* здесь никоим образом не схвачена, хотя бы в самом первом приближении, что, напротив, три этих направления вопросов были систематизированы совершенно иным, существенно определенным верой путем. Иначе говоря, понятие философствования или метафизики во всей его многозначности не ориентировано здесь на собственную внутреннюю проблематику, а сочетает в себе *разнородные определения перехода за пределы*.

[75] Прежде чем развивать дальше нашу тему, суммирую еще раз сказанное. Я пытался вам разъяснить, почему, используя выражение «метафизика», мы тем не менее не можем принять его в традиционном истолковании. Причина этого во внутренних пороках, кроющихся в традиционном понятии метафизики. Уже в понятии первой философии, разработавшемся в Античности *Платоном* и *Аристотелем*, заложена неоднозначность. Мы видели, что *Аристотель* ориентировал собственно философствование по двум направлениям: во-первых, как вопрос о бытии в том смысле, что каждая существующая вещь, поскольку она есть, есть нечто,

* а. а. О., S. 246.

что она есть нечто одно, а не другое и т. п. Единство, множество, противоположность, многообразие и тому подобное — это определения, свойственные каждому существу как таковому. Разработка таких определений и составляет задачу собственно философствования. Тут же, однако, возникает и вопрос о подлинно сущем, которое *Аристотель* называет «божественное» («тейон»). Еще яснее характеризует он это сущее в связи с «теологической наукой». *Аристотель* не осознавал — у нас нет сведений об этом — несопоставимость двух этих направлений философствования, соответственно не видел и кроющейся тут проблемы, а именно: вопрос о том, что такое равенство, различие, противоположность, как они относятся друг к другу и как они определяют сущность сущего, не имеет ничего общего с вопросом о последнем основании сущего.

В средневековой теологии, ориентирующейся на христианское откровение, мы видим эту неувязку и эту проблему усугубленной. Ставить вопрос о формальных категориях не то, что спрашивать о Боге. Известно формальное подобие и внутренняя связь обоих направлений вопрошания были получены только в силу того, что-де и в том и в другом случае речь идет о познании сущего, некоторым образом свободного от материи, от [76] чувственного. Формальное понятие равенства абстрактно, в нем отвлекаются от чувственного; Бог не только не абстрактен, но как раз нечто противоположное, самое конкретное из всего существующего, однако, и он свободен от материи, есть чистый дух. Эта внутренняя несбалансированность двух направлений собственно философского вопрошания в эпоху Средневековья усугубляется тем, что аристотелевское понятие теологии было истолковано в смысле совершенно определенного, ориентирующегося на христианское откровение понимания Бога как абсолютной личности. Что у *Аристотеля* представляло собой необъявленную проблему, в Средние века было выставлено в качестве твердой истины, и беспроblemность, в каком-то смысле имевшаяся уже у *Аристотеля*, отныне возводится в принцип. Отсюда и получается, что метафизика во всем своем





составе оказывается с самого начала ориентированной на теологию в христианском смысле. Здесь теология уже не соединена с вышеназванным вопросом об определениях бытия вообще, не рядоположена ему, нет, вся метафизика явным образом ставится на службу познания Бога. В результате теология обретает всю полноту своего значения, что проявляется впоследствии в том, что подлинная метафизика понимается *Кантом* как теология. И в средние века, и позже в этом аристотелевском понятии философствования в собственном смысле слова не усматривали сколько-нибудь существенной проблемы, дело шло лишь о том, чтобы связать эти разные обозначения в ориентации на одну науку. К этому стремится *Фома* во вступительной части своего комментария к аристотелевской «Метафизике». Не стану входить глубже в детали его обоснования.

Подчеркну лишь неудачность сказанного *Фомой* и кроющуюся в нем трудность. Та высшая наука, которую мы, приравнивая три вышеуказанных выражения, называем метафизикой, говорит, во-первых, [77] о последней причине, о Боге, сотворившем все, что есть, но в то же время она говорит и об определениях, свойственных каждому существу как таковому, об *universalia*, об абстрактных категориях и в то же время — о том существе, которое является высшим по роду своего бытия, а именно о чистом абсолютном Боге. Толкуя три выражения: познание последнего в смысле причинения, предельно общего в смысле абстракции и наивысшего, т. е. верховного существа по роду бытия, — мы видим, что эти предельные понятия сливаются в смутном понятии всеобщего. Вот почему *Фома* с известным правом, хотя и полностью устраняя проблему, говорит, что метафизика способна трактовать: 1) *de ente, ut communiter consideratum*, т. е. о существе, рассматриваемом вообще, т. е. относительно того, что обще каждому существу; 2) *de ente, ut principialiter intentum*, о существе, поскольку оно существует, воспринимается, разумеется в изначальнейшем смысле слова, т. е. относительно Бога. Таковы два определения, одинаково имеющие характер высшего,

последнего, но совершенно различные по своей внутренней структуре, так что не делается ни малейшей попытки понять их возможное единство.

§ 14. Понятие метафизики Франсиско Суареса и основные черты новоевропейской метафизики

Если мы вообще хотим что-нибудь понять о новоевропейской метафизике, о ее развитии, о месте в ней *Канта* и о движении немецкого идеализма, следует постоянно держать в уме указанную связь средневекового понятия метафизики с Античностью и помнить, что настоящая проблема метафизики, уже и у *Аристотеля* присутствовавшая лишь латентно, была полностью скрыта в эпоху Средневековья. Следует, впрочем, учитывать и то, что *Фома* и средневековая философия в смысле вы- [78]сокой схоластики не слишком значимы для развития новоевропейской метафизики, в горизонте которой определяется и наша проблемная ситуация. Непосредственное влияние на развитие новоевропейской метафизики оказал теолог и философ XVI столетия, испанский иезуит *Франсиско Суарес*. Имея в виду вполне определенные теологические цели, он поставил задачу заново интерпретировать аристотелевскую метафизику. Значение этого теолога и философа, которого следует поставить еще выше *Фомы* по остроте и самостоятельности постановки вопросов, признано далеко не в той мере, какой этот мыслитель заслуживает. Его роль в развитии новоевропейской метафизики, в обретении ею определенного склада не только формальна, дело не только в том, что под его влиянием метафизика сложилась в форму определенной дисциплины, не менее важна его редакция содержательных проблем, впоследствии заново осознанных философией Нового времени. Он жил с 1548 по 1617 г. и трудился над обновлением схоластики, оживившейся в Испании XVI века под влиянием гуманизма. Решающую роль в этих устремлениях играла иезуитская школа в Саламанке. В 1597 г. *Суарес* опубликовал большой труд «*Disputationes metaphysicae*» (2 тома, Саламанка). Характерен его подзаголовок: in





quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur⁵¹. Труд, стало быть, преследовал двоякую цель: *во-первых*, рассмотреть внутреннее строение естественной теологии, предшествующей теологии откровения, и *вместе с тем* обсудить надлежащим образом все вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам аристотелевской «Метафизики». Дело в том, что в отличие от прежней схоластики *Суарес* видел, что двенадцать книг *Аристотеля* не образуют упорядоченного целого, хотя он и не пришел к выводу, что «Метафизика» представляет собой не кни-
 [79] гу, составленную самим *Аристотелем*, а совокупность трактатов, объединенных его учениками. *Суарес* попытался исправить этот недостаток путем систематического упорядочения ведущих проблем. С него начинается самостоятельное обсуждение всего круга проблем, относящихся к естественной теологии, тогда как *Фома* дал лишь пример применения метафизических мыслей по ходу комментирования аристотелевской метафизики. *Суарес* же первый положил начало самостоятельному развитию метафизической проблематики, которая была особо влиятельной прежде всего для зарождающейся философии Нового времени, для *Декарта*. *Декарт*, учившийся в иезуитской школе города Ля Флеш и слушавший там лекции по метафизике, логике и этике, был отлично знаком с *Суаресом* и в более позднее время постоянно обращался к нему⁵².

Попробуем уяснить замысел этого замечательно-го и далеко еще не исчерпавшего свое значение труда. В предисловии — Prooemium — к своим «Disputationes metaphysicae» *Суарес* говорит: Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit⁵³. Он хочет сказать: метафизические истины столь необходимы для подлинного тео-

* *Suarez F. Disputationes Metaphysicae. Prooemium. Opera Omnia.* Hg. C. Berton. Paris, 1856 ff. Bd. XXV, S. 1.



логического познания, что небрежение ими делает слишком шаткой и теологию в собственном смысле слова, то есть теологию откровения. *Суарес* со всей ясностью подчеркивает, что он исключает отсюда все вопросы, касающиеся только логических проблем: *quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a presenti doctrina, quoad fieri possit, resecaimus*^{*54}.

Первая *Disputatio* трактует *De natura primae* [80] *philosophiae seu metaphysicae*, о сущности первой философии, соответственно, метафизики. *Суарес* начинает введение с обсуждения разных наименований метафизики (*varia metaphysicae nomina*^{**}) и с этой целью самостоятельно возвращается к тексту *Аристотеля*. Он обнаруживает, что метафизика называется у него то *sapientia* (σοφία), то *prudential* (φρόνησις), в одном месте *prima philosophia* (πρώτη φιλοσοφία), в другом *theologia* (θεολογική), которую *Суарес* истолковывает здесь уже совершенно не антично (*quoniam de Deo ac divines rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest*^{***55}) и, наконец, *metaphysica*. *Суарес* говорит, что эта естественная теология, или первая философия, называется метафизикой, поскольку она трактует о Боге (*ex quo etiam metaphysica nominata est*^{****}). Тем самым он придает этому выражению значение иное, чем *Фома*. *Фома* использует слово *metaphysica*, поскольку речь идет *de ente in communi*. *Суарес* же говорит, что она называется метафизикой потому, что является теологией. Он замечает, что название «метафизика» исходит не от самого *Аристотеля*, а от его истолкователей (*quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpretibus habuit*^{*****}), но придерживается мнения, что уже *Аристотель* составил книгу.

* *Suarez F. Disputationes Metaphysicae. Prooemium. Opera Omnia. Hg. С Berton. Paris, 1856 ff. Bd. XXV, S. 1.*

** *Suarez F. Disputationes Metaphysicae. Disp. 1. a. a. O., S. 1 ff.*

*** a. a. O., S. 2.

**** Ebd.

***** Ebd.



В своем объяснении слова «метафизика» *Суарес* отходит от толкования *Фомы* и приближается к другой точке зрения, имеющей серьезное значение в истории метафизики: *de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur*^{*56}. Метафизика говорит о том, что после естественных вещей, *et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta; post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generationis, seu inventionis; vel, [81] si ex parte objecti illud intelligamus, res, de quibus haec scientia tractat, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in altiori rerum gradu constitutae sunt*^{**57}. Итак, «метафизика» относится совсем не к книгам, следующим за физикой, это следование берется теперь в содержательном смысле: познание сверхчувственного позже познания чувственного. И по порядку усвоения, и по порядку возникновения знания о сверхчувственном, и по порядку этапов исследования метафизическое познание идет после физического. *Суарес* берет «мета» в смысле *post* и понимает это *post* в смысле перехода со ступени чувственного познания на ступень сверхчувственного. Но в то же время он привлекает и толкование в содержательном смысле: «мета», «после», «последующее», «превосходящее» чувственное.

Вникать глубже в строение «*Disputationes metaphysicae*» я здесь не могу. Необходимо, однако, помнить, что и способ постановки проблем, и специфический характер школьной дисциплины сложился в метафизике под существенным влиянием *Суареса*. Следует к тому же отметить, что *Суарес* весьма позитивно относится к *Фоме* и признает его авторитет во всех этих вопросах.

Очерченная мною история слова «метафизика» показывает, что средневековая философия имела определяющее влияние на развитие философии Нового времени, влияние, еще усиленное значимостью философии *Суареса*, — из чего, впрочем, не следует,

* а. а. О., S. 2.

** Ebd.

что проблематика новоевропейской философии полностью идентична проблематике прежней метафизики. Говорят, что новая философия началась с критики, с критического обоснования философии, и не кто иной, как *Кант*, поставил под сомнение возможность [82] метафизики. Безусловно, и тем не менее философия Нового времени глубочайшими корнями сплетена со схоластикой и ее тематическими проблемами. Указание на критический характер новой философии мало чему помогает, пока сама проблема не будет понята изнутри метафизики. Верно, что новая метафизика началась с критики, но дело тут особого рода, здесь еще нет ни малейшего понимания того, что произошло в философии от *Декарта* до *Гегеля*.

Предотвращая ошибочные толкования и одновременно подготавливая к дальнейшему, обсудим вкратце *основные черты метафизики Нового времени*. Пытаясь надлежащим образом охарактеризовать философию Нового времени, подобно тому как мы описали философию Античности и Средневековья, мы сталкиваемся с тем фактом, что понятие метафизики в эту эпоху упрочилось, но вместе с тем и в самом деле произошло кое-что новое. Если это новое относится к метафизике, а не к так называемой теории познания, можно спросить: каков метафизический характер этого привнесенного новоевропейской философией новшества, что оно значит для метафизики вообще? Из этого вопроса вы видите, что проблематика метафизики уже должна была жить в нас, хотя до сих пор мы могли лишь ограничиться утверждением: метафизическое мышление — это предельное вопрошание в двойном смысле, во-первых, поскольку в нем ставится вопрос о сущем в целом и поскольку, во-вторых, этим вопросом вместе с другим сущим захватывается и сам вопрошающий. Что в Античности и в средневековой философии речь шла о сущем в целом, надеюсь, стало в какой-то мере ясно. Второй же момент, а именно каким образом в античной философии сам метафизически вопрошающий ставится этим вопрошанием под вопрос, остается гораздо менее определенным, едва ли даже вообще понятным. Но именно





этот момент, — что всеохватывающее предельное вопрошание захватывает вопрошающего, — позволяет нам понять метафизическое содержание новшества, привнесенного новоевропейской метафизикой.

[83] В чем же основная черта новой метафизики? Метафизика Нового времени определена тем, что вся традиционная проблематика рассматривается под углом зрения новой науки, а воплощением научности становится *математическое естествознание*. За этим стоит следующий, уже не высказываемый ход мысли: если метафизика спрашивает о первых причинах, о самом общем и наивысшем смысле сущего, словом, о высшем, последнем и верховном, — этот род знания должен соответствовать тому, о чем спрашивается, а это значит, само знание должно быть абсолютно достоверным. В результате, руководствуясь математической идеей познания, метафизика выдвигает задачу разработать всю свою традиционную проблематику в духе соответствующей строгости и тем самым возвести метафизику также и по содержанию на *формальную ступень абсолютной науки*. Основная проблема новоевропейской философии — это в первую очередь проблема абсолютной достоверности, не в смысле теории познания, а в том ее понимании, которое держится и направляется содержательной проблемой самой метафизики. Отчетливее всего это видно там, где новоевропейская философия явным образом приступает к делу, — у *Декарта*, в особенности же у *Фихте*. Основной труд *Фихте* называется «Наукоучение». Это наука, имеющая своим предметом науку в абсолютном смысле и потому обосновывающая метафизику. Развитие новоевропейской метафизики проходит под знаком проблемы достоверности метафизического познания. Этим определяются и изменения, произошедшие в составе метафизических проблем и дисциплин.

Подходя к делу таким образом, мы еще не до конца понимаем, что происходит в этом стремлении к абсолютной достоверности метафизического знания. Предельное должно допускать и достижение знания в предельном смысле. Как же осуществляются усилия метафизики достичь предельной достоверности? Ха-



рактерную особенность, как правило, видят в том, что [84] в эту новую эпоху, начиная с *Декарта*, исходят не из бытия Божия, не из доказательств бытия Божия, а из сознания, из *Я*. Мы видим, что *Я*, сознание, разум, личность, дух в самом деле занимают в философской проблематике центральное место. Если, обратив внимание на этот факт, мы спросим, не проявляется ли в этом центральном положении *Я*, самосознания, как раз то, что в новой философии ставится под вопрос вопрошающее *Я*, придется ответить: это так, проявляется, но весьма своеобразно. Дело в том, что *Я*, сознание, личность включаются в метафизику так, что *как раз Я-то и не ставится под вопрос*. Тут не простое упущение вопрошающего внимания, суть в том, что *Я* и сознание утверждают как раз в качестве *надежнейшего и бесспорнейшего фундамента* этой метафизики. В результате предельное вопрошание новоевропейской метафизики оказывается *вполне определенным*, а именно таким, что оно захватывает вопрошающего, но в *негативном* смысле, так, что само *Я* становится фундаментом всякого дальнейшего вопрошания. Здесь и скрыто звено, связующее проблему первенства субъекта и проблему достоверности знания с содержательными проблемами традиционной метафизики. Сказанного, пожалуй, достаточно для характеристики своеобразия новоевропейской метафизики и, с другой стороны, для уяснения того обстоятельства, что это стремление к предельной достоверности и ориентация на *Я* и сознание осмыслены лишь в том случае, если *древняя проблематика полностью сохраняется*. На этом закончим историческую ориентацию.

§ 15. *Метафизика как имя основной проблемы самой метафизики. Результат предварительного рассмотрения и требование начать заниматься метафизикой изнутри захваченности метафизическим вопрошанием* [85]

Окидывая взором все наше обсуждение понятия метафизики, мы замечаем прежде всего, что так называется род познания, имеющий предметом *сущее в це-*



лом. Мы видим также, что выражение «*в целом*» таит в себе *подлинную проблему* — проблему, которую *вообще еще только предстоит поставить* и от которой нельзя отделаться, заимствуя из традиции разные уже сложившиеся мнения. Ясно, стало быть, что мы не можем попросту взять название «метафизика» в его традиционном значении. Мы воспринимаем выражение «метафизика» как название проблемы, лучше сказать, как *название основной проблемы самой метафизики*, а именно: что такое она сама, метафизика? Вопрос этот: *что такое метафизика, что такое философствование* — неотделим от философии, это ее вечный спутник. Чем ближе к собственной сути философия, тем острее ставится этот вопрос. Мы еще не раз убедимся, что вопрос о смысле философии сопровождает ее отнюдь не случайно, а входит в ее существо, тогда как аналогичные вопросы о математике, физике, филологии принципиально не могут быть ни поставлены, ни решены в самих этих науках.

Если мы взглянем на это обсуждение понятия метафизики и нашего отношения к нему, имея в виду замысел нашего *предварительного рассмотрения*, придется констатировать: в результате всех этих разбирательств не возникло ни малейшей ясности относительно того, что такое метафизика. Обсуждая слово «метафизика», мы остановились напоследок перед вопросом: что же именно мы называем «философствованием»? В этом отношении результат наше-

[86] го предварительного рассмотрения целиком и полностью отрицательный, хотя мы и решились отказаться от обычного способа характеризовать философию и ставить вопрос так, как этого требует ее предельность и самостоятельность. Теперь в нашем истолковании метафизики и философии мы уже не исходили из науки, не сравнивали мы их и с искусством или религией, мы учитывали их самостоятельность, необходимость понимать их из них самих. Наше требование состояло, следовательно, в том, чтобы не уклоняться от философии, а спрашивать о ней самой. И вот мы пошли прямо на нее. Или все же уклонились? Надо

признаться: несмотря на то, что мы говорили впрямую о самой философии, а пожалуй, что именно поэтому, мы от нее уклонились. Только случилось это неявно и неоднозначно. Да, мы не говорили о другом, о науке, искусстве и религии, мы говорили о философии, — но мы говорили *о* ней, а не *изнутри* нее непосредственно и конкретно. Мы говорим *изнутри* философии, лишь когда заранее уже движемся в *метафизическом вопрошании*. Но этого как раз и не случилось. Мы говорили лишь *об* этом вопрошании, что-де оно предельное, то есть такое, которое каждым вопросом охватывает целое сущее и вместе с ним включает в вопрос и самого вопрошающего, ставит и его под вопрос. Но предельность метафизического вопрошания останется не понятой нами до тех пор, пока мы реально не озадачимся целым и вследствие этого сами реально не окажемся под вопросом. Сколько бы мы ни распространялись *об этом*, все останется только недо-разумением, если мы не будем *захвачены* этим вопрошанием. Пытаясь говорить о самой философии, мы стали жертвой двусмысленности. Мы, правда, говорили *о* философии, однако не говорили *изнутри* нее. Хотя мы и разбирались в *делах* философии, но не занимались *самим ее делом*. Главное же в том, чтобы мы вышли из этих рассуждений по поводу и приступили *к занятию самим делом метафизики*. А это значит [87] только одно: всерьез, по-настоящему спрашивать.

Мы уже указывали, какие вопросы мы ставим: Что такое мир? Что такое конечность? Что такое уединение? Но эти вопросы выдвигались почти наугад; они кажутся произвольными. Это бесспорно. Кажется прежде всего произвольным и непонятным, почему ставятся именно эти вопросы. Но даже если так, если мы согласимся считать эти вопросы метафизическими, разве они не столь пусты, абстрактны и неопределенны, что оставляют *нас* равнодушными, не только что не захватывают, но, по существу, вовсе не касаются *нас*? Или же мы должны сперва развернуть эти вопросы, и только тогда они нас захватят, только тогда появится требуемая захваченность? Так что же,





мы должны сначала поставить вопрос, а потом создать соответствующее ему настроение? Если бы мы пожелали действовать подобным образом, мы лишь вновь скатились бы на ту плоскость, которую хотим и должны покинуть. Мы занимались бы теоретическими рассуждениями (наукой), стремясь сделать их вдобавок ко всему «мировоззренчески» плодотворными. Тем самым философствование вновь стало бы всецело внешним. Дело не в том, чтобы раскрыть теоретическое содержание этих вопросов, а *потом, наряду* с этим создать еще и соответствующее настроение, наоборот, нужно сначала дать этим вопросам — сообразно их возможности и необходимости — *возникнуть из некоего основного настроения* и попытаться оправдать их самостоятельность и недвусмысленность. Поэтому мы втягиваемся в философское вопрошание, собственно, только тогда, когда стараемся пробудить основное настроение нашего философствования. В этом и состоит ведущая и поистине основная задача нашего курса, а также начало по-настоящему живого философствования.

ПРИМЕЧАНИЯ

Переводятся три вступительные главы лекционного курса 1929–1930 гг. Впервые опубликован: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt-Endlichkeit-Einsamkeit)*. In: *Heidegger M. Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 29/30*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1983.

¹ А как же деструкция метафизики в «Бытии и времени»? Она относилась не к философии, тем более классической, а к способу ее истолкования: «В негативное отношение деструкция встает не к прошедшему, ее критика касается „сегодняшнего дня” и господствующего способа рассмотрения истории онтологии»; «не отбрасывание традиции, но ее изначальное усвоение» (*Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1967, S. 22–23, 220). Ср. о деструкции как разборке завалов также в докладе «Время и бытие» (*Heidegger M. Zur Sache des Denkens*. Tübingen,



1969, S. 8–9). «Подход Хайдеггера к истории философии... помогает нам опознать в академическом образе „философии“ карикатуру... фикцию» (*Magnus B. Heidegger's metahistory of philosophy revisited // The Monist*, vol. 64, Oct. 1981, n. 4, p. 463). — 80.

² Gleichheit aber besagt hier nicht Einerleiheit. «Равенство по существу» здесь того рода, о котором говорил в отношении мысли и поэзии Гельдерлин: «На соседних вершинах живут, разделенные бездной». — 83.

³ То есть метафизика — не из тех вещей, в отношении которых можно условиться, как их надо понимать. Она, подобно искусству и религии, заранее уже есть до всякой институционализации. Мы поэтому в каком-то смысле всегда «знакомы» с философией (метафизикой), сами о том не помня. — 84.

⁴ Для понимания следующего абзаца важно это «снова»: мы не невинно непричастны философии, а когда-то неведомо для самих себя «упустили» ее, упустив свое собственное существо. — 84.

⁵ Wissen wir, womit wir uns einlassen. То есть философия не безобидное ученое занятие, по-настоящему она требует себе всего человека. Сомнительная возможность заниматься ею отчасти Хайдеггером во внимание не принимается. — 85.

⁶ Eine Vereinzelung des Menschen auf sein Dasein. В «присутствии» как свое подлинное существо человек «уединяется» потому, что чистое присутствие, «бытие-вот» (Da-sein) онтологически отлично от всего сущего, не есть вещь среди вещей и в этом смысле неизбежно одиноко. С другими он сближается по-настоящему уже только через эту отъединенность. См. в «Бытии и времени»: «Название „присутствие“... выражает не... *что*, как стол, дом, дуб, но бытие (бытие „этого“ Вот). Бытие, о *котором* для этого сущего идет дело в его бытии, оказывается каждый раз моим. Присутствие (бытие-вот) никогда нельзя поэтому онтологически фиксировать как казус и экземпляр определенного рода сущего как наличного» (*Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, S. 57*). — 87.

⁷ Ср. название книги Ницше «Сумерки идолов, или Как философствуют молотом» (1888), особенно «Предисловие» и последнюю главку («Говорит молот»), а также примеры с молотком в «Бытии и времени», § 15. — 88.

⁸ «Настроение есть некий способ (нашего присутствия. — В.Б.), не просто форма или модус, но способ (Weise) в смысле мелодии, которая не парит над так называемым наличным



бытием человека, но задает его бытию тон, т. е. настраивает и обуславливает „что” и „как” его бытия... Настроение... *есть основной тон того, как наше бытие существует в качестве присутствия...* Поскольку настроение есть изначально „как”, в котором всякое присутствие есть, как оно есть, то настроение — вовсе не самое летучее из всего летучего, но то, что в принципе вручает присутствию *основание и возможность*» («Основные понятия метафизики», § 17, см.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 29/30, S. 101*). — 88.

⁹ Ср., однако, в воспоминаниях Вейцзеккера о названии вышедшего двумя десятилетиями позднее сборника «Holzwege»: «Он (Хайдеггер. — В.Б.) повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и кончилась посреди леса в месте, где из густого мха проступала вода. Я сказал: „Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня и сказал: „Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источнику. В книгу я это, конечно, не вписал”» (*Weizsäcker K.F. von. Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie. München; Wien, Hanser, 1977, S. 407*). — 90.

¹⁰ То есть целое устроено не как предметы: те мы можем охватить, описать; целое, напротив, не дано нам нигде в отчетливом виде вне и помимо нашего усилия его осмыслить. Это значит, что не мы его схватываем, когда захотим, а оно само должно сначала захватить нас. Встреча с целым начинается, когда мы убеждаемся, что бессильны помыслить сумму всех вещей, и задаемся загадкой, что же такое мир. Он присутствует только в этой нашей захваченности им, как таковой он нигде больше не наблюдается. — 90.

¹¹ См. прим. 10. Человеческое присутствие, бытие-вот отождествляется с философствующей экзистенцией потому, что вообще бытие, как и мир, дает о себе знать только в настойчивом усилии человека постичь его истину, «требует для себя человека». — 92.

¹² То есть наука подчеркнутым образом имеет дело только с предметами, поэтому она соблюдает однозначное соответствие термина и факта. Философия погружена в сущее по крайней мере не меньше науки, но всегда пытается дать слово как раз тому, что не вмещается в предметные рамки, и хотя вглядывается в факты, но стремится увидеть целый мир. Отсюда неизбежная расплывчатость философии для всех тех, кто сам не отдал себя такому стремлению. — 93.

¹³ То есть видимость научного и мировоззренческого значения философии, см. § 4 данной главы. — 99.



¹⁴ Древнегреческая математика отталкивалась от геометрии. См.: Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. От Античности до XVII в. М.: Наука, 1976, с. 31 слл. и библиогр.; Ямвлих. Теологумены арифметики (с прим. переводчика в кн.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. II. М.: Искусство, 1988, с. 395–419). — 101.

¹⁵ Возможность найти антитезис почти для каждого тезиса, например у Платона, дает неиссякающее пропитание для критиков, «вскрывающих» его «противоречия». Хайдеггер не выдает философии разрешение быть противоречивой, а напоминает, что она не исчисление предикатов. — 104.

¹⁶ То есть критики противоречий у крупных мыслителей обязаны были бы, строго говоря, прежде чем приступать к своей деятельности, доказать, что подлинная задача мысли — построение систем непротиворечивых высказываний. Такое доказательство до сих пор не представлено. Строгость мысли не в логическом формализме, а в неотступной верности опыту бытия, поэтому связь между «противоречивыми суждениями» в философии открывается только такому же опыту и только при такой же верности ему. — 105.

¹⁷ То есть за отказом Хайдеггера называть свою мысль философией стоит не претензия на сверхмудрость, а наоборот, сомнение в принадлежности к философии, какую она должна быть. Большинство профессионалов в отличие от Хайдеггера не задумываются, называя свои занятия философией, а себя — философами. — 105.

¹⁸ Hereingewirbelt. То есть этот вихрь не вне человека, а в самом его существе — присутствии, в воронку которого человек, однако, должен сначала еще быть затянут с поверхности существования. — 106.

¹⁹ Was Philosophieren heißt, в букв. смысле: трудные и опасные вещи называются, исподволь вызываются философствованием. — 106.

²⁰ Или «проблематичности» (Fraglichkecit). — 107.

²¹ То есть определяющая черта новоевропейской метафизики — учет всего сущего, все более исчерпывающий. Так поставив дело, она упускает в своих расчетах только бытие, не являющееся ничем из сущего. Вынесение бытия за скобки всего вернее устраняет возможность вторжения всего непредвиденного, за



исключением небытия, которое, подобно бытию, не поддается расчетам. — 108.

²² Ср. замечание Хайдеггера о методе Ясперса: «Наблюдение... само по себе нетворческое... рассматривает только то, что налицо. Каким же образом жизнь может быть налицо?.. Жизненные явления все-таки не фигуры на доске, которые надлежит расставить в новом порядке» (*Heidegger M. Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»*. In: *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, S. 37–38). — 110.

²³ Здесь, по-видимому, «эпоха» в привычном значении. О развернутом хайдеггеровском понимании «эпохи» — не периода истории, а «сдержанности» (эпохэ) бытия, таящегося и тем оставляющего место для исторического творчества, — см. доклад «Время и бытие» (*Heidegger M. Die Sache des Denkens*. Tübingen, 1968, S. 9). — 111.

²⁴ То есть «абсолютное» (ab-solutum, «отвязанное», «отпущенное») есть восстановленное в своей самостоятельности. То, что достигло такой самостоятельности, пребывает и не в зависимости, и не в изоляции (род зависимости) от других вещей, а свободно открыто им. — 111.

²⁵ Der Inbegriff — означает «воплощение», «олицетворение», как, например, в выражениях der Inbegriff alles Schönen — «воплощение прекрасного», der Inbegriff der Weisheit — «олицетворение мудрости». Оно близко по смыслу слову der Kern — ядро, средоточие, существо. То, что сосредоточивает в себе, вбирает в себя, содержит в себе существо охватываемых понятием вещей. С-мысл. Не обобщение, не абстракция, не аморфная совокупность или рассеянная всеохватность, а как раз напротив — предельная конкретность (concretio [лат.] от con-cresco — срастаться, уплотняться, сгущаться, слагаться и тем самым возникать, происходить, образовываться). Таково, например, стихотворение, где «в слово сплочены слова» (Б. Пастернак), так «говорим мы о картине Ван Гога: это — искусство» (*Heidegger M. Wegmarken*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1967, S. 347), так было сказано: «Се — человек!» Метафизические понятия — «бытие», «фюсис», «мир» — как inbegriffliche имеют характер такой «конкретности». Они означают то, что присутствует как слово, слагающее единый стих из слов, составляющих стихотворение; как сбывающееся, растущее и владычествующее, слагающее мир из вещей, оказыва-

ющихся впервые благодаря этому слаганию вещами мира, ни одну из которых нельзя выкинуть, как слово из складной песни. Человек своим бытием отвечает самому целому, бытию, со-ответствует ему, от-несен к нему. В этом отношении и коренится экзистенция. «Само бытие, к которому человек в своем бытии (*Dasein*) может так или иначе относиться и всегда уже как-либо относится, называем мы экзистенцией» (*Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, Nimeyer, 1963, S. 12*). Экзистирование и есть «конкретизирование» бытия человеком «тут», «вот» (*Da*), «так». Только потому, что человек сам всегда уже есть *Inbegriff des Seins*, конкретное воплощение бытия, он может мыслить, философствовать, только потому и появляются «метафизические понятия». *Inbegriffliche Fragen* — предельные вопросы в смысле — все в себя вбирающие. Вбирающие весь мир в его целом и захватывающие, вбирающие в свою вопросительность всего человека целиком. Предельный вопрос — это тотальная озадаченность тотально озадачивающим, самим бытием. Основной вопрос метафизики: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?» — это метафизический след коренной экзистенциальной озадаченности человека как человека (*Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tübingen, Niemeyer, 1966, S. 1–7*). См. также: *Хайдеггер М. Что такое метафизика? Настоящее издание, с. 23–44*. Предельные метафизические понятия — памятки того всеохватывающего изумления, которое, по слову Платона и Аристотеля, образует начало философии. Предельное понятие не есть ответ на предельный вопрос, это сам вопрос как «орган» понимания. Метафизическое понятие направлено на то, что может быть понято только вопросом. — 112.

²⁶ Когда переосмысливаются важные философские понятия, сложившиеся в древнегреческой философии и ставшие впоследствии привычными техническими терминами, восстановление греческого оригинала неизбежно. Не рассчитывая на всеобщее знание греческого языка, переводчики сочли возможным использовать русскую транскрипцию греческих слов, тем более что русский алфавит находится в ближайшем родстве с греческим. — 114.

²⁷ *Der Ausspruch* — изречение, приговор, пророчество — высказывание, в котором удалось нечто выговорить, наречь своим собственным именем. И говорящий изъяснился откровенно, до конца высказал себя, и то, о чем он говорит, оказалось, явилось в слове, изъяснилось. Переводя «изъяснение»,





«изъявление», мы подчеркиваем этот характерный для Хайдеггера онтологический смысл высказывания. — 114.

²⁸ *Walten* — преобладать, править, господствовать, хозяйничать. В данном контексте лучше всего подошло бы русское слово «царить», не «царствовать над», а «царить в», как, например, в выражении: «в лесу царит тишина». То же самое значит иногда *ist* («есть»). Хайдеггер приводит однажды строку Гете — *Über alles Gipfeln ist Ruh* (которую мы легко передадим по-русски, потому что можем опустить «есть»: «Над вершинами — покой») и задается вопросом, что же здесь значит «есть» — «находится», «располагается», «лежит»? «Или стих имеет в виду: надо всеми вершинами господствует покой?.. Тоже нет! А может быть: надо всеми вершинами простирается (*liegt*) покой или царит (*waltet*) покой? Скорее уж что-то в этом роде, но и это описание не попадает в цель» (*Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*, S. 68). Здесь имеется в виду не внешняя власть или господство некоей аллегорической природы, а незримое всепроникающее присутствие бытия, его сокровенное сбывание, свершение, образующее единое *событие бытия*. В том же смысле Хайдеггер использует иногда слово *wesen*, существующее нынче только как часть слов *Ge-wesen* («бывшее»), *an-wesen* («при-сутствовать»), *ab-wesen* («от-сутствовать»). Например, в работе «Исток художественного творения» Хайдеггер говорит: *Im Aufgehenden west die Erde als das Bergende* — «в раскрывающемся царит („бытийствует”. — А.В. Михайлов) земля как скрывающее» (*Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerkes // Heidegger M. Holzwege*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1963, S. 31). Используются и другие родственные слова, как, например, *gewähren* — «осуществлять», *währen* — «править». (См.: *Heidegger M. Вопрос о технике. «Новая технократическая волна на Западе»*, с. 63 и прим. перев. 50 на с. 435.) В слове *das Walten* Хайдеггер, разумеется, слышит и *das Welten der Welt*: «Welt weltet und ist seiender als das Greifbare und Vernehmbare, worin wir uns heimisch glauben» — «Мир сбывается (свершается) в качестве мира и существует более, чем то осязаемое и внятное, в чем мы привыкли быть, как дома» (*Heidegger M. Holzwege*, S. 33). Подобно тому, — воспользуемся заранее неудачным образом, — как только незримое присутствие хозяина делает хозяйство хозяйством, а набором вещей, свершение царящего в сущем бытия делает его царством бытия, миром. Заметим, что и здесь вопреки возможному впечатлению Хайдеггер остается глубоко укорененным в традиции



европейской философии. За этим «владычествованием», «царением», «свершением» бытия стоят и «воля к воле», «воля к мощи» Ф. Ницше, и «мир как воля» А. Шопенгауэра, и «дух» Гегеля, и «действие» Фихте, и «субстанция» философов XVII века, и аристотелевская «энергия», и платоновское «единое», и Гераклитов «логос», и, наконец, «фюсис» древних «физиологов», — словом, все понятия, которыми европейская метафизика пыталась, согласно Хайдеггеру, уловить мыслью бытие (*Heidegger M. Hegel und Griechen // Heidegger M. Wegmarken, S. 268–269; Heidegger M. Identität und Differenz. Pfullingen, Neske, 1957, S. 58*). Именно этот смысл бытия как события, в котором сущее сбывается, свершается, раскрывается как сущее и в этом смысле возникает, про-ис-ходит, — хранит в себе, считает Хайдеггер, древнегреческое слово «фюсис». Смысл бытия как такового совершенно исчез в том, что передается в истории латинским словом «натура», равным образом традиционное понятие «бытия» утратило смысл «роста», «происхождения», «свершения». «В эпоху первого и решающего развертывания западноевропейской философии у греков, от которых берет истинное начало вопрошание о сущем в целом как таковом, сущее называли „фюсис“... Что же значит слово „фюсис“? Оно означает раскрывающееся из себя (как раскрытие розы), самообнаруживающее развертывание, выступание путем такого развертывания на вид, сохранение себя в нем и пребывание, словом, раскрывающе-пребывающее владычествование... „Фюсис“ — это само бытие, силой которого сущее впервые становится наблюдаемым и пребывает... „Фюсис“ подразумевает раскрывающее владычество и управляемое им хранение. В этом раскрывающем и пребывающем владычестве заключены и „становление“ и „бытие“ в более узком смысле как застывшее наличие. „Фюсис“ это возникновение, выведение себя из утаенного и таким образом возведение себя в состояние присутствия» (*Heidegger M. Einführung in die Metaphysik, S. 10–12*). «Дерево и трава, орел и бык, змея и цикада впервые входят в свое отличное ото всего обличье и таким образом обнаруживают себя в качестве того, что они суть. Само это выхождение наружу и раскрытие в целом греки издавна называли „фюсис“» (*Heidegger M. Holzwege, S. 31*). Этимология слова «фюсис», его семантическое поле и основные этапы его осмысления в древнегреческой литературе и философии представлены в книге: *Рожанский И.Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М.: Наука,*



1979. См. также: Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988; Васильева Т.В. Божественность под игом бытия: М. Хайдеггер о понятии ΦΥΣΙΣ. Философия. Религия. Культура. М.: Наука, 1982, с. 212–226; Wiplinger F. Physis und Logos: Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles. Freiburg, München. Alber; Wien, Herber, 1971. См., кроме того: Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der φύσις Aristoteles' Physik. В 1 // Heidegger M. Wegmarken, S. 309–372; Heidegger M. Aletheia (Heraklit, Fragment 16) // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, Neske, 1967, Teil III, S. 53–78. — 115.

²⁹ О «логосе» специально см. «Sein und Zeit», § 7, абт. В, S. 32–34. См. также: Heidegger M. Logik. Heraklits Lehre vom Logos // Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt. Vorlesungen 1923–1944. Bd. 55. Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, S. 183–403.

Опираясь первоначально на аристотелевское понимание основной функции речи как «апофантической» (показывающей, изъявительной), Хайдеггер толкует «логос» как «допущение видеть» то, о чем идет речь. Толкуя фр. 50 Гераклита, Хайдеггер передает «логос» словосочетанием «допущение-совместно-пред-лежать» (das beisammen-vor-liegen-Lassen). См.: Logos (Heraklit, Fragment 50) // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze, III, S. 25. «Логос» собирает сущее воедино, сочетает так, что все оказывается отчетливо различным, с-читаемым, чтимым, внемлемым в чистоте собственного бытия. (Одно из первичных значений «логоса» — «отчет»). — 117.

³⁰ Аристотель называет их «физиками» или «физиологами», или теми, кто рассуждал о фюсис. См.: *Аристотель*. Физика I, 4. 187a 35; III, 4. 203a 16; Метафизика, III, 4. 1001a 12; IV, 4. 1006a 3; IX, 8. 1050b 24; XI, 6. 1062b 26 и другие места. — 118.

³¹ См.: *Аристотель*. Об истолковании. 4. 17 a1–3; Heidegger M. Sein und Zeit, S. 32; Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit // Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abt. Vorlesungen 1923–1944. Bd. 21, S. 128–136. — 120.

³² Heidegger M. Sein und Zeit, § 44 b) Das ursprüngliche Phänomen des traditionellen Wahrheitsbegriffes, S. 219–226. — 120.

³³ *Аристотель*. Физика. II, I. 192b 8–22. — 122.

³⁴ Ср. «наука» — «навык». — 124.

³⁵ См.: *Аристотель*. Вторая аналитика. I, I. 71b 20–24. Никомахова этика VI, 3. 1139b 9–35. — 124.



³⁶ *Аристотель*. Метафизика. VI, I, 1026a 19–33; XII, 7, 1072b 14–30. — 125.

³⁷ *Аристотель*. Метафизика. V, 4, 1015a 11–13. — 125.

³⁸ *Аристотель*. Метафизика. VI, I, 1026a 19–33. — 125.

³⁹ *Aristoteles*. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. von E. Grumach. Hrsg. von H. Flashar. 20 bd. Berlin, Akademie Verlag, 1983 usw. — 133.

⁴⁰ Ср. знаменитый образ «пещеры», помогающий Платону определить философию как «искусство обращения»: «...Тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия: такое восхождение мы назовем истинной философией» (*Plato*. Rep., VII 521C). Ср. разбор образа «пещеры» у Хайдеггера в работе «Учение Платона об истине». Рус. пер. Т.В. Васильевой, «Историко-философский ежегодник». М.: Наука, 1986, с. 255–275. — 133.

⁴¹ *Heidegger M.* Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik // *Heidegger M.* Identität und Differenz. Pfullingen, Neske, 1957, S. 31–67. — 137.

⁴² «...Я хочу снова предпринять рассмотрение вопросов, касающихся бога и человеческой души, а вместе с тем положить основание первой философии». *Декарт Р.* Метафизические размышления. Предисловие // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: ГИПЛА, 1950, с. 328. — 139.

⁴³ *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., Klostermann, 1965. — 143.

⁴⁴ См.: *Фихте И.* О понятии наукоучения или так называемой философии // *Фихте И.* Избранные сочинения. Т. I. М.: Путь, 1916, с. 1–57. — 145.

⁴⁵ *Кант И.* О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира. 1770 г. // *Кант И.* Соч. в 6 т. М.: Мысль, 1964, т. 2, с. 381–426. — 145.

⁴⁶ «Первая философия называется так, поскольку рассматривает первые причины вещей». — 146.

⁴⁷ «А именно, что такое сущее и то, что относится к сущему, как единое и многое, возможность и действительность». — 146.

⁴⁸ «Метафизика, — поскольку рассматривает сущее и то, что относится к нему»*. — 147.

⁴⁹ «То максимально отдельно от материи, что отвлекается не только от означенной материи, как те природные фор-

* Отмеченные звездочкой переводы с латинского выполнены В.В. Бибихиным.



мы, воспринятые в универсальной форме, о которых трактует естественная наука, но вообще от чувственной материи. И не только в плане рассудка, как математическое, но также и в плане бытия, как Бог и интеллигенции»*. — 147.

⁵⁰ «Божественная наука, или теология, называется так, поскольку рассматривает вышеназванные субстанции». — 148.

⁵¹ «В которых надлежащим порядком излагается всеобщая естественная теология, а также тщательно обсуждаются вопросы, относящиеся ко всем двенадцати книгам Аристотеля». См. русский перевод (М.Р. Бургете) предисловия к «Метафизическим рассуждениям» Суареса и I раздела первого Рассуждения в книге «Историко-философский ежегодник». М.: Наука, 1987, с. 218–242. — 152.

⁵² Лейбниц в свои школьные годы также изучал Ф. Суареса, тяжелый схоластический труд которого читал, по его словам, «как милетские сказки или так называемые романы» (*Фишер К.* История новой философии. Т. 3. СПб.: Изд. Д.Е. Жуковского, 1905, с. 40). — 152.

⁵³ «А именно, эти метафизические принципы и истины согласуются с теологическими умозаключениями и рассуждениями так, что если отпимается наука и совершенное познание первых, то по необходимости крайне пошатнется и наука о вторых»*. — 152.

⁵⁴ «Но все, что относится к чистой философии, или диалектике (над чем изобильно трудятся другие метафизические писатели), мы отсечем, насколько возможно, от настоящего учения, как чуждое»*. — 153.

⁵⁵ «Ибо она говорит о Боге и божественных вещах, насколько это возможно в естественном свете». — 153.

⁵⁶ «О тех вещах, которые следуют за науками или естественными вещами». — 154.

⁵⁷ «И метафизика называется так потому, что как бы после физики, или сверх физики учреждена: после, имею в виду, не по достоинству, или порядку природы, но по обретению, порождению или изобретению; или, если понять это со стороны объекта, вещи, о которых трактует эта наука, называются идущими после физического или естественно сущего, ибо превосходят порядок последнего и стоят на более высокой ступени вещей»*. — 154.

Примечания

1–24 — В.В. Бибихина, 25–57 — А.В. Ахутина

О СУЩЕСТВЕ ОСНОВАНИЯ
VOM WESEN DES GRUNDES



Предисловие к третьему изданию

Статья «О существе основания» возникла в 1928 году одновременно с лекцией «Что такое метафизика?». Там продумывается Ничто, тут именуется онтологическая разница.

Ничто — это *нет* сущего и таким образом бытие, воспринятое от сущего. Онтологическая разница — это *нет* между сущим и бытием. Но насколько бытие как *нет* сущему не есть ничто в смысле nihil negativum, настолько их разница как *нет* между сущим и бытием не есть лишь конструктор рассудочной дистинкции (ens rationis).

То ничтожащее *нет* бытийного ничто и это ничтожащее *нет* онтологической разницы, правда, не одно и то же, но *то самое* в смысле своей взаимопринадлежности внутри сущности бытия сущего^б. Это *то самое* заслуживает осмысления, и оба текста, намеренно оставленные отдельными, пытаются приблизить его к определенности, оставаясь неспособны ее достичь.

Что если бы вдумчивые начали продумывая вникать в это двадцать уже лет ожидающее *то самое* дело?

* Сохранена пунктуация переводчика. — Прим. ред.

* * *

Аристотель так подытоживает свой разбор разнообразных значений слова ἀρχή^c, начало: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται, общее всякого начала — быть тем первым, откуда бытие становление или познание¹. Тут высвечены разновидности того, что мы обычно называем «основанием»: основание *чем-бытия*, *факта* бытия и [22] *истины*. Помимо того, тут делается однако попытка еще и уловить, в чем эти «основания» как таковые совпадают. Их κοινόν, общее, есть τὸ πρῶτον ὅθεν, то *первое*, из чего... Рядом с этим тройким делением верховных «начал» мы находим то четырехчастное деление «причины», αἰτίων, на под-лежащее, ὑποκειμένον, бытие-тем-что-было, τὸ τί ἦν εἶναι, начало изменения, ἀρχή τῆς μεταβολῆς, и то-ради-чего, οὐδ' ἔνεκα², которое в последующей истории «метафизики» и «логики» осталось ведущим. Хотя «все причины», πάντα τὰ αἴτια, признаны «началами», ἀρχαί, внутренняя взаимосвязь между разделениями и их принцип остаются в темноте. И уж подавно приходится сомневаться, можно ли найти существо основания путем характеристики того, что «обще» «видам» оснований, хотя не видеть здесь шага к более исходному прояснению основания нельзя. *Аристотель* и не успокоился на «четырех причинах», просто надерганных как попало, но потрудился над пониманием их взаимосвязи и обоснованием их четверного числа. Это видно из их тщательного анализа в Физике II и прежде всего из «проблемно-исторического» прояснения вопроса о «четырех причинах» в Метафизике I 3–7, подытоженного у Аристотеля утверждением, что разбор причин проведен правильно, о чем косвенно свидетельствуют все, кому не удалось отыскать иные причины, и во всяком случае начала следует разыскивать или как это сделано, или каким-либо сходным образом: ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἑοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέα αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἄπλασαι ἢ τινὰ τρόπον





τοιοῦτον, δῆλον³. До- и равным образом послеаристотелевская история проблемы основания здесь вынужденно опускается. В виду задуманной постановки проблемы однако следует вспомнить вот о чем. Через *Лейбница* проблема основания известна в форме вопроса о законе достаточного основания *principium rationis sufficientis*. Монографически первым *Хр.А. Крузий* рассмотрел «закон основания» в своей «Философской диссертации о применении и границах закона определяющего, в просторечии достаточного основания», *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii determinantis vulgo sufficientis* (1743)⁴, а последним *Шо-пенгауэр* в своей диссертации «О четвероюлке корне закона достаточного основания» (1813)⁵. Если однако проблема основания вообще сцеплена с узловыми вопросами метафизики, то она должна ощущаться и там, где не трактуется специально в своем привычном облике. Так *Кант* по видимости проявлял мало интереса к «закону основания», хотя он и разбирает его специально в начале⁶ своего философствования, равно как и ближе к концу⁷. И все же этот вопрос стоит в центре всей критики чистого разума⁸. Не менее значимы для проблемы шеллинговские «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с этим предметах» (1809)⁹. Уже эта отсылка к Канту и Шеллингу делает сомнительным, что проблема основания совпадет с «законом основания», и спрашивается, поставлена ли она этим последним вообще? Если нет, то проблема основания нуждается сначала в пробуждении, что не исключает возможности использовать в качестве стимула и первого ориентира для этого прояснение «закона основания». Разбор проблемы в свою очередь равнозначен охвату и разметке *области*, внутри которой должна идти речь о существовании, без претензий на намерение прояснить его одним разом. В качестве такой области выдвигается *трансценденция*. Это вместе с тем означает: она сама впервые получает более исходное и объемное определение как раз через проблему основания. Всякое прояснение сути в качестве *философствующего*, т. е. интимней-

ше *конечного* усилия всегда неизбежно должно свидетельствовать о *хаосе*, какой *человеческое* познание устраивает из всего существенного. Тем самым ниже следующее получает такое членение: I) Проблема [24] основания; II) Трансценденция как область вопроса о существовании основания; III) О существовании основания.

I. Проблема основания^d

«Закон основания» как «верховный принцип», похоже, заранее исключает все подобное *проблеме* основания. Но ведь разве «закон основания» есть высказывание *об* основании как таковом? Расхожая и краткая редакция закона гласит: nihil est sine ratione, ничего нет без основания^e. В позитивной перифразе это значит: omne ens habet rationem, каждое сущее имеет основание. Закон делает высказывание *о сущем*, причем имея в виду такую вещь как «основание»^f. Что однако составляет существо основания, в этом законе не определяется, а предполагается *для* этого закона как само собой разумеющееся «представление». «Верховный» закон основания еще и иным образом делает употребление из *непроясненного* существа основания; ибо специфический законообразный характер этого закона как «основного», принципиальность этого principium grande (Лейбниц) позволяет исходно очертить себя лишь во внимании к существу основания.

Так что «закон основания» как в способе своего полагания, так и в полагаемом им «содержании» стоит под вопросом, если конечно существо основания может и обязано вместо неопределенно-обобщенного «представления» стать проблемой^g.

Хотя закон основания не дает ровно никаких прояснений как раз относительно основания как такового, он может служить все-таки исходным пунктом какой-то характеристики проблемы основания. Разумеется, закон подлежит — даже еще ничего не говоря о вышеназванных нерешенных вопросах — разнообразным толкованиям и оценкам. Для нашей сейчас цели однако всего проще принять его в





той редакции и роли, какие ему отчетливо придал [25] прежде всего *Лейбниц*. Однако именно тут идут споры о том, имеет ли *principium rationis* для *Лейбница* «логическое» или «метафизическое» значение или то и другое вместе. Конечно, пока мы соглашаемся, что не знаем ничего определенного ни о понятии «логики», ни о «метафизике», ни тем более об их «соотношении», споры вокруг историографического толкования *Лейбница* остаются без надежной путеводной нити и потому философски неплодотворны. никоим образом не вправе они повлиять на то, что в нижеследующем привлекается из *Лейбница* о *principium rationis*. Удовлетворимся приведением одного принципиального места из трактата «Первые истины», «*Primae veritates*»¹⁰.

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subiecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est. Предикат, т. е. нечто последующее, всегда входит в субъект, т. е. предшествующее; истина заключается в связи между элементами высказывания. При их идентичности эта связь, т. е. включение предиката в субъект, очевидна, во всех прочих случаях имплицитна и подлежит выявлению через анализ понятий, опору доказательства.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessariorum et contingentium continetur et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur. Так со всякой истиной, общей или единичной, необходимой или случайной, и с именовани-ем, внутренним и внешним. Эта дивная тайна, объясняющая природу случайности, или различие необходимых и случайных истин, и раз-

решающая апорию фатальной необходимости даже свободных вещей, остается скрытой.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis [26] consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est. Из этого начала, мало замеченного из-за его крайней простоты, следует много важного. Отсюда рождается аксиома *ничего без основания*, или *нет следствия без причины*. Иначе существовала бы истина недоказуемая априори, несводимая к тождеству, а это против природы истины, которая всегда явно или неявно тождественна.

Характерным для него образом *Лейбниц* дает здесь *заодно* с описанием «*первых истин*» определение того, что есть истина *первично* и вообще, имея в виду показать «рождение» закона основания, *principium rationis*, из природы истины, *natura veritatis*. И занятый как раз этим, он находит нужным указать на то, что мнимая самопонятность таких понятий как «истина», «тождество» мешает их прояснению, которое было бы достаточным, чтобы развернуть в его истоке *principium rationis* и прочие аксиомы. В целях настоящего рассмотрения под вопросом стоит однако не дедукция *principium rationis*, а разбор проблемы основания. В каком смысле приведенное место дает здесь путеводную нить?

Principium rationis существует, потому что без его наличия было бы сущее, вынужденное не иметь основания. Для *Лейбница* это означало бы существование такого истинного, которое противится своему разложению на тождества, существование таких истин, которые неизбежно преступали бы «природу» истины вообще. Поскольку же это невозможно и истина существует, постольку существует, возникая из существа истины, и *principium rationis*. Но существо истины лежит в связи, *connexio* (συνπλοκή) субъекта





и предиката. *Лейбниц* таким образом заранее с эксплицитной, хотя и неоправданной отсылкой к *Аристотелю*, понимает истину как истину высказывания (суждения). Связь, *pexus*, определяется им как «включенность», *inesse* всякого Р в S, а это *inesse* — как *idem esse*. Тождество как суть истины высказывания означает здесь явно не голую то-же-самость чего-то с самим собой, а единство в смысле изначально единящей [27] взаимопринадлежности. Истина означает стало быть согласованность, которая со своей стороны является таковой лишь как со-гласование с тем, что дает о себе знать в тождестве как единое. «Истины» — истинные высказывания — встают по своей природе в отношении к чему-то, *на основании чего* они могут быть согласиями. Разборчивое связывание в каждой истине есть то, что оно есть, всякий раз на основании чего-либо, т. е. как «обосновываемое». *Истине* внутренне присуще таким образом сущностное отношение к такой вещи как «основание». Но тогда проблема истины необходимо приводит в «близость» к проблеме основания. Чем ближе к истокам мы овладеваем существом истины, тем, выходит, неотступнее навязывает нам себя проблема основания.

Не подвернется ли однако что-то еще более близкое к истокам за пределами сужения существа истины до свойства высказывания? Да, и это будет не менее чем догадка, что названное определение существа истины — как бы оно ни понималось в своих деталях — остается хотя и неизбежным, но все же производным¹¹. Согласование *pexus*'а с сущим и как следствие его унисон сами по себе *как таковые* не делают сущее доступным. Оно должно как потенциальное *о-чем* всякого предикативного определения уже обнаружиться, наоборот, *до* этой предикации и *для* нее. Предикация должна, чтобы стать возможной, укорениться в том или ином самообнаружении, имеющем *непредикативный* характер. Истина высказывания коренится в *более исходной* истине (непотаенности), в допредикативной открытости *сущего*, которую можно назвать *онтической истиной*. В меру разли-

чия родов и областей сущего меняется характер его потенциальной раскрытости и принадлежащие ей способы истолковывающего определения. Так напр. истина наличного (напр. материальных вещей) как *раскрытость* специфически отлична от истины су- [28] щего, каким являемся мы сами, от *разомкнутости* экзистирующего присутствия¹². Как бы многосложны ни были однако различия этих двух видов онтической истины, в отношении всякого допредикативного раскрытия справедливо то, что открывание *первично* не имеет характера голого представления (наблюдения), ни даже при «эстетическом» созерцании. Характеристика допредикативной истины как созерцания^h *потому и напрашивается* сама собой, что онтическая истина, полагаемая истиной в собственном смысле, заранее определяется как истина высказывания, т. е. как «*связь представлений*». На *ее* фоне более простой позицией будет свободное от связывания, непосредственное представление. Последнее, правда, выполняет свою собственную функцию в *опредмечивании* сущего, всегда уже неизбежно открывшегося. Само онтическое открытие однако происходит в расположении¹³ среди сущего, имеющем настроенческие и инстинктообразные черты, и в опирающемся на это стремящемся и волевом отношении к сущемуⁱ. Но даже оно не смогло бы, ни допредикативно ни предикативно истолкованное, сделать сущее в самом себе доступным, если бы его раскрытие не было заранее уже освещено и направлено некой понятностью бытия (бытийного устройства: чем- и как-бытия) сущего. *Раскрытость бытия только и делает впервые возможным обнаружение сущего*. Эта раскрытость как истина о бытии именуется *онтологической истиной*. Конечно, термины «онтология» и «онтологический» многозначны, причем так, что таится именно своеобразная проблема онтологии. Онто-логия, λόγος бытийного ὄν, означает речь (λέγειν) о сущем как сущем, но одновременно здесь подразумевается то, *к чему* идет речь о сущем (λεγόμενον). Речь о чем-то как таковом опять же не обязательно значит: *понимание* того,





о чем речь, *в его сути*. Предшествующе-проясняющее и ведущее во всяком отношении к сущему *понимание* [29] бытия ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ в самом широком смысле)^k не есть ни схватывание бытия¹ как такового, ни тем более концепция так схваченного ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ в самом узком значении = «онтологическое» понятие). Еще не собранную в понятие понятность бытия мы именуем поэтому доонтологической или также онтологической в более широком смысле. Понятием бытия предполагается, что бытийная понятность оформилась и сделала собственной темой и проблемой бытие, всегда в ней уже как-то понятное, в общих чертах набросанное и тем или иным образом приоткрывшееся. Между доонтологической бытийной понятностью и специальной проблематикой концептуального понимания бытия есть много ступеней. Характерной ступенью является напр. набросок бытийного устройства сущего, очерчивающий вместе с тем определенное поле (природу, историю) как область возможного опредмечивания в научном познании. Предваряющее определения бытия (*что и как оно есть*) природы вообще закрепляется в «основопонятиях» соответствующей науки. Этими понятиями вводятся в границы напр. пространство, место, время, движение, масса, сила, скорость, но при всем том существо времени, движения не становится особой проблемой. Понятность бытия наличного сущего здесь доводится до понятия, но концептуализирующее определение времени, места и т. д., их дефиниции, в своем применении и диапазоне направляются единственно лишь основополагающей постановкой вопроса, налагаемой на сущее в соответствующей *науке*. Основопонятия сегодняшней науки ни «собственных» онтологических понятий бытия рассматриваемого сущего не содержат, ни получить их просто путем своего «прикладного» расширения не дают. Наоборот, исходные онтологические понятия должны быть получены *до* всякой дефиниции научных основопонятий, так что только из них становится можно оценить, каким суживающим и с определенной точки зрения ограничивающим образом

основопонятия науки фиксируют улавливаемое чисто онтологическими понятиями бытие. «Факт» наук, т. е. неизбежно заключенный в них, как и во всяком [30] отношении к сущему, фактический фонд бытийной понятности, не есть ни обосновательная инстанция для этого априори, ни источник его познания, но лишь потенциальное побуждающее указание на исходное бытийное устройство, напр. истории или природы, указание, которое само еще неизбежно подлежит постоянной критике, уже взявшей свои ориентиры в принципиальной проблематике всякого вопрошания о бытии сущего.

Возможные ступени и разновидности онтологической истины в более широком смысле являют вместе с тем богатство того, что как исходная истина лежит в основании всякой онтической¹⁴. Непотаенность бытия однако есть всегда истина бытия *сущего*, действительно ли это последнее или нет. И наоборот, в непотаенности сущего всегда уже заключена таковая его бытия. Онтическая и онтологическая истины касаются, всякий раз по разному, *сущего* в его бытии и *бытия* сущего. Обе взаимопринадлежны в своей сути на основании их отношения к *различию бытия и сущего*^m (онтологическая разница)ⁿ. Необходимое таким образом онтически-онтологическое разветвление существа истины вообще возможно только вместе с вскрытием этого различия. Если уж особенность присутствия заключается в том, что оно относится [31] к сущему, понимая в бытии, то *та* различительная способность, в которой онтологическая разница проявляется фактически, должна пустить корни своей собственной возможности в самом основании существа присутствия. Это основание онтологической разницы мы именуем, забегая вперед, *трансценденцией* присутствия.

Если всякое *отношение* к сущему характеризовать как интенциональное, то *интенциональность* возможна лишь на *основании трансценденции*, но ни тождественна ей, ни тем более сама не есть наоборот обеспечение возможности трансценденции¹⁵.





До сих пор надлежало только в немногих, но существенных шагах показать, что существо истины надо искать исходнее чем позволяет ее традиционная характеристика в смысле свойства высказываний. Если же существо основания имеет внутреннюю связь с существом истины, то и *проблема* основания может локализоваться лишь там, где существо истины черпает свою внутреннюю возможность, в существе трансценденции. Вопрос о существе основания становится *проблемой трансценденции*.

Если эта сопряженность истины, основания, трансценденции исходно едина, то и сцепление соответствующих проблем должно прорываться на свет везде там, где за вопрос об «основании» — будь то даже просто в форме специального разбора закона основания — берутся решительнее.

Уже приведенное место из *Лейбница* выдает родство между проблемами «основания» и бытия. Бытие истинным, *verum esse*, означает включенность в смысле тождественности, *inesse qua idem esse*. *Verum esse* — бытие *истинным* означает однако для *Лейбница* вместе с тем *бытие* «в истине» — просто *esse*. Тогда идея бытия вообще истолковывается через *inesse qua idem esse*. Что делает сущее, *ens*, сущим, так это «тождество», правильно понятое единство, которое как простое исходно единит и в этом единении одновременно уединяет. Исходно (опережающее) просто уединяющее единение, составляющее существо сущего как такового, есть однако существо монадологически понятой «субъективности» лейбницевского *subjectum* (субстанциальности субстанции). Выведение закона основания, *principium rationis*, из существа истины высказывания у *Лейбница* свидетельствует таким образом, что в ее основе лежит совершенно определенная идея бытия вообще, в свете которой только и становится возможна та «дедукция». Вполне явственно связь между «основанием» и «бытием» обнаруживается в метафизике *Канта*. В его «критических» работах можно конечно попросту не найти эксплицитной трактовки «закона основания»; разве что заменой этому почти непостижимому отсутствию



сочтут доказательство второй аналогии. Однако Кант очень даже разбирает закон основания, причем в особом месте своей Критики чистого разума под заглавием «верховного основоположения всех синтетических суждений». Это «положение» выявляет, *что вообще* — в кругу и в плоскости онтологической постановки вопроса у Канта — принадлежит к *бытию* сущего как доступному на опыте. Оно дает реальную дефиницию трансцендентальной истины, т. е. оно обуславливает ее внутреннюю возможность через единство времени, силы воображения и «я мыслю»¹⁶. Что у Канта сказано о лейбницеvском законе достаточного основания, он есть «заслуживающее внимания указание на исследования, которые метафизике еще предстояло провести»¹⁷, справедливо опять же о его собственном верховном принципе всякого синтетического познания, поскольку *проблема* сущностной связи бытия, истины и основания в нем *таится*. Лишь отсюда можно вывести вопрос об исходной соотнесенности трансцендентальной и формальной логики, соотв. о правомерности такого различения вообще.

Краткое изложение лейбницеvской дедукции закона основания из существа истины было призвано пояснить связь проблемы основания с вопросом о внутренней возможности онтологической истины, т. е. в конечном счете с *еще более* исходным и следственно более обширным вопросом о существе трансценденции. *Трансценденция* есть соответственно *область*, внутри которой проблема основания должна дать приблизиться к себе. Эту область надлежит в нескольких главных чертах вывести на свет.

II. Трансценденция как область вопроса о существе основания

Предварительное терминологическое замечание призвано упорядочить применение слова «трансценденция» и подготовить определение подразумеваемого под ним феномена. Трансценденция означает превосхождение. Трансцендентно (трансцендирую-



ше) то, что осуществляет превосхождение, пребывает в превосхождении. Последнее присуще как событие определенному существу. Формально превосхождение можно осмыслить как «отношение», переносящее «от» чего-то «к» чему-то. К превосхождению принадлежит тогда нечто такое, большей частью неудачно именуемое «трансцендентным», *во что* совершается перешагивание.

Трансценденция как термин, подлежащий пояснению и выверке, подразумевает нечто явно собственное *человеческому присутствию*, причем не как один из возможных в ряду прочих видов поведения, периодами реализуемого, но как *до всякого поведения сложившееся основоустройство этого сущего*. Конечно, человеческое присутствие как «пространственно» экзистирующее среди других возможностей [34] имеет и возможность пространственного «превосхождения» пространственной границы или пропасти. Трансценденция есть однако превосхождение, делающее возможными такую вещь как экзистенция вообще, а с нею и «само»-движение-в-пространстве.

Если для сущего, которое всегда есть мы сами и которое мы понимаем как «присутствие», избрать титул «субъект», то получится: трансценденция обозначает существо субъекта, является основоструктурой субъективности. Субъект никогда не экзистирует сперва как «субъект», чтобы потом, *в случае* наличия еще и объектов, *к тому же* трансцендировать, но *быть* субъектом подразумевает: быть сущим в (качестве) трансценденции. Проблему трансценденции никогда не разобрать, пытаясь решить вопрос, может ли трансценденция быть присуща субъекту или нет; наоборот, понятность трансценденции есть уже решение о том, имеем ли мы вообще в нашем понятии такую вещь, как «субъективность», или просто связались с неким остовом субъекта.

Конечно, пока характеристикой трансценденции как основоструктуры «субъективности» мало что добыто для проникновения в эту конституцию присутствия. Даже наоборот, поскольку впрямь вообще

всякое эксплицитное или большей частью имплицитное применение понятия субъекта собственно возбраняется, трансценденцию больше уже нельзя определять как «субъект-объектное отношение». Тогда, выходит, трансцендентное присутствие (уже тавтологическое выражение) не занято превосхождением ни каких-то заготовленных для субъекта и заранее вынуждающих его к внутрисложности (имманенции) «пределов», ни «пропасти», отделяющей его от объекта. Объекты — опредмеченное сущее — не являются однако и тем, *к чему* осуществляется превосхождение. Превосходимое есть как раз единственно *само сущее*, а именно всякое сущее, могущее быть и становиться для присутствия непотаенным, включая *также и в первую очередь* сущее, в качестве которого «оно само» экзистирует.

В превосхождении присутствие выходит прежде всего на такое сущее, какое *оно* есть, на себя *как* на «самого» себя. Трансценденция конституирует са- [35] мость. Однако опять же никогда не сначала только ее, но превосхождение всегда задевает также и сущее, каким присутствие «само» *не* оказывается; точнее: в превосхождении и через него впервые внутри сущего может быть различено и решено, кто и как есть «*самость*» и что не есть она. Поскольку же присутствие экзистирует как самость — и лишь постольку, — оно может относить «ся» *к* сущему, которое однако оно должно прежде превзойти. Хотя и существуя среди сущего и будучи охвачено им, присутствие как экзистирующее всегда уже превзошло природу.

Что тут однако в сущем всякий раз превзойдено присутствием, не просто найдено таковым, но *все* сущее, как бы оно в отдельности ни определялось и ни подразделялось, с самого начала уже в своей целостности трансцендировано. Целость может при этом оставаться как таковая неизвестной, хотя она всегда — по не подлежащим сейчас разбору причинам — истолкована исходя из сущего, большей частью из какой-то его настоящей области, и потому по меньшей мере знакома.





Превосхождение совершается в целости и никогда не только временами да, а временами нет, скажем сначала только как чисто теоретическое постижение объектов. Скорее с самим фактом присутствия превосхождение уже тут.

Но что если сущее *не* есть то, *к чему* совершается превосхождение, как тогда надо определять это «*к чему*», да и как вообще его искать? Мы именуем то, *к чему* трансцендирует присутствие как таковое, *миром* и определим теперь трансценденцию как *бытие-в-мире*. Мир входит в единую структуру трансценденции; как ей принадлежащее, понятие мира именуется *трансцендентальным*. Этим термином именуется все, что сущностно принадлежит к трансценденции и свою внутреннюю возможность берет от нее внаем. И лишь поэтому прояснение и толкование трансценденции может называться «трансцендентальным». То, что подразумевается под «трансцендентальным», не приходится заимствовать из некой философии, которой приписывают «трансцендентальное» как «точку зрения», да еще «теоретико-познавательную». Этим не исключается признание того, что именно *Кант* увидел в «трансцендентальном» проблему внутренней возможности онтологии вообще, хотя для него «трансцендентальное» сохраняет еще существенно «критическое» значение. Трансцендентальное относится для Канта к «возможности» (обеспечению) такого познания, которое *не «перелетает» неоправданно* через опыт, т. е. не «трансцендентно», а остается самим же опытом. Трансцендентальное дает таким образом пусть сужающее, но через то одновременно позитивное сущностное ограничение (дефиницию) нетрансцендентного, т. е. человеку как таковому доступного онтического познания. С более радикальным и универсальным осмыслением существа трансценденции необходимо связана тогда более радикальная разработка идеи онтологии и тем самым метафизики.

Характеризующее трансценденцию выражение «бытие-в-мире» именуется некое «положение дел», причем якобы легко обозримое. Что именно тут име-

ется в виду, зависит от того, берется ли понятие *мир* в дофилософском расхожем или в трансцендентальном значении. Разбор двоякого значения речи о бытии-в-мире может это прояснить.

Трансценденция, понимаемая как бытие-в-мире, необходимо присуща человеческому присутствию. Это однако уж окончательно самое тривиальное и пустое, что можно высказать. В самом деле, присутствие выступает среди прочего сущего и значит встречается как таковое. Трансценденция тогда означает: относящееся к прочей имеющейся наличности, соотв. к сущему, неостановимо множащемуся до необозримости. Мир оказывается обозначением всего, что есть, всевещающим в смысле единства, не идущего в определении «всего» дальше объединяющего охвата. Если в основу речи о бытии-в-мире кладется это понятие мира, то конечно «трансценденцию» придется приписывать *каждому* сущему *как наличному*. Наличное, встречающееся среди прочего, «*существует в мире*». Если под «трансцендентным» не подразумевается ничего кроме «относящегося к прочему [37] сущему», то по-видимому, невозможно приписывать трансценденцию как *отличительную* бытийную конституцию человеческому *присутствию*. Тезис: к существованию человеческого присутствия принадлежит бытие-в-мире, тогда оказывается даже явно ложным. Ибо нет сущностной необходимости в фактичном существовании такого сущего как человеческое присутствие. Его ведь может и *не* быть.

Если же однако, с другой стороны, присутствию по праву и исключительно приписывается бытие-в-мире, причем именно как сущностное устройство, то это выражение не может иметь вышеназванного смысла. Но тогда и мир тоже означает что-то другое чем просто совокупность всего наличного сущего.

Приписывать присутствию бытие-в-мире в качестве основоустройства — значит высказывать нечто о его существе (о его собственной внутренней возможности как присутствия). При этом как раз *нельзя* видеть момент доказательности в том, *существует ли*





прямо фактически присутствие или нет, и *какое*. Речь о бытии-в-мире не констатация фактической встречаемости присутствия, да и вообще не онтическое высказывание. Она касается сущностного положения вещей, которым вообще определяется всякое присутствие, а потому имеет характер онтологического тезиса. Тем самым выходит: присутствие не постольку есть бытие-в-мире, поскольку и лишь поскольку оно фактически экзистирует, но наоборот, оно *может* как экзистирующее, т. е. как присутствие, быть лишь *поскольку* его бытийное устройство заключено в бытии-в-мире.

Положение: фактическое присутствие существует в мире (встречается среди прочего сущего), оказывается ничего не говорящей тавтологией. Высказывание: к существу присутствия принадлежит то, что оно существует в мире (необходимо выступая «рядом» с другим сущим), оказывается ложным. Тезис: к существу присутствия как таковому принадлежит бытие-в-мире, содержит *проблему* трансценденции.

Тезис исходен и прост. Отсюда не следует простота его развертывания, хотя бытие-в-мире всякий раз лишь в *едином*, разностепенно прозрачном *броске* [38] может быть приведено к подготовительной и снова (конечно лишь относительно) концептуально подытоживающей понятности.

Трансценденция присутствия предыдущей характеристикой бытия-в-мире определена лишь воспретительно. К трансценденции принадлежит мир как то, куда происходит превосхождение. Позитивную проблему, как надо понимать мир, как определять «отношение» присутствия к миру, т. е. как осмысливать бытие-в-мире *qua* исходно единую конституцию присутствия, мы разбираем здесь только в направлении и в границах, требуемых ведущей проблемой основания. В этих видах попытаемся интерпретировать *феномен мира*, что послужит прояснению трансценденции как таковой.

Для ориентации в этом трансцендентальном феномене мира начнем с характеристики, конечно по

необходимости неполной, главных значений, выступающих на передний план в истории понятия мира. У таких элементарных понятий расхожее значение большей частью не бывает исходным и существенным. Это последнее снова и снова оказывается скрыто и концептуализируется лишь с трудом и редко.

Уже в решающих началах античной философии обнаруживается нечто существенное¹⁸. Κόσμος означает не то или иное подступающее и теснящее сущее само по себе, также и не все это вместе взятое, но подразумевает «состояние», т. е. то *как*, в котором сущее, причем именно *в целом*, существует. Κόσμος οὗτος означает таким образом не данный круг сущего в отграничении от другого, а этот мир сущего в отличие от какого-то другого мира *того же* сущего, само το ἔνν в меру своего мира, κατὰ κόσμον¹⁹. Мир, будучи этим «как в целом», уже лежит в основании всякого возможного разбиения сущего; оно не уничтожает [39] мир, но всегда *нуждается* в нем. Что имеет место ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ, в одном мире²⁰, не образовало этот последний впервые лишь собрав его вместе, но насквозь и заранее охвачено этим миром. Еще одну сущностную черту κόσμος'а устанавливает *Гераклит*²¹: ὁ Ἠράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Бодрствующим принадлежит единый и потому общий мир, всякий спящий напротив обращается к своему собственному миру. Здесь мир введен в отношение к основным способам, какими фактически экзистировало человеческое присутствие. Бодрствующим сущее кажет себя в некоем сплошь однозначном *как*, усредненно доступном каждому. Во сне мир сущего оказывается уединенным исключительно до конкретного присутствия.

Из этих скупых отсылок становится видно уже многое: 1) Мир подразумевает скорее некое *как* бытия сущего чем само сущее. 2) Этим *как* определяется сущее *в целом*. Оно по сути есть возможность всякого *как* вообще в смысле границы и меры. 3) Это *как* в целом остается известным образом *предваряющим*.





4) Такое предваряющее *как* в целом само по себе *отнесено* к человеческому *присутствию*. Мир принадлежит тем самым прямо к человеческому присутствию, хотя он охватывает в совокупности все сущее, включая и присутствие.

Насколько уверенно данное понимание κόσμος'а, конечно еще мало отчетливое и больше мерцающее, удастся вогнать в названные значения, настолько же бесспорно этим словом часто именуется лишь воспринимаемое в таком *как* сущее.

Вовсе не случайность однако, что во взаимосвязи с новой онтической понятностью присутствия, пробившейся с христианством, соотнесение κόσμος'а с человеческим присутствием, а тем самым понятие мира вообще заострилось и прояснилось. Это соотнесение [40] переживается так исходно, что κόσμος отныне входит в употребление прямо как титул определенного основополагающего рода человеческой экзистенции. Κόσμος οὐτός означает у Павла (ср. I Кор. и Гал.) не только и не первично состояние «космического», но состояние и положение *человека*, род его отношения к космосу, его оценки бытийных благ. Κόσμος есть бытие-человеком в *как* богопротивного настроения (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὐτός подразумевает человеческое присутствие в определенной «исторической» экзистенции, в ее отличии от другой, уже наметившейся (αἰὼν ὁ μέλλων).

Необычно часто — прежде всего в сопоставлении с синоптиками — и одновременно в каком-то вполне центральном смысле понятие κόσμος употребляется *Иоанновым Евангелием*²². Мир означает удаленный от Бога основной облик человеческого присутствия, просто *характер* человеческого бытия. Соответственно мир затем есть также и региональный титул для всех вообще людей без различия между мудрыми и глупыми, праведными и грешными, иудеями и язычниками. Центральное значение этого вполне антропологического понятия мира находит себе выражение в том, что оно служит антонимом к богосыновству Иисуса, понятому со своей стороны как жизнь (ζωή), истина (ἀλήθεια), свет (φῶς).

Эти проступающие в Новом Завете семантические очертания κόσμος'a уверенно обнаруживаются напр. у *Августина* и *Фомы Аквинского*. *Mundus* означает по *Августину* прежде всего совокупность сотворенного. Однако столь же часто *mundus* стоит вместо *mundi habitatores*, обитатели мира. Этот термин имеет опять же специфически экзистенциальный смысл *dilectores mundi, impij, carnales*, любителей мира, нечестивцев, плотских. *Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt*, праведников не назовешь мирскими, они телом в мире, но сердцем в Боге²³. *Августин* явно почерпнул это понятие мира, обусловившее затем европейскую духовную [41] историю, в равной мере из *Павла*, как и из *Иоаннова Евангелия*. Свидетельством тому может служить место из *Tractatus in Joannis Evangelium*. К Ин. 1, 10 (Пролог) ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, в мире был, и мир через Него стал; и мир Его не узнал, *Августин* дает такое толкование *mundus*, в котором *двукратное* употребление *mundus* в «*mundus per ipsum factus est*» и «*mundus eum non cognovit*» трактуется как *двузначное*. В первом значении *mundus* имеет смысл *ens creatum*. Во втором *mundus* подразумевает *habitare corde in mundo*, привязанность сердца к миру, в смысле *amare mundum*, любить мир, что совпадает с *non cognoscere Deum*, не знать Бога. В своей взаимосвязи место гласит: *Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonium perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sumt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus bonam, parietes*





laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum. Сотворенные Богом небо, земля, океан и все в них именуются миром; в ином смысле миром именуются любящие мир. *Мир Им сотворен, и мир Его не познал*; неужто небеса, ангелы, звезды не познали Того, Кого и демонам ведом? Все свидетельствует о Творце, но не познали его любящие мир; они именуются *миром* так же, как *домом*, плохим или хорошим, можно назвать живущую в доме семью; дурны обитатели дома, не его стены. Миром называют тех, кто душою увяз в мире, вместо того чтобы вознестись сердцем к небесам²⁴.

Мир означает соответственно: сущее в целом, а именно то решающее *как*, сообразно которому человеческое присутствие стоит и держится перед [42] сущим. Равным образом *Фома Аквинский* употребляет mundus во-первых равнозначно с universum, universitas creaturarum, а затем также и в значении saeculum (мирского образа мысли), quod mundi nomine amatores mundi significantur, потому что именем мира обозначаются любители мира. Mundanus (saecularis) является антонимом к spiritualis²⁵.

Не входя в понятие мира у *Лейбница*, упомянем определение мира в метафизике школы. *Баумгартен*²⁶ дает дефиницию: mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Мир здесь приравнен к совокупности наличного, а именно в смысле *ens creatum*. Этим однако сказано: трактовка понятия мира зависит от концепции существа и возможности доказательств бытия Божия. Это делается особенно ясно у *Хр.А. Крузиуса*, определяющего понятие мира таким же образом: «*Мир* есть реальное сочетание конечных вещей, не составляющее в свою очередь части какого-то другого, к которому бы оно относилось посредством реального сочетания»²⁷. Мир таким образом противопоставля-

ется самому Богу. Но он отличается и от «отдельной твари», не в меньшей мере — от «нескольких вместе существующих тварей», которые «не состоят *вовсе ни в каком* сочетании», и наконец мир отличен также от такой совокупности тварей, «которая есть *лишь часть* какой-либо другой, с какой он стоит в реальном сочетании»²⁸.

Какие сущностные определения принадлежат к такому миру, должно подлежать дедукции из двоякого источника. В любом мире, во-первых, должно наличествовать то, «что следует из всеобщего существования вещей». Во-вторых — все то, что «при полагании известных тварей познается из сущностных свойств Бога как *необходимое*»²⁹. Потому «учение о мире» [43] внутри метафизического целого подчинено онтологии (учению о существе и универсальнейших различиях вещей вообще) и «теоретической естественной теологии». Мир есть в этом плане региональный титул для высшего сочетающего единства всеобщности сотворенного сущего.

Если таким образом понятие мира служит основопонятием метафизики (рациональной космологии как одной из дисциплин внутри *metaphysica specialis*), а *кантовская* Критика чистого разума представляет основоположение метафизики в целом³⁰, то проблема понятия мира, отвечая преобразению идеи метафизики, должна приобрести видоизмененный облик. Тут однако тем более требуется одно замечание, конечно лишь краткое, что рядом с «космологическим» значением «мира» в антропологии *Канта* опять же прорывается экзистенциальное, правда без специфически христианской окраски.

Уже в «Диссертации 1770 года», где вводная характеристика понятия *mundus* отчасти движется еще вполне в колее традиционной онтической метафизики³¹, *Кант* касается одной трудности в понятии мира, которая позднее в Критике чистого разума заостряется и развертывается до главной проблемы. *Кант* начинает разбор понятия мира в «Диссертации» с формального определения того, что понимается





под «миром»: мир как «terminus», предел, отнесен к «синтезу»: *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h.e. Simpliciter, ita syntesis non nisi toto quod non est pars, i.e. Mundo*, как в пределе всякого анализа лежит часть, не состоящая из других частей, т. е. простое, так в пределе синтеза — целое, уже не входящее ни во что частью, т. е. мир. В § 2 перечислены «моменты», существенные для дефиниции понятия мира: 1) *Materia* [44] (*in sensu transcendentali*) h.e. *partes*, quae hic sumuntur *esse substantiae*, материя, т. е. части, полагаемые тут субстанциями. 2) *Forma*, quae consistit in *substantiarum coordinatione*, non *subordinatione*, форма координации, не субординации этих субстанций. 3) *Universitas*, quae est *omnitudo compartium absoluta*, абсолютная всеобранность составляющих частей. Относительно этого третьего момента Кант замечает: *Totalitas haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicut fit in definitione, tamen penitus perpensa cruce[m] figere philosopho videtur; безусловная целостность кажется привычным и удобным понятием, особенно когда от нее отталкиваются в дефиниции, но вдумавшись философ видит себя распятым на ее кресте.*

Этот крест угнетает Канта все последующее десятилетие; ибо в Критике чистого разума именно «*universitas mundi*» становится проблемой, причем с разных сторон. Надлежит прояснить: 1) *К чему* относится представляемая под титулом «мир» тотальность, т. е. к чему она может быть единственно отнесена? 2) *Что* соответственно представляется в понятии мира? 3) Какой *характер* имеет это *представление* такой тотальности, т. е. какова понятийная структура *понятия* мира как такового? Ответы Канта на эти им самим так эксплицитно не поставленные вопросы ведут к полному преобразению проблемы мира. Правда, и для кантовского понятия мира все еще остается в силе, что представляемая в нем целостность отнесена к *конечным* наличным вещам. Однако это важное для содержания понятия мира отнесение к конечности

получает новый смысл. Конечность наличных вещей определяется не на путях онтического доказательства ее сотворенности Богом, а истолковывается в аспекте того, что — и в каком смысле — вещи являются потенциальным предметом для конечного познания, т. е. для такого, которое должно прежде всего заставить их *подать* себя в качестве уже наличных. Это сущее, зависящее в аспекте своей доступности от встречного принятия (конечного взглядывания), Кант называет «явлениями», т. е. «вещами в явлении». *То же самое сущее* однако, представленное как потенциальный «предмет» абсолютного, т. е. творческого взгляда, он именует «вещами в себе». Единство всей совокупности явлений, т. е. бытийное устройство всего доступного в конечном познании сущего, определяется через онтологические основоположения, т. е. [45] систему синтетических *априорных* знаний. *Априорно* представленное в этих «синтетических» основоположениях предметное содержание, их «реальность» в старом и у Канта как раз удержанном значении предметности, проникает в представление из внеопытного созерцания объектов, т. е. из того, что вместе с ними необходимо усматривается а priori, из чистого узрения «времени». Его реальность объективная, представимая из объектов. Тем не менее *единство явлений*, будучи неизбежно привязано к фактично случайному становлению данности, всегда *обусловлено* и в принципе неполно. Если теперь представить это единство многосложного в явлениях как полное, то возникает представление совокупности, содержание (реальность) которой в принципе невозможно охватить в одной картине, т. е. в чем-то поддающемся наблюдению. Это представление «трансцендентно». Поскольку однако представление полноты так или иначе априорно необходимо, оно, хоть и будучи трансцендентным, имеет все же *трансцендентальную реальность*. Представления этого свойства Кант именует «идеями». Они «содержат известную полноту, до которой не поднимается никакое возможное эмпирическое познание, и разум имеет при этом в виду





лишь некое систематическое единство, к какому он стремится приблизить эмпирическое потенциальное единство, никогда вполне его не достигая»³². «Я понимаю однако под системой единство разнообразных познаний под единой идеей. Эта последняя есть понятие разума о форме некоего целого»³³. Представляемые в идеях единство и целость, поскольку их «никогда невозможно набросать в картине»³⁴, никогда не могут и непосредственно относиться к наглядному. Они поэтому как более высокое единство касаются всегда лишь единства синтеза рассудка. Эти идеи однако «не произвольно выдуманы, но заданы природой самого разума и относятся поэтому с необходимостью ко всякому применению рассудка»³⁵. Как чистые

[46] понятия разума они возникают не из отнесенной всегда все-таки к данности рефлексии рассудка, но из чистого движения разума как умозаключающего. Кант поэтому называет идеи, в отличие от «рефлектирующих» понятий рассудка, «замкнутыми» понятиями³⁶. В умозаключении разум нацелен на то, чтобы добыть безусловное для своих условий. Идеи как присущие чистому разуму понятия целости суть соответственно представления безусловного. «Таким образом трансцендентальное понятие разума есть не что иное как понятие о *совокупной целости условий* для той или иной обусловленной данности. Поскольку же только *безусловное* делает возможной эту совокупную целость условий, и наоборот целость условий всякий раз сама оказывается безусловной, то понятие чистого разума вообще может быть прояснено понятием безусловного, насколько это понятие содержит в себе основание синтеза всего обусловленного»³⁷.

Идеи как представления безусловной целости той или иной области сущего суть необходимые представления. Коль скоро же возможно тройное отношение представлений к чему-либо, к субъекту и к объекту и к этому последнему опять же двояко, конечным (явления) и бесконечным (вещи в себе) образом, то возникают три класса идей, которым естественно подчиняются три дисциплины традиционной *metaphysica specialis*.

Понятие мира есть соответственно та из этих идей, в которой а priori оказывается представлена абсолютная совокупность объектов, доступных в конечном познании. Мир означает тогда то же что «собрание всех явлений»³⁸, или «собрание всех предметов возможного опыта»³⁹. «Я именую все трансцендентальные идеи, [47] насколько они затрагивают абсолютную целость в синтезе явлений, миропонятиями, Weltbegriffe» («космологическими» понятиями)⁴⁰. Поскольку же опять-таки доступное конечному познанию сущее позволяет онтологически рассматривать себя как в аспекте своей чьей-то сущности (essentia), так же и в аспекте своего «присутствия» (existentia), или, в кантовской формулировке этого различия, сообразно которому он подразделяет также и категории и основоположения трансцендентальной аналитики, «*математически*» и «*динамически*»⁴¹, то получается деление миропонятий на математические и динамические. Математические миропонятия суть миропонятия «в более узком значении» в отличие от динамических, которые он именует также «трансцендентными природными понятиями»⁴². Так или иначе Кант считает «вполне уместным» именовать эти идеи «совокупно» миропонятиями, «потому что под миром понимается собрание всех явлений, а наши идеи тоже направлены только на безусловные среди явлений, отчасти же и потому что слово мир в трансцендентальном понимании означает абсолютную целость собрания существующих вещей, а свое внимание мы направляем единственно на полноту синтеза (хотя лишь собственно в регрессии к условиям)»⁴³. В этом замечании выходит на свет не только взаимосвязь кантовского понятия мира с таковым традиционной метафизики, но и, столь же явственно, осуществленная в Критике чистого разума перемена, т. е. более исходная онтологическая интерпретация понятия мира, которую теперь в кратком ответе на три вышеприведенных вопроса можно очертить так: 1) Понятие мира не есть онтическое сцепление вещей в себе, но трансцендентальное (онтологическое) собрание всех вещей как явлений. 2) В понятии мира отражается не [48]





«координация» субстанций, но как раз субординация, а именно «восходящий ряд» условий синтеза, ведущих к безусловному. 3) Понятие мира не есть какое-то в своей концептуальности неопределенное «рациональное» представление, но как идея, т. е. как чистое синтетическое понятие разума оно определено и отлично от понятий рассудка.

И таким образом от понятия *mundus* теперь отнимается ранее отведенная ему черта *universitas* (совокупной цельности) и резервируется для более высокого класса трансцендентальных идей, на которые само понятие мира содержит указание и которые Кант именуется «трансцендентальным идеалом»⁴⁴.

В данный момент от интерпретации этой высшей точки кантовской спекулятивной метафизики необходимо отказаться. Лишь одно требует упоминания, чтобы еще отчетливее проступила сущностная черта понятия мира, конечность.

Как идея понятие мира есть представление *безусловной* целостности. И все-таки оно представляет не то, что безоговорочно и «собственно» безусловно, поскольку помысленная в нем совокупная целостность остается отнесена к явлениям, потенциальному предмету *конечного* познания. Мир как идея, правда, трансцендентен, он *превосходит* явления, а именно так, что в качестве *их* целостности он как раз *обратно отнесен* к

[49] ним. Трансценденция в кантовском смысле преодоления опыта оказывается однако двузначной. Она может во-первых означать: преодоление *внутри* опыта всего *в нем* данного как такового, многосложности явлений. Это относится к представлению «мир». Во-вторых однако трансценденция означает: выступание *из* явления как конечного познания вообще и представление возможной целостности всех вещей как «предмета» изначальной интуиции, *intuitus originarius*. В такой трансценденции возникает трансцендентальный идеал, перед лицом которого мир представляет некое *ограничение*, становясь титулом конечного, *человеческого* познания в его тотальности. Понятие мира стоит как бы *между* «возможностью опыта» и

«трансцендентальным идеалом» и означает таким образом по сути совокупную целостность конечности *человеческого* существа.

Отсюда приоткрывается взгляд на возможное второе, специфически экзистенциальное значение, присущее у *Канта* понятию мира наряду с «космологическим».

«Важнейший предмет в мире, к которому человек может приложить весь прогресс культуры, есть *человек*, поскольку он является своей собственной последней целью. — Познание его видовой сущности как наделенного разумом земного существа особенно заслуживает того, чтобы оно называлось *знанием мира*, хотя человек составляет лишь часть земных творений»⁴⁵. Знание *человека*, причем именно в аспекте «того, что *он* как свободно-поступающее существо делает из себя самого или делать может и должен», стало быть *как раз не* знание человека в «физиологическом» аспекте, именуется здесь знанием *мира*. Знание мира равнозначно с прагматической *антропологией* (наукой о человеке). «Такая антропология, рассматриваемая... как *познание мира*, называется собственно *прагматической* тогда, когда содержит не расширенное познание *вещей* в мире, напр. животных, растений и минералов в различных странах и климатах, но познание человека как *гражданина мира*»⁴⁶.

Что «мир» означает именно экзистенцию человека [50] в историческом взаимообщении, а не его космическое наличие как вида живых существ, становится особенно ясно из оборотов речи, приводимых *Кантом* для прояснения этого экзистенциального понятия мира: «знать мир» (свет) и «быть в мире» (в свете). Эти два выражения, хотя оба они ориентированы на экзистенцию человека, означают все-таки разное, «поскольку один (знающий свет) лишь *понимает* игру, которую наблюдал, второй же *участвовал в игре*»⁴⁷. Мир здесь титул для «игры» повседневного присутствия, для него самого.

Соответственно *Кант* отличает «светский ум» от «частного ума». «Первый есть искусность человека





в оказании влияния на других, чтобы использовать их в своих целях»⁴⁸. Далее: «Прагматически история сочиняется тогда, когда делает *умным*, т. е. учит мир, как ему позаботиться о своей выгоде лучше или по крайней мере точно так же хорошо, как умели заботиться прежние поколения»⁴⁹.

От этого «знания мира» (света) в смысле «жизненного опыта» и экзистенциального понимания *Кант* отличает «школьное знание»⁵⁰. По путеводной нити этого различения он развертывает далее понятие философии сообразно «понятию школы» и «понятию мира»⁵¹. Философия в схоластическом смысле остается заботой голого «разумного искусства». Философия сообразно понятию мира есть

[51] дело «учителя в идеале», т. е. того, кто полагается на «божественного человека в нас»⁵². «Миропонятием называется здесь касающееся того, что необходимо интересуется каждого»⁵³.

Мир везде здесь остается обозначением человеческого присутствия в сердцевине его существа. Это понятие мира полностью соответствует экзистенциальному у *Августина*, разве что специфически христианская оценка «мирского» присутствия, *amatores mundi*, отпала и мир положительно означает «игроков-участников» в игре жизни.

Процитированное из *Канта* последним *экзистенциальное* значение понятия мира подчеркивается кроме того возникающим впоследствии выражением «*мировоззрение*»⁵⁴. Опять же и обороты речи наподобие «светский человек», «высший свет» указывают на сходное значение понятия мира. И здесь тоже мир (свет) не просто региональный титул, который означал бы сообщество людей в отличие от совокупности вещей природы, но мир означает именно людей *в их отношениях* к существу в целом, т. е. к «высшему свету» принадлежат также напр. отели и ипподромы.

Потому одинаковой ошибкой будет, привлекать ли выражение мир как обозначение совокупности природных вещей (натуральное понятие мира) или как титул для общности людей (персональное по-



нятие мира)⁵⁵. Наоборот, метафизически существен- [52]
но в более или менее ясно очерченном значении слов *κόσμος*, *tundus*, мир то, что оно направлено на толкование человеческого присутствия *в его отношении к сущему в целом*. По причинам, не подлежащим здесь разбору, формирование понятия мира наталкивается однако прежде всего на *то* значение, в котором оно характеризует *как* всего сущего в целом, пусть и таким образом, что его отношение к присутствию сперва понимается лишь неопределенно. Мир принадлежит к *заряженной отношениями*, отличительной для присутствия как такового структуре, которая была названа бытием-в-мире. Это применение понятия мира — что и были призваны показать исторические отсылки — настолько не произвольно, что оно пытается как раз поднять до отчетливости и остроты *проблемы* всегда уже известный, но онтологически не осмысленный в своем единстве бытийный феномен.

Человеческое присутствие — сущее, расположенное *среди* сущего, встающее в отношении к сущему — экзистировать при этом так, что сущее всегда открыто в целом. Целость при этом собственно не обязательно понята, ее принадлежность к присутствию может быть затемнена, широта этого целого переменна. Целость понятна и без того чтобы было собственно [53] уловлено или тем более «полностью» исследовано всё целое очевидного сущего в его специфических взаимосвязях, областях и слоях. Всегда предвосхищающе-охватывающее понимание этого целого есть однако превосходение к миру. Надлежит теперь попытаться конкретнее истолковать феномен мира. Это достигается ответом на следующие вопросы: 1) Какова основополагающая черта означенной целости? 2) Насколько эта характеристика мира позволяет высветить существо отношения присутствия к миру, т. е. прояснить внутреннюю возможность бытия-в-мире (трансценденции)?

Мир как целость «есть» не сущее, а то, идя от чего присутствие *дает себе знать*, к какому сущему и как оно *может* относиться. То обстоятельство, что при-



существование дает «себе» исходя из «своего» мира что-то знать, подразумевает тогда: в этом приходе-в-себя исходя из мира присутствие временит как *самость*, т. е. как такое сущее, *быть* которым вверено его усмотрению. В бытии этого сущего *дело идет о его способности им быть*. Присутствие есть так, что оно экзистировать *ради себя*. Если однако мир есть то, в превосхождении к чему прежде всего временит самость, то он оказывается тем, ради чего экзистировать присутствие. Мир имеет основополагающую черту *ради чего...* причем в том исходном смысле, что он прежде всего задает внутреннюю возможность для всякого *ради тебя, ради него, ради этого* и т. д., определяющихся фактически. Но то, ради чего экзистировать присутствие, есть оно само. К самости принадлежит мир; он по своей сути отнесен к присутствию.

Прежде чем мы попытаемся задать вопрос о существе этого отношения и истолковать бытие-в-мире идя от *ради чего* как первичной черты мира, необходимо отвести несколько лежащих на поверхности неверных толкований сказанного.

Тезис: *присутствие экзистировать ради себя*, не содержит никакого эгоистически-онтического целеполагания в интересах слепого себялюбия конкретно фактического человека. Его поэтому нельзя «опровергнуть», скажем, указанием на то, что многие люди жертвуют собой *для других* и что вообще люди экзистировать не для себя одних, но в обществе. В названном тезисе не кроется ни солипсистская изоляция присутствия, ни его эгоистическое возвеличение. Вместо этого он конечно задает условие возможности того, что человек может вести «себя» *или* «эгоистически» *или* «альтруистически». Лишь поскольку присутствие как таковое определяется через самость, *я-самость* способна вступить в отношение к *ты-самости*. Самость есть предпосылка для возможности Я, которое размыкается всегда только в Ты. Никогда однако самость не отнесена к Ты, но — делая все это впервые возможным — она нейтральна к Я-бытию и Ты-бытию и уж конечно, скажем, к «поло-

[54]

вому различию». Все существенные тезисы онтологической аналитики присутствия в человеке берут это сущее заранее в этой нейтральности.

Как, теперь, определяется связь присутствия с миром? Поскольку последний не есть никакое сущее и мир должен принадлежать к присутствию, это отношение явно нельзя понимать в смысле связи между присутствием как одним сущим и миром как другим. Если нет, то не вбирается ли тогда мир в присутствие (субъект) и не объявляется ли чем-то чисто «субъективным». Только стоит все-таки сначала через прояснение трансценденции добраться до определения того, что означают «субъект» и «субъективный». В конце концов понятие мира должно быть осмыслено так, что мир хотя и субъективен, однако именно поэтому не падает как сущее во внутреннюю сферу «субъективного» субъекта. На том же основании однако он и не чисто объективен, если это означает: принадлежащий к объективно сущему.

Мир как переменчивую целостность всех *ради-чего* конкретного присутствия само же оно несет перед самим собой. Это перед-самим-собой-несение мира есть исходный набросок возможностей присутствия, коль скоро оно должно внутри сущего уметь относиться к этому последнему. Такой набросок мира однако, подобно тому как наброшенного им он собственно не схватывает, так и всегда оказыва- [55]ется *перебросом* наброска мира через сущее. Предваряющий переброс впервые делает возможным раскрытие сущего как такового. Это событие переброса наброска мира через мир, в чем временит бытие присутствия, есть бытие-в-мире. «Присутствие трансцендирует» значит: оно в существе своего бытия *мирообразующе*, причем «образующе» в том многосложном смысле, что оно дает миру исполниться, вместе с миром дает себе какой-то исходный вид (образ), собственно не осмысленный, но все равно служащий именно про-образом для всего раскрытого сущего, к составу которого всякое присутствие принадлежит само.





Сущее, скажем природа в широчайшем смысле, никаким способом не смогло бы раскрыться, не найди оно *повода* войти в некий мир. Мы говорим поэтому о возможном и по какому-либо поводу случающемся *вхождении сущего в мир*. Вхождение в мир не процесс внутри входящего в мир сущего, но некая «история с» данным сущим. И эта история есть экзистирование присутствия, которое в качестве экзистирующего трансцендирует⁴. Лишь когда в совокупности сущего сущее становится «более сущим» по способу временения присутствия, наступает час и пора вхождения сущего в мир. И лишь когда эта праистория, трансценденция, осуществляется, т. е. когда сущее с чертой бытия-в-мире вторгается в сущее, наступает возможность того, что сущее раскроется^{56s}.

Уже предыдущее прояснение трансценденции дает понять, что она, если действительно в ней все сущее может в качестве сущего выйти на свет, составляет *отмеченную область* для выстраивания всех вопросов, затрагивающих сущее как таковое, т. е. в его бытии. Прежде чем мы разберем ведущую проблему основания в этой области трансценденции, [56] тем самым заостряя в определенном аспекте проблему трансценденции, пусть трансцендентность присутствия станет нам еще привычнее благодаря еще одному историографическому напоминанию.

Трансценденция отчетливо высказана в платоновском ἐλέκεινα τῆς οὐσίας, запредельном бытии^{57t}. Но можно ли толковать ἀγαθόν, суть этого запредельного, благо, в смысле трансценденции *присутствия*? Уже беглый взгляд на контекст, внутри которого Платон выясняет вопрос об ἀγαθόν, должен рассеять такие сомнения. Проблема ἀγαθόν есть лишь венец центрального и конкретного вопроса об основополагающей возможности *экзистенции присутствия* в полисе. Пусть даже задача онтологического наброска присутствия в свете его метафизического устройства не может быть отчетливо поставлена и тем более разработана, однако троякая, проведенная в постоянном параллелизме с «солнцем» характери-



стика ἀγαθόν подталкивает к вопросу о возможности истины, понимания и бытия — т. е. в феноменологическом итоге к вопросу об исходно-едином основании возможности истины понимания бытия. Это понимание — в качестве раскрывающего наброска бытия — есть однако первопоступок человеческой экзистенции, в котором должно корениться всякое экзистирование среди сущего. Всё ἀγαθόν есть теперь та ἔξις (мощь), которая достаточно мощна для возможности истины, понимания и даже бытия, а именно всех трех сразу в единстве.

Не случайно ἀγαθόν остается содержательно неопределенным, так что все дефиниции и толкования в этом аспекте неизбежно проваливаются. Рационалистические объяснения отказывают точно так же, как «иррационалистическое» бегство в «тайну». Просвещение ἀγαθόν соответственно указанию, которое дает сам Платон, должно держаться задач интерпретации сущностной взаимосвязи между истиной, пониманием и бытием. Вопрошающее возвращение к внутренним возможностям этой взаимосвязи видит себя вынужденным *эксплицитно* осуществить то превосхождение, которое в каждом присутствии как таковом со- [57] вершается необходимо, однако большей частью потаенно. Существо ἀγαθόν лежит в его самодостаточной мощности как *ὄν ἕνεκα, того, ради чего* — в качестве этого *ради...* оно источник возможности как таковой. И уже поскольку возможное располагается выше действительного, постольку и ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις, источник самого существа возможности, должен преимущественно цениться, *μειζόνως τιμητέον*⁵⁸.

Конечно, как раз теперь отношение *ради чего* к присутствию становится проблематичным. Но эта его проблемность не выходит на свет. Наоборот, по традиционно укоренившемуся учению идеи пребывают в ὑπερουράνιος τόπος, пренебесном месте; дело идет лишь о том чтобы удостоверить их как объективнейшее из всех объектов, как само сущее в сущем, без обнаружения в *ради чего* первичной черты мира и развертывания изначальной мощи *того, что по ту сторону,*



ἐλέκειναι как трансценденции присутствия. Наоборот, позднее складывается тенденция, наметившаяся уже у Платона с его «вспоминающей» «беседой души с самой собой», брать идеи как врожденные «субъекту». В этих двух направлениях осмысливающих усилий дает о себе знать то, что мир настолько предан (потусторонен) присутствию, насколько и вместе с тем опять же образует в присутствии сам себя. История проблемы идей показывает, как трансценденция всегда во всяком случае пробивается к свету, но задерживается колеблясь между двумя полюсами возможного толкования, которые сами не получили достаточного обоснования и определения. Идеи считаются более объективными чем объекты и вместе с тем более субъективными чем субъекты. Как на место нераспознанного феномена мира выступает отличительная область вечно-сущего, так же и *отношение* к миру в смысле определенного держания себя перед этим сущим истолковывается как νοεῖν, intuitus, как уже ничем не опосредованное *понимание*, «разум». «Трансцендентальный идеал» неотрывен от этого intuitus originarius.

При этом беглом вникании в пока еще потаенную историю исходной проблемы трансценденции долж-
 [58] на прийти догадка, что трансценденцию можно раскрыть и уловить не через бегство в объективное, но единственно через постоянно возобновляемую онтологическую интерпретацию субъективности субъекта, работающую настолько же в направлении противоположном «субъективизму», насколько вынужденную отказать в следовании «объективизму»⁵⁹.

[59] III. ○ существе основания^U

Разбор «закона основания» перевел проблему основания в область трансценденции (I). Последняя была определена на путях анализа понятия мира как бытие-в-мире человеческого присутствия (II). Теперь надлежит из трансценденции присутствия прояснить существо основания.



Каким образом в трансценденции вообще располагается внутренняя возможность для такой вещи как основание? Мир дает себя присутствию как та или иная целость всех *ради него самого*, т. е. опять же ради сущего, которое с одинаковой изначальностью есть: бытие *при* наличном, совместное бытие *с* присутствием других и бытие *к* себе самому. Для присутствия таким образом бытие к себе как себе самому возможно только тогда, когда оно в *ради чего* превосходит «себя». Изволенное *ради чего* превосхождение совершается лишь в такой «воле», которая как таковая бросает себя на возможности себя самой. Это воля, которая, перебросив, бросает присутствию в его существе его *ради него самого*, не может поэтому быть обусловленным произволением, «актом воли» в отличие от другого поведения (например, представления, суждения, обрадования). Все поведения укоренены в трансценденции. Та «воля» должна по-видимому в качестве превосхождения и в нем «выстраивать» само *ради-чего*. Но именно то, что по своему существу, набрасывая, выбрасывает, а не производит каким-то побочным эффектом всякое вообще *ради-чего*, мы именуем «свободой». Перешагивание к миру есть сама свобода. Соответственно трансценденция не встречает свое *ради чего* как нечто вроде наличной в себе ценности и целости, но свобода — *причем именно как свобода* — несет свое *ради чего* перед собой. В этом трансцендирующем перед-собой-несении своего *ради чего* осуществляется присутствие в человеке⁶, так что он в существе своей экзистенции способен обязать себя собой, т. е. быть свободной самостью. Тут опять же свобода приоткрывается еще и как обеспечение возможности обязывания и обя- [60] зательности вообще. *Только свобода способна дать присутствию меру мирящего мира*. Мир никогда не *есть*, он *мирит*.

Наконец, в этом полученном из трансценденции толковании свободы лежит более исходная характеристика ее существа в сравнении с ее дефиницией как спонтанности, т. е. как особого рода каузально-



сти. Само-от-себя-начало дает лишь ту негативную характеристику свободы, что дальше за ней никакой определяющей причины уже не лежит. Такая ее характеристика упускает однако прежде всего, что она онтологически индифферентно говорит о «начале» и «процессе», не выводя причинность эксплицитно из специфического рода бытия *такого* сущего, присутствия. Если поэтому спонтанность («сама-от-себя-начальность») призвана служить сущностной характеристикой «субъекта», то необходимы прежде всего две вещи: 1) самость должна быть онтологически прояснена для возможности адекватного понимания этого «от-себя»; 2) то же прояснение самости должно предоставить разметку *событийных* черт самости, чтобы можно было определить род подвижности «самоначала». *Но самостность самости, заранее лежащей в основе всякой спонтанности, коренится в трансценденции.* Набрасывающе-охватывающее допущение мирения мира есть свобода. Лишь поскольку эта последняя составляет трансценденцию, она способна дать о себе знать в экзистирующем присутствии как отличительный род каузальности. Толкование свободы как «каузальности» движется с первых же своих шагов внутри определенной понятности основания. Однако свобода как трансценденция есть не просто особый «род» основания, но *источник основания вообще. Свобода есть свобода для основания.*

Назовем исходное отношение свободы к основанию *основыванием*. Основывая, такое отношение *дает* свободу и *укореняется* в почве основания⁶¹. Это укорененное в трансценденции основывание однако разбросано в многосложности видов. Их три: 1) основывание как учреждение; 2) основывание как укоренение; 3) основывание как обоснование. Если верно, что эти роды основывания принадлежат к трансценденции, то титулы «учреждение», «укоренение» заведомо не могут иметь расхожего онтического значения, у них оно должно быть *трансцендентальное*. В каком смысле однако трансцендирование присутствия есть обосновывание тремя названными способами?



«Первым» из способов намеренно выдвинуто «учреждение». Не то что оно дает произойти из себя прочим. Оно и не ближайше известное, ни тем более первым познаваемое основывание. И все же именно ему присуще первенство, проявляющееся в том, что уже предыдущее прояснение трансценденции не смогло пройти мимо него. Это «первое» основывание есть не что иное как *набросок всякого ради-чего*. Если свободное допущение миру править было определено как трансценденция, а к наброску мира как основыванию необходимо принадлежат также и другие способы основывания, то отсюда вытекает, что до сих пор ни трансценденция ни свобода не доведены до их полной определенности. Правда, набросок мира присутствием всегда предполагает, что в пре-восхождении и через него оно всегда возвращается к сущему. Набросанное в опережающем броске *ради-чего* отсылает назад к совокупному целому обнаруженного в этом мировом горизонте сущего. К этому последнему принадлежат всякий раз, на любой ступени выделенности и с любой степенью отчетливости: сущее как присутствие и неприсутствиеразмерное сущее. Но в наброске мира это сущее само по себе еще не обнажилось. Оно даже должно было вообще оставаться потаенным, не оказись набросок присутствия *в качестве набрасывающего уже и среди* сущего. Это «среди...» не подразумевает ни встречаемости в ряду прочего сущего, ни опять же нацеленности собственно *на* это сущее в направленном *на* него *поведении*. Такое *пребывание-среди...* принадлежит скорее к трансценденции. *Превосходящее* и тем *возвышающееся* должно *быть расположено* внутри сущего. Так или иначе расположенное, присутствие *захвачено* сущим так, что принадлежа сущему оно *сплошь настроено* им. *Трансценденция означает набросок* [62] *мира, а именно такой, что набрасывающее пронизано и охвачено в своем настроении тем сущим, которое оно превосходит*. Такой принадлежащей к трансценденции *захваченностью* сущим присутствие укоренено в почве сущего, приобрело «основание». Это



«второе» основывание не возникает *после* первого, но с ним «одновременно». Тут подразумевается не то что они наличествуют в одном и том же «теперь», но: набросок мира и захваченность сущим принадлежат как способы основывания всякий раз к *одной* временности, поскольку входят в ее временение. Но подобно тому как «во» времени будущее предшествует, времени лишь поскольку и само время, т. е. также и бывшее и настоящее в их специфическом временном единстве, временят, так и возникающие из трансценденции способы основывания обнаруживают ту же взаимосвязь. Это соответствие опять же имеет место потому, что трансценденция коренится в *существовании* времени, т. е. тоже в его экстатично-горизонтном устройстве.

Присутствие не могло бы как сущее быть сплошь настроено сущим и потому напр. быть им объято, им захвачено и им пронизано, ему не хватало бы для этого вообще простора, не происходи вместе с этой захваченностью сущим вторжения мира, будто то хотя [63] бы только проблесками. Приоткрывающийся мир может оставаться концептуально мало или вовсе не прозрачен, он может быть даже истолкован как *единичное* сущее среди прочего, эксплицитного знания о трансценденции присутствия может не хватать, свобода присутствия, несущая с собой набросок мира, может едва еще только пробуждаться — и все же присутствие захвачено сущим лишь *будучи* бытием-в-мире. Присутствие основывает (учреждает) мир лишь *основывая себя* среди сущего.

В учреждающем основывании как наброске *возможности себя самого* заложено однако, что присутствие тут всякий раз *перемахивает* через себя. Набросок возможностей по своему существу всякий раз оказывается богаче чем уже успокоившееся в самом набрасывающем владение. Таковое свойственно присутствию, поскольку оно как бросающее себя на свои возможности расположено среди сущего. Тем самым определенные другие возможности у присутствия уже и *отняты*, причем единственно в силу его собственной фактичности. Но именно это заложенное в



захваченности сущим *воздержание* от известных возможностей его умения-быть-в-мире предлагает присутствию в качестве его мира «реально» осуществимые возможности внутри его наброска мира. Обязательности устойчивого наброска, на который бросает себя присутствие, воздержание придает как раз право править в области его экзистенции. *Трансценденция соответственно этим двум способам основывания оказывается перемахивающей и воздерживающейся одновременно*. Что набросок мира, всякий раз перемахивающий, лишь в воздержании становится мощью и владением, есть вместе с тем трансцендентальное свидетельство *конечности* свободы присутствия. Не дает ли тут о себе знать также и *конечное* существо свободы вообще?

Для истолкования разных сторон основывания свободы прежде всего важно видеть *единство* вышеописанных видов основывания, дающее о себе знать в этой трансцендентальной обоюдной сыгранности перемахивания и воздержания.

Но присутствие есть опять же сущее, которое не только располагается среди сущего, но также и *ведет себя* в отношении к сущему и тем самым также к себе самому. Это отношение к сущему привычным образом и чаще всего даже приравнивают к трансценденции. Пусть существо трансценденции тем самым упускается, но все же трансцендентальная возможность интенционального поведения должна стать *проблемой*. И если тем более интенциональность составляет отличительное устройство экзистенции присутствия, то пройти мимо нее при прояснении трансценденции нельзя.

Набросок мира, правда, делает возможным — что здесь не место показывать — предвосхищающее понимание бытия сущего, но сам отношением присутствия [64] к сущему не является. Опять же и *захваченность*, делающая присутствие так или иначе расположенным среди сплошь его настроившего сущего (причем никогда не без развертывания мира), не есть *поведение* относительно сущего. Заведомо однако *оба* — в их вышеназванном единстве — создают трансценденталь-



ную возможность интенциональности, а именно так, что при этом они как два вида основывания готовят со временем и третий: *основывание как об-основание*. В этом последнем трансценденция присутствия берет на себя обеспечение возможности раскрытия сущего в нем самом, возможность онтической истины.

«Обоснование» следует брать здесь не в узком и производном смысле доказательства онтически-теоретических суждений, но в принципиально исходном значении. Отсюда, обоснование означает то же, что *создание возможности вопроса почему вообще*. Выявление собственного исходно основывающего характера обоснования подразумевает поэтому высветление трансцендентального истока всякого *почему* как такового. Разысканию тут подлежат не, скажем, поводы для фактического развертывания в присутствии вопроса *почему*, но спрашивается, каковы *трансцендентальные* возможности всякого *почему* вообще. Опрошу подлежит поэтому сама трансценденция, насколько она получила определение через оба до сих пор обсуждавшихся способа основывания. Учреждающее основывание в качестве наброска мира задает возможности экзистенции. Экзистирование всегда предполагает: поведение среди сущего в так или иначе расположенном отношении к сущему — к не-присутствиеразмерному, к самому себе и к себе подобным, — а именно такое, что в этом расположенном поведении дело идет о бытийном умении самого присутствия. В наброске мира задан перемах возможного, в виду чего и в охваченности теснящим, через настроенность, сущим (действительностью) возникает *почему*.

Поскольку оба приведенных первыми вида основывания *взаимопринадлежны* в трансценденции, возникновение *почему* есть трансцендентальная необходимость. Сразу же в своем начале это *почему* [65] называется многосложным. Его основные формы суть: *почему так* и *не иначе?* *почему это*, а не то? *почему вообще нечто*, а не ничто? В этом любым способом высказанном *почему* однако уже заложена какая-то, пусть доконцептуальная, предпонятность *что-бытия*,



как-бытия и бытия (ничто) вообще. Эта понятность бытия впервые только и делает понятным всякое *почему*. Тем самым однако сказано: в ней уже содержится перво-последний пра-ответ на всякое спрашивание. Понятность бытия дает в качестве всеопережающего *ответа* непосредственно первопоследнее *обоснование*. В ней трансценденция как таковая выступает обосновывающей. Поскольку тут приоткрываются бытие и бытийное устройство, трансцендентальное обоснование именуется *онтологической истиной*.

Это обоснование лежит «в основе» всякого поведения среди сущего, а именно так, что впервые лишь в свете бытийной понятности сущее может открыться в себе самом (т. е. *в качестве* сущего, каково оно есть и как оно есть). Поскольку же опять-таки всякое откровение сущего (онтическое истина) заранее трансцендентально пронизано вышеописанным *обоснованием*, постольку всякое онтическое раскрытие и размыкание должно быть по-своему «обосновывающим», т. е. оно должно себя *удостоверить*. При таком удостоверении происходит — требуемое всяким *что-* и *как-*бытием соответствующего сущего и принадлежащим ему *родом раскрытия* (истины) — *привлечение в свидетельствование сущего*, которое тогда проявляет себя, например, как «причина» или как «движущее основание» (мотив) для той или иной уже обнаружившейся взаимосвязи сущего. Поскольку трансценденция присутствия как набрасывающе-расположенная, создавая понятность бытия, обосновывает и поскольку *это* основывание равнозначально внутри единства трансценденции с двумя названными выше, т. е. возникает из конечной свободы присутствия, постольку присутствие *может* в своих фактичных удостоверениях и оправданиях отделаться от «оснований», подавить нужду в них, извратить их и завуалировать. Вследствие такого происхождения обоснований, а тем самым и удостоверений, свободе присутствия всегда оказывается предоставлено решать, насколько далеко пойдет это удостоверение, и уж конечно [66] давать или не давать согласие на собственное обос-



нование, т. е. на развертывание своей трансцендентальной возможности. Хотя в трансценденции всегда обнаруживается бытие, для этого все-таки не требуется онтологически-концептуального постижения. Так что трансценденция *как таковая* может вообще оставаться потаена и известна только в «опосредованном» истолковании. Но приоткрыта она и тогда тоже, поскольку как раз дает выступить сущему с основоустройством бытия-в-мире, в котором дает о себе знать самоявление трансценденции. В собственной же полноте трансценденция как источник основывания развертывается, когда это последнее доводится до *возникновения* в своей троякости. Поэтому основание подразумевает: *возможность, почву, удостоверение*. Трояко разветвленное основывание трансценденции впервые только и вырабатывает, изначально едины, то целое, в котором всякий раз присутствие должно уметь экзистировать. Свобода есть этим трояким образом свобода для основания. Событие трансценденции в качестве основывания есть самообразование простора, в котором выступает и разыгрывается конкретное умение фактического присутствия фактично *держаться* среди сущего в целом.

Ограничиваем ли мы тогда традиционное число четверицы оснований их троицей или три способа основывания совпадают с тремя разветвлениями аристотелевского *πρῶτον ὅθεν*, первого *откуда?* Так извне сравнения не получится; ибо своеобразие первично развернутых «четырёх причин» в том, что там еще не проводится принципиального различия между трансцендентальными основаниями и специфически онтическими причинами. Первые просто «общее» вторых. Исходность трансцендентальных оснований и их специфический *основательный* характер остаются все еще скрыты под формальной характеристикой «первых» и «верховных» начал. Потому им и не хватает единства. Оно может состоять только в равноисходности трансцендентального истока троякого основывания. Существо «того самого» основания невозможно даже искать, не говоря уж о том, чтобы найти, если спрашивать

о некоем общем роде, который надлежит добыть путем [67] «абстрагирования». *Существо основания есть трансцендентально возникающее трехсложное разветвление основывания на набросок мира, захваченность сущим и онтологическое обоснование сущего.*

И единственно поэтому уже самое раннее вопрошание о существовании *основания* оказывается переплетено с задачей прояснения сущности *бытия* и *истины*.

Однако нельзя ли все-таки спросить еще, почему эти три взаимопринадлежащих части, определяющих трансценденцию, обозначаются одним и тем же титулом «основывания»? Может быть здесь просто обыграна искусственно вымученная общность словесного звучания? Или все три вида основывания все же в *одном* аспекте — хотя всякий раз опять-таки по-разному — тождественны? Вопрос требует по сути утвердительного ответа. Выяснение *того* значения, в аспекте которого все три неразрывных способа основывания едины и при своем разветвлении отвечают друг другу, в «плоскости» настоящего рассмотрения осуществить не удастся. Удовлетворимся пока ориентирующим указанием на то, что учреждение, почвенное укоренение и правовое обеспечение всякий раз по-своему *возникают из заботы о постоянстве и состоянии*, которые сами в свою очередь возможны лишь как временность^х.

Умышленно отходя от этого круга проблем и возвращаясь наоборот к отправной точке нашего разыскания, следует теперь кратко уточнить, добыто ли что-либо предпринятым прояснением «сущности» основания, и что именно, для проблемы «закона основания». Закон гласит: всякое сущее имеет свое основание. Вышесказанным прежде всего прояснено, *почему* это так. Поскольку бытие «от печки», будучи предваряюще понятным, исходно обосновывает, всякое сущее в качестве сущего по-своему уведомляет об «основаниях», поддаются ли они собственно схватыванию и адекватному определению или нет. Поскольку «основание» составляет трансцендентальную сущностную черту *бытия вообще*, то о *сущем* верен закон основания. К существованию же бытия основание принадлежит





[68] потому, что бытие (не сущее) имеет место только в трансцендировании как миронабрасывающе расположенном основывании.

Затем в отношении закона основания сделалось ясно, что «место рождения» этого принципа располагается и не в существе высказывания и не в истине высказывания, а в онтологической истине, т. е. опять же в трансценденции. *Свобода есть источник закона основания*; ибо в ней, в единстве перемахивания и воздержания, основывается выстраивающееся в качестве онтологической истины обоснование.

Идя от этого истока, мы не только понимаем закон основания в его внутренней возможности, но и делаемся внимательны к примечательным и до сих пор непроясненным особенностям его редакций, так или иначе затемненным в расхожей формуле. Как раз у *Лейбница* мы находим формулировки закона, дающие выражение одному казалось бы незначительному моменту его содержания. В схематическом подытожении они гласят: *ratio est cur hoc potius existit quam aliud*; *ratio est cur sic potius existit quam aliter*; *ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*, есть основание, почему существует *скорее* это чем иное, *скорее* так чем иначе, *скорее* нечто чем ничто. *Cur*, почему, выражается как *cur potius quam*, почему *скорее* так чем иначе. Здесь тоже первая проблема не в том, на каком пути и какими средствами эти всякий раз фактично в онтической практике встающие вопросы надо подводить к решению. Выяснения требует, наоборот, в чем дело, почему вообще к *cur* могло присоединиться *potius quam*.

Всякая демонстрация обязана двигаться в круге *возможного*, ибо как намеренное отношение к сущему в аспекте его возможностей она всегда уже обслуживает какое-то явное или неявное (онтологическое) обоснование. Последнее по своей сути всегда необходимо задает какие-то *решающие области* возможного — причем характер возможности тут сообразно бытийному устройству вскрываемого сущего видоизменяется, — поскольку бытие (бытийное

устройство), обосновывающее, как трансцендентальная обязательность для присутствия укоренена в его *свободе*. Ответ *этого* истока существа основания в основывании конечной свободы дает о себе знать в «*rotius quam*» лейбницевских формулировок закона [69] основания. Однако высвечивание конкретных трансцендентальных взаимосвязей между «основанием» и «скорее чем» опять же толкает к прояснению идеи бытия вообще (*что-* и *как-*бытие, нечто, ничто и ничтожество).

В своей традиционной форме и роли закон основания застрял в той поверхностности, какую неизбежно несет с собой первичное прояснение всего «принципиального». В самом деле, объявить закон «основоположением» и вдобавок еще сопоставить его, скажем, с законом тождества и противоречия, а то и вывести из этого последнего, тоже не ведет к истокам, а уподобляется ампутации всякого дальнейшего вопрошания. Тут сверх всего надо учесть, что и законы тождества и противоречия не просто *тоже трансцендентальные*, но отсылают к чему-то более исходному, что не имеет характера закона, принадлежит, напротив, к событию трансценденции как таковой (временности).

И таким образом закон основания вносит свой хаос в существо основания и подавляет в санкционированной форме основоположения всякую расшатывающую его проблематику. Только «хаос» этот нагромождается не по вине мнимой «поверхностности» отдельных философов, оттого он и не может быть преодолен какими-то более радикальными «успехами». Основание зияет своим хаосом, потому что возникает из конечной свободы. Свобода сама не может избежать того, что из нее таким образом возникает. Возникая в трансцендировании, основание опрокидывается обратно на свободу, и та *как первоначало* сама становится «основанием». *Свобода есть основание основания*. Но это, конечно, не в смысле формального, бесконечного «итератива». Основность свободы не имеет — как всегда легко счесть — характера *одно-*





го из способов основывания, но определяется как основывающее единство трансцендентального разброса основывания. В качестве *этого* основания однако свобода есть *безосновность* присутствия. Не так что [70] отдельное свободное поведение бывает безосновным, но свобода в своем существе как трансценденция ставит присутствие как способность быть в обладание возможностями, зияющими перед его конечным выбором, т. е. в его судьбе^у.

Но присутствие должно в миронабрасывающем превосхождении сущего превзойти само себя, чтобы суметь из этого возвышения прежде всего понять *себя* как бездну. И эта бездонность присутствия опять же не есть нечто такое, что открывалось бы какой-то диалектике или психологическому расчленению. Вторжение бездны безосновности в основывающей трансценденции есть, наоборот, перводвижение, которое свобода совершает с нами самими, нам таким образом «давая понять», т. е. преподнося как исходное содержание мира, что это последнее, чем изначальное его основание, тем проще оно задевает сердце присутствия, его самость в поступке. Хаос основания поэтому «превозмогается», никогда не устраняется, лишь в фактичном экзистировании.

Но если трансценденция в смысле свободы перед лицом основания понимается прежде всего и в итоге как бездна, то тем самым заостряется и существо того, что было названо *захваченностью* присутствия сущим и внутри сущего. Присутствие — пусть расположенное среди сущего и сплошь им настроенное — как *свободное* бытийное умение *брошено* в среду сущего. Чтобы оно *было* по возможности самостью, причем фактично всякий раз отвечая своей свободе, чтобы трансценденция *сбылась* первособытием во времени, — это не во власти самой же свободы. Такая немощь (брошенность) однако не есть лишь эффект вторжения сущего в присутствие, а она определяет собою бытие последнего как таковое. Всякий набросок мира поэтому *брошен*. Прояснение *существа конечности* присутствия из его бытийного устройства² должно предшествовать всякому «само со-

бой разумеющемуся» введению конечной «природы» человека, всякому описанию его вытекающих из конечности свойств, и конечно также всякому поспешному «объяснению» их онтического происхождения.

Существо конечности присутствия приоткрывается опять же в *трансценденции как свободе для ос-* [71]
нования^{aa}.

И таким образом человек, как экзистирующая трансценденция перемахивая в возможности, есть *существо из дали*.

Только через исходные дали, которые он в своей трансценденции создает себе по отношению ко всему сущему, истинная близость к вещам начинает восходить в нем. И только способность слышать даль дает со временем в присутствии как самости пробудиться ответу соприсутствия, в событии с которым оно способно поступиться своим ячеством, чтобы обрести себя как собственную самость.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Перевод выполнен по изд.: *Heidegger Martin*, Wegmarken, 1967. Wegmarken. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, S. 123–175. Буквенными сносками даны заметки, которые Хайдеггер в разное время делал на подручных экземплярах ранних изданий статьи.

^a См. самокритику этой работы в «Положении об основании» (*Der Satz vom Grund*. Pfullingen, 1957, S. 82 ff.). — 172.

^b в этом смысле родительного падежа (принадлежности). — 172.

^c 1) Вообще в ведущем значении «первого, откуда» уже понимается из бытия как пребывания всего постоянного; 2) развращено в множественном членении (внутренняя связь трех- и четырехчленного членения *причин, айтца*, основание упущения обоснования этих разнообразных членений), но по-настоящему уже исходя из практики толкования существования по линиям содержания (чтойности), факта наличия (бытия) и истинности.

ἄρχή не ведущее понятие для бытия, но само возникло из греческого изначального определения бытия.





Вопрос о существовании основания есть поэтому вопрос об истине самого бытия. — 173.

¹ Метафизика, V, 1, 1013a, 17 слл. — 173.

² Там же, V, 2, 1013b, 16 слл. — 173.

³ Метафизика, I, 7, 988b, 16 слл. — 174.

⁴ Ср.: *Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta*. Lipsiae, 1750, p. 152 sqq. — 174.

⁵ 2-е изд., 1847; 3-е изд. Юлиуса Фрауэнштедта, 1864. — 174.

⁶ *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755. — 174.

⁷ Об открытии, согласно которому всякая новая критика чистого разума должна оказываться излишеством в свете предыдущей, 1790. — 174.

⁸ См. ниже, с. 88. — 174.

⁹ *WW. I. Abt., Bd. 7, S. 333–416*. — 174.

^d Подход к истине бытия здесь осуществлен еще полностью в рамках традиционной метафизики и в простом и вторичном соответствии с истиной сущего и непотаенностью сущего и раскрытостью существования. Существование как *идея* само — раскрытость. *Какой-то* путь к преодолению «онтологии» как таковой здесь намечен (ср. III), но преодоление не осуществлено и не выстроено исходя из достигнутого. — 175.

^e Где и когда Сущее, там основание, и следовательно: *основывание* повсюду, где Бытие. В чем существо бытия, если к нему принадлежит основывание, что значит тут *основать*, как следует понимать «принадлежность» и как она меняется соответственно способу бытия? (ср. III). Где залегает необходимость основывания? В безосновности бездны. А где она? В *присутствии, вот-этом-бытии*. — 175.

^f Здесь определенное толкование бытия: 1) высказанность (истинность), 2) составленность из (*из-чего-состояние, фюсис*), 3) (1-е и 2-е) пребывание — постоянное. — 175.

^g Это «представление» об основании не просто общепринято в своей неопределенности, но за неопределенностью одновременно определенность вполне очерченного происхождения. λόγος — (ratio) — ὑποκείμενον как οὐσία — τί ἐστί, постояннейшее — пребывающее. Ср. «происхождение» четырех причин. — 175.

¹⁰ Ср.: *Opusculum et fragmenta inedita de Leibniz* ed. L. Couturat, 1903, p. 518 sqq. Ср. также: *Revue de métaphysique et de morale*, т. X



(1902), p. 2 sqq. — Кутюра придает этому трактату особенное значение, потому что хочет видеть в нем решительное доказательство своего тезиса о том, que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique, что вся метафизика Лейбница стоит на логике. Если этот трактат кладется в основу нижеследующего разбора, то это не означает согласия ни с его интерпретацией у К., ни с его пониманием Лейбница, ни тем более с его концепцией логики. Этот трактат отчетливейше говорит наоборот *против* происхождения principium rationis, принципа основания, из логики, даже вообще *против* самой постановки вопроса, принадлежит ли у Лейбница приоритет логике или метафизике. Возможность такого вопроса именно из-за *Лейбница* оказывается поколеблена, а благодаря *Канту* переживает свое первое, хотя и оставшееся без дальнейшего воздействия потрясение. — 176.

¹¹ Ср.: *Heidegger M. Sein und Zeit I. 1927 (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. Bd. VIII), § 44, с. 212–230; о высказывании § 33, с. 154 слл. — 178.*

¹² Ср. там же, § 60, с. 295 слл. — 179.

^h Здесь обрати внимание: историческое происхождение из тождественной природы мысли и бытия, φύσις: νοεῖν — εἶναι, здесь существенно. — 179.

¹³ О «расположении» см. там же, § 29, с. 134 слл. — 179.

ⁱ Здесь к открытости замкнутого как округленности (εὐκυκλῆος, Парменид) присутствия; просвет бытийного *вот*, не от психологии, наоборот, эта способность впервые на основе *присутствия, бытия-вот*. — 179.

^j Неясно! Онтологическая истина есть раскрытость сущности — через категории, — но сущность как таковая это ведь уже какая-то определенная истина бытия, просвет его бытийствования. Это подразделение «онтически-онтологической истины» есть просто удвоение непотаенности и сразу увязает в платонических приемах. Тут лишь намечено исходя из предыдущего направление преодоления, но никакого преодоления из его собственного основания не осуществлено и не обосновано. — 179.

^k Здесь ошибочный прием простого распространения онтологически-метафизической мысли не вопрос об истине Бытия. — 180.

^l Схватывание бытия: а) категориально-метафизически или б) совершенно иначе, как набросок бытийствования истины Бытия. — 180.



¹⁴ Когда сегодня «онтология» и «онтологический» задействуются как ключевые слова и титулы философских направлений, то эти выражения употребляются довольно-таки поверхностно и с игнорированием всякой их проблематики. Люди пробавляются ложным мнением, будто онтология как вопрос о бытии сущего подразумевает «реалистическую» (наивную или критическую) «установку» в противовес «идеалистической». Онтологическая проблематика настолько не имеет дела с «реализмом», что именно *Кант* с его *трансцендентальной* постановкой вопроса сделал первый решающий шаг после *Платона* и *Аристотеля* к *эксплицитной* закладке основ онтологии. Из того, что люди выступают за «реальность внешнего мира», онтологической ориентации еще не получается. Под «онтологическим» — в популярно-философском значении — подразумевается все равно — и здесь дает о себе знать неисправимая путаница — то, что скорее следовало бы называть онтическим, т. е. позиция, допускающая *сущему* быть самому по себе тем, что и как оно есть. Однако тем самым *проблема бытия* еще вовсе не поставлена, не говоря уж о построении фундамента для возможности какой-то онтологии*. — 181.

* Сверх того, в первую очередь требуется не делать и обосновывать какую-то «онтологию», а достичь истины Бытия, т. е. быть застигнутым ею — история самого Бытия, не запросы философской учености, почему *Бытие* и время. — 222.

¹⁵ Двусмысленность этого различения: от вышесказанного — шаг к его преодолению, и вместе с тем тягостная привязка к оставленному позади, загромождающая всякий путь к исходному «единству» и тем самым к истине различения. — 181.

¹⁶ Ср. об этом: первая устная публикация в курсе летнего семестра 1927 г. «Основопроблемы феноменологии», § 22. Заключение там соответствует началу, где разбирается тезис Канта о «бытии» (есть), что оно не реальный предикат, причем именно с намерением впервые наконец вывести в поле зрения онтологическую разницу *как таковую*, оставаясь внутри традиции онтологии, но понимая эту последнюю фундаментально-онтологически. В целом курс принадлежит к «Бытию и времени», часть I, раздел 3. — 181.

¹⁷ Здесь существо истины понимается как «разветвляющееся» исходя из «различия» как фиксированной отметки, вместо того чтобы наоборот *преодолеть* это «различие» из су-



щества истины Бытия или впервые помыслить «различие» как само Бытие и в нем — *Сущее Бытия* (das *Seyende des Seyns*), т. е. уже не как бытие *от сущего* (Sein von Seiendem). — 181.

¹⁵ Ср.: Бытие и время, § 69, с. 354 слл. и кроме того с. 363 прим. — 181.

¹⁶ Ср.: *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik, 1929. — 183.

¹⁷ Ср.: *Kant.* Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, 1790; Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz. Ср. также: Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, I. Abteilung. — 183.

¹⁸ Ср.: *Reinhardt K.* Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, 1916, с. 174 сл. и 216 прим. — 189.

¹⁹ Ср.: *Дильс.* Фрагменты досократиков: *Мелисс*, фр. 7; *Парменид*, фр. 2. — 189.

²⁰ Там же, *Анаксагор*, фр. 8. — 189.

²¹ Там же, *Гераклит*, фр. 89. — 189.

²² Относительно текстов из Евангелия от Иоанна ср. экскурс о слове κόσμος в кн.: *Bauer W.* Das Johannesevangelium (Liebmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2. völlig neubearbeitete Aufl., 1925, S. 18. — К богословской интерпретации замечательные соображения у: *Schlatter A.* Die Theologie des Neuen Testaments, II Teil, 1910, S. 114 слл. — 190.

²³ *Augustinus.* Opera (Migne), т. IV, 1842. — 191.

²⁴ I. с. tract. II, cap. 1, n. 11, т. III, col. 1393. — 192.

²⁵ Ср., напр.: Summa th. II². Qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3; dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum, в мире сем можно быть двойко, телесным присутствием или расположением духа. — 192.

²⁶ Metaphysica. Ed. II, 1743, § 354, p. 87. — 192.

²⁷ В книге «Набросок необходимых истин разума, насколько они противопоставляются истинам случайным» (*Cbr. F. Crusius.* Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden. Leipzig, 1745, § 350, S. 657). — 192.

²⁸ Ibid, § 349, S. 654 ff. — 193.

²⁹ Ibid, § 348, S. 653. — 193.

³⁰ См. об этом: Кант и проблема метафизики, 1929. — 193.



³¹ De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Sectio I. De notione mundi generatim, § 1–2. — 193.

³² Ср.: Критика чистого разума, А 568, В 596. — 196.

³³ Там же, А 832, В 860. — 196.

³⁴ Там же, А 328, В 384. — 196.

³⁵ Там же, А 327, В 384. — 196.

³⁶ Там же, А 310, В 367; далее А 333, В 390. — 196.

³⁷ Там же, А 322, В 379. — О включении «идеи» как определенного «рода представлений» в «лестницу» представлений см. там же, А 320, В 376 сл. — 196.

³⁸ Там же, А 334, В 391. — 197.

³⁹ Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786. WW. (Cassirer) IV, с. 355. — 197.

⁴⁰ Критика чистого разума, А 407 сл., В 434. — 197.

⁴¹ «В применении понятий чистого рассудка к возможному опыту применение их синтеза бывает или *математическим* или *динамическим*: ибо они направляются отчасти только на *наглядность*, отчасти на само *существование* явления вообще» (там же, А 160, В 199). — В аспекте соответствующего различия «основоположений» Кант говорит: «Но конечно будет замечено, что я здесь имею перед глазами настолько же не основоположения математики в одном случае, насколько и не основоположения всеобщей (физической) динамики в другом, а лишь таковые чистого рассудка в их отношении к внутреннему чувству (без различия данных в нем представлений), через что все те совокупно получают свою возможность. Я именую их таким образом больше в рассмотрении их применения чем ради их содержания» (там же, А 162, В 202). — Ср. как раз в отношении к более радикальной проблематике понятия мира и сущего в целом различие математически-возвышенного и динамически-возвышенного: Критика силы суждения, особ. § 28. — 197.

⁴² К. ч. р. А 419 слл., В 446 слл. — 197.

⁴³ Там же. — 197.

⁴⁴ Там же, А 572, В 600 прим. — 198.

⁴⁵ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. 1800. 2. Aufl. Vorrede. WW. (Cassirer) VIII, с. 3. — 199.

⁴⁶ Там же, с. 4. — 199.

⁴⁷ Там же. «Ein Mann von Welt, человек света равноправный игрок в великой игре жизни». — «Weltmann, светский человек подразумевает знание, как вести себя с другими людьми



и как все бывает в человеческом мире». «*Welt haben*, быть в свете значит обладать максимами и подражать великим образцам. Это идет из французского. Человек достигает цели через поведение, нравы, обхождение и т. д.». (Vorlesung über Anthropologie. — Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wandlacken. Herausgegeben von A. Kowalewski, 1924, с. 71.) — 199.

⁴⁸ Ср.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. (Cassirer) IV, с. 273 прим. — 200.

⁴⁹ Там же, с. 274 прим. — 200.

⁵⁰ Ср. процитированный курс по антропологии, с. 72. — 200.

⁵¹ Критика чистого разума, А 839, В 867 сл. — См. также Logik (hrsg. von G.B. Jäsche), Einleitung, Abschn. III. — 200.

⁵² К. ч. р. А 569, В 597. — 200.

⁵³ Там же, А 840, В 868 прим. — 200.

⁵⁴ Вопросы: 1) в каком смысле к существу присутствия как бытия-в-мире необходимо принадлежит такая вещь как «мировоззрение»? 2) каким образом во внимании к трансценденции присутствия должно быть отграничено и обосновано в своей внутренней возможности существо мировоззрения? 3) как соответственно своему трансцендентальному характеру мировоззрение относится к философии? — не могут быть здесь ни разработаны, ни тем более разрешены. — 200.

⁵⁵ Когда уж оптическую структуру используемых вещей, средств, отождествляют с миром, а бытие-в-мире толкуют как обращение с используемыми вещами, то, конечно, понимание трансценденции как бытия-в-мире в смысле «основоустройства присутствия» перспектив не имеет.

Наоборот, онтологическая структура «мироокружно» сущего насколько оно раскрыто как средство — имеет для *первой характеристики* феномена мира то явное преимущество, что подводит к анализу этого феномена^Р и подготавливает трансцендентальную проблему мира. Тут вообще *единственное* и в членении и экспозиции § 14–24 (Бытие и время) достаточно ясно указанное назначение анализа окружающего мира, имеющего в целом и на фоне ведущей цели подчиненное значение.

Если, однако, в ориентированной таким образом аналитике присутствия природа по видимости отсутствует — не только природа как предмет естествознания, но и природа в изначаль-



ном смысле (см. на эту тему «Бытие и время», с. 65 внизу), — то для этого есть основания. Решающее заключается в том, что ни в сфере окружающего мира, ни вообще при первом приближении природа не дает встретить себя как нечто такое, в отношении к *чему* мы себя *ведем*. Природа исходно явлена в присутствии тем, что это последнее как расположено-настроенное экзистировает *среди* сущего. Но поскольку расположение (брошенность) принадлежит к существу присутствия, достигая выражения в полноте понятия *заботы, базу для проблемы* природы можно обрести впервые только здесь. — 201.

^p А именно так, что эта редакция миро-понятия с самого начала избегает пути традиционной онтической метафизики природы, *ens creatum*. — 225.

^q Но присутствие и Бытие (*Sein*) само? Еще не продумано, это только «Бытие и время» II [отсутствующая] половина. Присутствие (*Da-sein*) принадлежит к самому Бытию (*Sein*) как простому схождению сущего и бытия; существо «истории» — временение темпоральности как первое имя истины бытия. — 204.

⁵⁶ Онтологическая интерпретация присутствия как бытия-в-мире еще ничего ни позитивно ни негативно о возможном бытии к Богу не решает. Но, конечно, через прояснение трансценденции впервые достигнуто *удовлетворительное понятие присутствия*, во внимании к каковому сущему впредь можно *спрашивать*, каково онтологическое положение дел с поведением присутствия относительно Бога. — 204.

⁵ Но здесь ошибочное определение соотношения «разделения» и трансценденции. Трансценденция осуществляется в осуществлении разделения — в вынесении разницы. — Здесь подготовка совсем другого начала; все еще смешано и спутано; втиснуто в феноменолого-экзистенциальное и трансцендентальное «исследование»; история не как «скачок», а он? Сбывается в со-бытии. — 204.

⁵⁷ *Res publ.*, VI, 509 b. — 204.

¹ Нет! присутствие вовсе не понято и не узнано, *ἐλέγεῖνα* тоже не трансценденция, а *ἀγαθόν* как *αἰτία*. — 204.

⁵⁸ Там же, 509 a. — 205.

⁵⁹ Да будет здесь позволено напомнить, что все до сих пор опубликованное из разысканий относительно «Бытия и времени» не имеет в качестве задачи ничего другого, кроме конкрет-



но-развертывающего наброска *трансценденции* (ср. § 12–83; особ. § 69). Это опять же делается для обеспечения *единственно* ведущего намерения, ясно обозначенного в *заглавии всей* первой части, достичь «*трансцендентального* горизонта *вопроса* о бытии». Все конкретные интерпретации, прежде всего таковые времена, подлежат оценке *только* в ориентации на обеспечение *возможности* бытийного *вопроса*. К современной «диалектической теологии» они имеют так же мало отношения, как к средневековой схоластике.

Если при этом присутствие интерпретируется как сущее, вообще способное поставить такую вещь как проблема бытия в качестве принадлежащей к ее экзистенции, то это *не* значит, будто это сущее, способное к собственной и несобственной экзистенции *в качестве присутствия*, есть *всё* «собственно» сущее *вообще* среди всего прочего сущего, так чтобы оно было лишь его тенью. Как раз наоборот, в прояснении трансценденции должен быть получен *тот* горизонт, в котором впервые понятие бытия — включая и пресловутое «естественное» — впервые поддается философскому обоснованию *как понятие*. А онтологическая интерпретация бытия внутри и из трансценденции присутствия все-таки не означает онтической дедукции вселенной непристутствие размерного сущего из сущего как присутствия.

Что же касается связанного с таким недоразумением упрека в «антропоцентристской позиции» «Бытия и времени», то это слишком старательное передаваемое из руки в руку обличение остается ничего не говорящим до тех пор, пока упускают, продумав прием, *весь ход* и *цель* развертывания проблемы в «Бытии и времени», осмыслить, что именно через разработку трансценденции присутствия «человек» входит в свой «центр» так, что его ничтожество в совокупности сущего впервые может и должно стать *проблемой*. Какую в конце концов опасность таит в себе такая «антропоцентристская позиция», которая как раз *все* усилия прилагает *единственно* к тому чтобы показать, что *существо* присутствия, расположившегося тут «в центре», экстатично, т. е. «*эксцентрично*», и что поэтому мнимая свобода точки зрения, идя против всего смысла философствования как сущностно *конечной* возможности экзистенции, есть бред? Ср. сюда интерпретацию экстатично-горизонтной структуры времени как временности в «Бытии и времени», I, с. 316–438. — 206.



^u Соответственно существованию основания выявить исходное *вникание в основы*. Вникание в основы до всякого обосновывания. Вникание в основы в философии и искусстве, но не в религии. — В III подступ к деструкции того, что в I, т. е. онтологической разницы; онтически-онтологическая истина. В III шаг в область, которая вынуждает к разрушению предыдущего и делает необходимым полное перевертывание. В III существование воли как *присутствие*, снятие и преодоление всяческих потенций. — 206.

^v Наоборот: присутствие выдерживает власть, точнее суть истины и основывает так возможность бытия-человеком как бытие-человеком *в присутствии, вот-этом-бытии!* — 207.

^w Ставит в без-основное (провал основания, без-дна). — 208.

^x А она во времени как темпоральность. — 215.

^y Опять же тщетная попытка продумать присутствие (Da-sein), отгораживаясь от истины Бытия (Seyns) в ее повороте. — 218.

^z Скачок в начало! (При-существование) скачок — свобода — временность; конечность присутствия не тождественна с конечности человека, взять иначе: характер начала! — 218.

^{aa} Но свобода не имеет ничего общего с основыванием и с основанием, не больше, чем с причиной и причинением и всякого рода «чинением» и «деланием». — 219.

ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ
ÜBERWINDUNG DER METAPHYSIK



[71] Преодоление метафизики

I. Что значит «преодоление метафизики»? Бытийно-историческая мысль применяет это обозначение лишь как вспомогательное для того, чтобы вообще сделать себя понятной. По существу оно дает повод для многих недоразумений; ибо оно не ведет понимание к той основе, в свете которой история бытия только и обнаруживает свою суть. Эта суть — событие, в которое всегда вплетено само бытие. Преодоление, прежде всего, не означает вытеснения определенной дисциплины из сферы философской «культуры». «Метафизика» мыслится все-таки как судьба истины сущего, т. е. его бытия *в качестве* пока еще потаенного, но исключительного события, а именно забывания Бытия¹.

Поскольку под преодолением подразумевают нечто устроенное философией, более уместным именованием могло бы быть: уход метафизики. Конечно, это вызывает новые ложные представления. Уход означает здесь: она прошла и стала былью. Уходя, метафизика *есть* как прошедшее. Уход не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в свое безраздельное господство среди самого сущего как это последнее в безыстинном образе действительности и предметности. В свете своего раннего начала метафизика прошла одновременно в том смысле, что пришла к концу. Конец может *длиться* дольше, чем вся предыдущая история метафизики.

[72] II. От метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения. Ее никоим образом не возможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит.

То, что человек как *animal rationale*, т. е. теперь — как трудящееся живое существо вынужден снова и

снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного опустошения, могло бы быть зна́ком того, что метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание бытия. В самом деле, труд (ср.: Эрнст Юнгер. «Трудящийся», 1932) достигает сейчас метафизического ранга абсолютного опредмечивания всего присутствующего, существо которого покоится в воле к воле².

Если это так, то мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам встать вне ее. Ибо преодоленная метафизика не улетучивается. Она возвращается видоизмененной назад и остается у власти в качестве продолжающего править отличия бытия от сущего³.

Закат истины сущего означает: явленность сущего и *только* сущего утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса⁴.

III. Закат истины сущего совершается с необходимостью, а именно как завершение метафизики.

Закат происходит, во-первых, в виде крушения мира, запечатленного метафизикой, и, во-вторых, в виде исходящего от метафизики опустошения земли.

Крушение и опустошение достигают соразмерной им полноты в том, что человек метафизики, *animal rationale*, упрочивается в статусе трудящегося животного.

Такое упрочение статуса утверждает крайнюю слепоту в отношении забвения бытия. Человек, однако, волит *себя* как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится тем заблуждением, в [73] котором он нуждается⁵, чтобы обеспечить себе самообман насчет того, что воля к воле не может волить ничего другого, кроме ничтожного ничто⁶, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность.

Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля — к опустошению и человек — к пусто-





му труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, т. е. то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу.

Закат уже состоялся. Следствие этого события — обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость «действительности», дело которой действует неотвратно, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия *существа бытия*, причем с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия.

Человечеству метафизики отказано в пока еще сокровенной истине бытия. Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто.

IV. Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его «природа», «что» и «как» его бытия сами по себе метафизичны: animal (чувственность) — и rationale (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием. Метафизически отечканенный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека. Но что такое сама природа? Что такое сама метафизика? Кто такой, внутри этой природной метафизики, сам человек? Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты?

Ego cogito, мыслящее Я, есть для Декарта то, что во всех cogitationes заранее уже пред-ставлено и установлено, — присутствующее, не вызывающее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное, прежде всего установленное, а именно как то, что ставит всё перед *собой* и тем против-поставляет другому⁷.

К пред-мету, «противо-поставленному», относится, во-первых, состав, «что́» пред-стоящего (essentia-possibilitas) и, во-вторых, само пред-стояние противостоящего (existentia)⁸. Предмет есть это единство пред-стояния и состава. Состав в своем пред-стоянии сущностно отнесен к устанавливающей деятельности пред-ставления как удостоверяюще-обеспечивающего, планирующе-проектирующего процесса. Изначальный предмет есть само предстояние. Изначальное предстояние есть «я мыслю» в смысле «я воспринимаю», заранее пред-лежащее и предложившее себя всему воспринимаемому, ставшее для него субъектом (sub-iectum, пред-лежащим). Субъект в структуре трансцендентального генезиса предмета есть первый объект онтологического представления.

Ego cogito est cogito: me cogitare⁹.

V. Новоевропейская форма онтологии — трансцендентальная философия, превращающаяся в теорию познания.

Почему в новоевропейской метафизике возникает такое? Потому что бытие сущего начинают мыслить как его присутствие *для* устанавливающего представ- [75] ления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность. Вопрос о предметной противопоставленности, о возможности такого против-поставления (а именно устанавливающего, рассчитывающего представления) есть вопрос о познаваемости.

Но этот вопрос подразумевается, собственно, как вопрос не о физико-психическом механизме познавательного процесса, а о возможности присутствия предмета в познании и для него.





«Теория» такого «познания» есть рассмотрение, θεωρία, поскольку τὸ ὄν, сущее, помысленное как предмет, исследуется в аспекте его предметного предстояния и обеспечения возможности такого предстояния (ἧ ὄν)¹⁰.

В каком смысле Кант своей трансцендентальной постановкой вопроса обеспечивает метафизике Нового времени эту ее метафизичность? Поскольку истина становится достоверностью и собственная сущность (οὐσία) сущего превращается в предстояние перед percipio, восприятием, и cogitatio, со-ображением представляющего сознания, т. е. знания, — постольку знание и познание выдвигаются на передний план¹¹.

«Теория познания» и то, что таковой считается, есть в своей основе метафизика и онтология, стоящая на истине как на достоверности устанавливающего-обеспечивающего представления.

Напротив, истолкование «теории познания» как объяснения «познания» и «теории» науки сбивает с толку, хотя все эти устанавливающие-удостоверяющие хлопоты в свою очередь — лишь следствие перетолкования бытия в предметность и представленность.

Под рубрикой «теория познания» скрывается растущая принципиальная неспособность новоевропейской метафизики видеть свое собственное существо и его основание. Разговоры о «метафизике познания» увязают в том же недоразумении. По существу дело идет о метафизике предмета, т. е. сущего как предмета, объекта для некоего субъекта.

[76] В наступлении логики дает о себе знать просто обратная сторона теории познания, ее эмпиристски-позитивистское перетолкование.

VI. Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа.

Почему эта метафизика есть лишь начало завершения, а не завершение? Разве безусловная достоверность не возвратилась к самой себе в качестве абсолютной действительности?

Есть ли здесь еще какая-то возможность превосходения себя? Пожалуй, уже нет. Но пока еще не использована полностью возможность безусловного сворачивания всего в себе как в жизненной воле. Воля еще не явила себя как *воля к воле* внутри своей, ею подготовленной, действительности¹². Поэтому в гегелевской абсолютной метафизике духа метафизика еще не завершилась окончательно.

Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё — лишь противотечение. Не только в Германии, но в Европе.

VII. Метафизику отличает то, что сплошь да рядом *existentia* в ней если вообще рассматривается, то всегда лишь вкратце и как нечто само собой разумеющееся. (Ср. скупое пояснение постулатов действительности в кантовской «Критике чистого разума».) Единственное исключение составляет Аристотель, который продумывает «энергейю», при том что никогда с тех пор эта его мысль не смогла стать в своей [77] изначальности значимой. Превращение аристотелевской *ἐνέργεια* в *actualitas* и в действительность заслонило собою все, что приоткрылось в *ἐνέργεια*. Связь между бытием, *ὄντῃα*, и *ἐνέργεια* затемняется. Лишь Гегель снова продумывает существование, *existentia*, но — в своей «Логике». Шеллинг осмысливает его через различие «основания» и «экзистенции», однако это различие коренится в субъективности.

В сужении бытия до «природы» слышится поздний и приглушенный отголосок бытия как *φύσις*¹³.

Природе противопоставляются разум и свобода. Коль скоро природа есть сущее, свобода и долженствование не мыслятся как бытие. Дело останавливается на противоположении бытия и долженствования.





ния, бытия и ценности. Наконец, когда воля приходит в свое крайнее не-истовство, само бытие становится простой «ценностью». Ценность мыслится как условие самоутверждения воли¹⁴.

VIII. Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства. Воля, волящая это господство, действует теперь обратным действием на средоточие Запада, из какового средоточия эту волю опять встречает тоже только воля.

Развертывание безусловного господства метафизики стоит пока еще лишь у своего начала. Оно наступит, когда метафизика скажет «да» присущему ей неистовству, отдаст ему и утвердит в нем свою истину.

Метафизика есть рок в том строгом, здесь только и имеющемся в виду смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, *обрекает* массы человечества на сущее *без того*, чтобы бытие [78] сущего *в качестве двусложности* того и другого могло исходя из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине.

Этот рок, который надо мыслить бытийно-исторически, однако, неизбежен потому, что бытие только тогда и может просветлить в его истине хранимое им различие бытия и сущего, когда само это различие станет собственно событием. А как оно станет событием, если сущее сперва не будет охвачено крайним забвением бытия и одновременно бытие не придет к своему, метафизически непостижимому, безусловному господству в качестве воли к воле, которая прежде всего дает о себе знать единственно через первенство сущего (предметно-действительного) над бытием?¹⁵

Так сам принцип различения, коренящийся в названном различии, выступает неким образом на передний план и все равно остается потаенным в странной нераспознаваемости. Оттого и различие тоже остается за завесой. Признак этого — метафизически-

техническая реакция на боль, заранее предопределяющая одновременно истолкование существа боли.

С началом завершения метафизики начинается не распознанная метафизикой и ей принципиально недоступная подготовка первого явления двусложности бытия и сущего. Пока еще таится в этом явлении ранний отзвук истины бытия, которая вбирает в себя первенство бытия как правящего.

IX. Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно — предвестие начального превозможания забвения бытия. Раньше, хотя и потаеннее, чем такое предвестие, — то, что являет себя в нем. Это — само событие. То, что для метафизического образа мысли выглядит как предвестие чего-то другого, дает о себе знать просто как последний отсвет более изначального света¹⁶. Преодоление метафизики оказыва- [79] ется достойным делом мысли лишь в той мере, в какой мысль помнит о превозможании забвения бытия. Та же неотступная мысль думает одновременно и о преодолении. Такая мысль-память¹⁷ осмысливает то единственное событие лишения сущего своей собственной сути, в котором просвечивает и прощально озаряет человеческое существо бедственное положение истины бытия, а тем самым и начало истины. Это пре-одоление есть пре-дание¹⁸ метафизики ее истине.

Сначала преодоление метафизики удастся представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего ее превосхождения ею же самой. В этом случае оправданно заходит речь о метафизике метафизики, затронутой в работе «Кант и проблема метафизики», когда там делается попытка в данном аспекте интерпретировать кантовскую мысль, отправляющуюся пока еще просто от критики рациональной метафизики. Правда, мысли Канта приписывается тем самым нечто большее, чем он сам мог иметь в виду в границах своей философии.

Разговоры о преодолении метафизики могут, далее, иметь еще и тот смысл, что название «метафизика» присваивается платонизму, выступающему





перед современным миром в интерпретации Шопенгауэра и Ницше. Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики. Такого рода преодоление метафизики, какое имеет в виду Ницше, причем в смысле позитивизма XIX столетия, есть, хотя бы и в своем высшем превращении, лишь окончательное увязание в метафизике. Создается, конечно, видимость, будто «мета», трансцендирование в сверхчувственное, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на деле просто завершается забвение бытия и сверхчувственное разнуждывается и хозяйничает в виде воли к власти.

[80]

Х. Воля к воле пресекает, будучи не в состоянии это знать и не допуская знания об этом, всякое следование Судьбе, под которой здесь понимается предназначение, исходящее от явленности бытия сущего¹⁹. Воля к воле ожесточает все до неприступности судьбе. Следствием тому — бессобытийность. Ее признак — господство историографического представления. Тупик последнего — историзм. Если бы кто-то захотел дать себе отчет в истории бытия, следуя обычному сегодня *историографическому* представлению, то такой промах нагляднейшим образом подтвердил бы господство забвения бытия как события.

Эпоха законченной метафизики стоит перед своим началом.

Воля к воле добивается — и это основная форма ее проявления — всеобщего расчета и упорядочения, но только ради безусловной возможности продолжать обеспечение самой себя.

Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытийности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную

природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы. «Техника» означает здесь, таким образом, не обособленные области машинного производства и технического вооружения. Последние, конечно, обладают заслуживающим более точного определения господствующим статусом, который опирается на первенство вещественного как якобы элементарно-стихийного и первоочередно предметного.

Название «техника» понимается здесь настолько существенно, что в своем значении оно совпадает с рубрикой: законченная метафизика. В нем содержится воспоминание о греческой *τέχνη*, которая есть вообще одно из основных условий развертывания су- [81] щества метафизики. Это название позволяет также помыслить планетарность законченной метафизики и ее господство безотносительно к ее исторически прослеживаемым вариантам у разных народов и на разных континентах.

XI. Метафизика Ницше выводит на свет в воле к власти *пред*последнюю ступень волевого развертывания бытия сущего как воли к воле. Недостижение последней ступени коренится в подавляющем господстве «психологии», в понятиях власти и силы, в жизненном энтузиазме. Оттого этой мысли не хватает строгости и тщательной отточенности понятия и спокойствия исторического осмысления. Царит историография, а потому апологетика и полемика.

Отчего происходит так, что ницшевская метафизика привела к пренебрежению мыслью при апелляции к «жизни»? Оттого что люди не заметили, что представляюще-планирующее (властвующее) обеспечение установлений данности в учении Ницше настолько же существенно для «жизни», как «наращивание» и жизненный подъем. Этот последний люди восприняли только со стороны упоения (психологически) и опять же не в том решающем аспекте, что он сообщает делу обеспечения установленной данности подлинный и каждый раз новый толчок и оправдание для неуклонного наращивания. Поэтому воле к





власти присуще безраздельное господство рассчитывающего разума, а не туман и путаница темного брожения жизни. Дезориентированный культ Вагнера окутал ницшевскую мысль и ее изложения ореолом «художественности», что после примера осмеяния философии (т. е. Гегеля и Шеллинга), показанного Шопенгауэром, и после его же поверхностной интерпретации Платона и Канта помогло последним десятилетиям XIX столетия созреть для того воодушевления, в глазах которого поверхностность и туманность мысли, выпавшей из истории, сами по себе уже служат признаком истины²⁰.

За всем этим кроется, однако, простая неспособность мыслить из существа метафизики, понять размах изменения существа истины и исторический смысл восходящего господства истины как достоверности и из этого понимания заново осмыслить метафизику Ницше как следующую простой траектории новоевропейской метафизики — вместо того чтобы делать из нее литературный феномен, более горячий, чем прочищающий головы, сбивающий с толку, а то и пугающий. В конце концов, ницшевское пристрастие к творцам выдает, что Ницше мыслит лишь по-новоевропейски, идя от гения и гениальности, и одновременно — в технической колее, идя от результативности. В понятии воли к власти обе конститутивные «ценности» (истина и искусство) суть лишь перифразы для «техники» — в сущностном смысле планирующе-рассчитывающего обеспечения результата — и для творчества «творческих личностей», которые, поднимаясь над данностью жизни, снабжают жизнь новым стимулятором и обеспечивают функционирование культуры.

Все это служит воле к власти, но также и мешает тому, чтобы ее существо вышло на ясный свет широкого сущностного знания, могущего иметь свой источник только в бытийно-исторической мысли.

Существо воли к власти поддается пониманию только из воли к воле. Последняя, однако, впервые дает о себе знать на опыте только когда метафизика уже вступает на переходную ступень.

ХII. Ницшевская метафизика воли к власти предвосхищена в его фразе: «Грек знал и ощущал ужас и жуть существования: чтобы вообще суметь хотя бы просто жить, он был вынужден выставить впереди них сияющее порождение сна — олимпийцев» («Со- [83] крат и греческая трагедия», гл. 3, 1871. Первоначальная редакция «Рождения трагедии из духа музыки»).

Здесь заложена противоположность «титанического» и «варварского», «дикого» и «импульсивного» по *одну* сторону и прекрасной, возвышенной кажимости по *другую*.

Здесь уже предначертано — хотя еще не продумано с ясностью, не разграничено и не увидено из единого основания, — что «воля» нуждается в обеспечении наличного состояния и в нарастании *одновременно*. Но то, что воля есть воля к власти, остается еще скрытым. Шопенгауэровское учение о воле владеет на первых порах мыслью Ницше. Предисловие к работе написано «в день рождения Шопенгауэра».

На метафизике Ницше философия заканчивается. Это значит: она отшагала весь круг своих предначертанных возможностей. Законченная метафизика, основа планетарного образа мысли, предоставляет остов для упорядочения земли, которое будет, по-видимому, длиться долго. Такое упорядочение не нуждается в философии, потому что она уже заложена в его основе. Но с концом философии вовсе не обязательно кончается мысль, она переходит к какому-то другому началу.

ХIII. В набросках к IV части «Так говорил Заратустра» Ницше пишет (1886): «*Мы проводим эксперимент над истиной! Возможно, человечество от этого погибнет! В добрый час!*» (Werke XII, S. 307).

Одна запись времени написания «Утренней зари» (1880–1881) гласит: «Новое в нашем теперешнем отношении к философии — убеждение, которого еще не было ни у одной эпохи: *что мы не обладаем истиной*. Все прежние люди «обладали истиной», даже скептики» (Werke XI, S. 268).





Что подразумевает Ницше, когда он там и здесь [84] говорит об «истине»? Имеет ли он в виду «истинное» и мыслит ли его как действительно сущее или как имеющее силу во всяком суждении, поведении и жизни?

Что значит: провести эксперимент над истиной? Значит ли это — выдвинуть среди вечного повторения того же самого волю к власти в качестве истинно сущего?

Приходит ли эта мысль когда-либо к вопросу, *в чем* покоится *суть* истины и *откуда* сбывается истина *сутью*?

XIV. Как предметность приобретает характер, определяющий существо сущего как такового?

Люди мыслят «бытие» как предметность и хлопчуют потом исходя отсюда о «сущем в себе», забывая при этом только спросить и сказать, что они подразумевают под «сущим» и под «в себе».

Что «есть» бытие? Имеем ли мы право исследовать в «бытии», *что* оно такое?²¹ Бытие остается неспрошенным и само собой разумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине²².

XV. Предмет в смысле обь-екта имеется лишь там, где человек становится субъектом, где субъект превращается в Я, а Я — в его cogito; лишь там, где это cogitare понимается как «изначально синтетическое единство трансцендентальной апперцепции»; лишь там, где для «логики» завоевана верховная позиция (в истине как достоверности декартовского «я мыслю»). Только здесь раскрывает себя существо предметного в своей предметности. Только здесь станет впоследствии возможным и необходимым понять саму предметность как «новый *истинный* предмет» и возвести ее до абсолюта²³.

[85] XVI. Субъектность, предмет и рефлексия взаимосвязаны. Только когда рефлексия будет воспринята как таковая, а именно как основополагающее отно-



шение к сущему, только тогда станет возможным определить бытие как предметность.

Восприятие рефлексии как такого отношения заранее предполагает, однако, что вообще все отношение к сущему воспринимается как *repraesentatio*: как пред-ставление.

Подобное, однако, может оказаться исторически уместным только когда *idéa* превратилась в *perceptio*²⁴. В основе этого превращения лежит переход истины как согласования в истину как установленную достоверность, внутри которой сохраняется *adaequatio*. Достоверность в качестве самоуверения (воления-самого-себя) есть *iustitia* в смысле оправдания отношения к сущему и к его первой причине, и тем самым — принадлежности к сущему. *Iustificatio* в смысле, приданном этому слову Реформацией, и ницшевское понятие справедливости как истины — одно и то же²⁵.

По своей сути *repraesentatio* опирается на *reflexio*. Поэтому существо предметности как таковой обнаруживается только там, где существо мышления познается и в собственном смысле осуществляется как «я мыслю нечто», т. е. как рефлексия.

XVII. Кант вступает на путь продумывания существа рефлексии в трансцендентальном, т. е. онтологическом смысле. Он делает это в форме неприметного попутного замечания в «Критике чистого разума» под рубрикой «Об амфиболии понятий рефлексии». Отрывок включен задним числом, но полон существенными прозрениями и размежеванием с Лейбницем, а потому в какой-то мере и со всей предшествовавшей метафизикой, какую она входит в поле зрения самого Канта, т. е. основывающейся в своем онтологическом устройстве на Я.

XVIII. Со стороны похоже на то, как будто Я [86] есть лишь подытоживающее обобщение и абстрагирование существа Я из всех отдельных человеческих Я. Особенно Декарт мыслит свое собственное Я явно



как присущее обособленной личности (*res cogitans*, мыслящая вещь, как *substantia finita*, конечная субстанция); Кант, правда, продумывает, напротив, «сознание вообще». Однако Декарт даже свое собственное отдельное Я мыслит уже в свете представления и представленного, — конечно, пока еще не в нарочитом смысле — Я. Это представленное Я выступает уже в образе *certum*, достоверности, которая есть не что иное как обеспечение представляемого для представления. Здесь уже правит скрытое отношение к Я как к достоверности самого себя и представляемого. Только из этого отношения можно понять отдельное Я. Человеческое Я как доводящая себя до окончательности обособленная самость может волиять себя лишь в свете *отношения* волящей себя воли, пусть еще не опознанной, к этому Я. Никакое Я не наличествует «в себе», оно есть «в себе» всегда лишь как являющееся «внутри себя», т. е. как существо Я²⁶.

Поэтому последнее существует также и там, где отдельное Я никоим образом не рвется вперед, где оно, наоборот, отступает назад, а господствуют общество и другие формы объединений. Здесь же и только здесь достигает чистого господства подлежащий метафизическому осмыслению «эгоизм», который не имеет отношения к наивному «солипсизму»²⁷.

Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология (см. теперь Holzwege, с. 91 сл.)²⁸. Говорят ли пока еще о «философской» антропологии или нет, это все равно. Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т. е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни [87] ни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики.

XIX. Воля к воле полагает в качестве условий своей возможности обеспечение установленной данности (истина) и пересиливаемость влечений (искусство)²⁹. Воля к воле соответственно сама в качестве



бытия устраивает сущее. В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность («переживание»).

Техника как высшая форма рационального сознания, технически истолкованного, и отказ от осмысления как закрытая от самой себя, организованная неспособность подняться до какого-либо отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежат друг другу: они одно и то же.

Почему это так и как стало таким, будем предполагать здесь осмысленным и понятным.

Остается еще только пройти путем того единственного соображения, что антропология не исчерпывается исследованием человека и волей к тому, чтобы все объяснять из человека в качестве его выражения. Где не проводится никаких исследований, где, наоборот, идет поиск решений, там этот поиск тоже ведется так, что сперва одна масса человечества натравливается против другой и масса человечества признается исконной силой, как если бы она была альфой и омегой во всем сущем, а сущее и его меняющееся по обстоятельствам истолкование — только следствием.

Так дело доходит до безраздельного господства единственно определяющего вопроса: каков тот образ, которому призван соответствовать человек? При этом «образ» мыслится неопределенно метафизически, т. е. платонически как то, что *есть* и изначально определяет собой всякую традицию и всякое развитие, само оставаясь от них независимым. Это априорное признание «человеческого образа» ведет к тому, что бытие ищут прежде всего и исключительно в *его* сфере, а самого по себе человека рассматривают как [88] человеческий материал, как всегдашний $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ по отношению к $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ³⁰.

XX. Поскольку воля к власти достигает своей предельной, безусловной обеспеченности, она в качестве всеобеспечивающей оказывается единственно Направ-



ляющим и тем самым Правильным. Правильность воли к воле есть безусловное и окончательное обеспечение ею себя самой. Все, что она будет воливать, правильно и в порядке, потому что воля к воле сама остается единственным порядком. В этом самообеспечивании воли к воле изначальное существо истины утрачивается. Правильность воли к воле есть безусловно не-истинное. Правильность не-истинного обладает в сфере воли к воле своей особенной неотразимостью. Но правильность не-истинного, которое само *как таковое* остается потаенным, есть вместе с тем самое жуткое, что может случиться при извращении существа истины. Правильное овладевает истинным и устраняет истину. Воля к безусловному обеспечению вскрывает лишь всестороннюю необеспеченность.

XXI. Воля сама по себе есть уже акт стремления в качестве реализации цели стремления, причем эта цель осознанно и сознательно полагается не иначе как в понятии, т. е. в качестве чего-то обобщенно-представленного. Воле присуща осознанность. Воля к воле есть высшая и безусловная осознанность рассчитывающего самообеспечения, производимого волевым расчетом (см. «Воля к власти», № 458³¹).

Поэтому ей присуще также всестороннее, постоянное, полное исследование средств, причин, помех, расчетливая замена и эксплуатация целей, обман и маневр, инквизиторская хитрость, вследствие чего [89] воля к воле недоверчива и скрытна даже по отношению к себе и не нацелена ни на что другое как на обеспечение себя самой в качестве власти.

Бес-цельность, причем принципиальная, абсолютной воли к воле есть полнота той сущности воли, которая дала о себе знать в кантовском понятии практического разума как чистой воли. Последняя волиет сама себя и есть в качестве воли бытие. Поэтому рассмотренная со стороны содержания чистая воля с ее законом формальна. Она есть сама себе единственное содержание в качестве формы.

XXII. Из-за того, что временами воля воплощается в отдельных «волевых личностях», кажется, будто воля к воле есть излучение этих личностей. Возникает мнение, будто источник воли к воле — человеческая воля, между тем как, наоборот, человек задействуется волей к воле, не осмысливая того, что он задействован.

Поскольку человек таким образом задействован и поставлен волей к воле на службу себе, в его существовании по необходимости задействуется тоже «воля», которой дается полная воля как инстанции истины. Вопрос повсюду только в том, действуют ли индивид и коллективы от имени этой воли или же они пока еще просто имеют дело и торгуются с этой волей, пусть даже противятся ей, не ведая о том, что она их уже переиграла. Единственность бытия дает о себе знать также и в воле к воле, допускающей только одно направление, в каком можно волишь. Отсюда происходит единообразие мира воли к воле, которая так же далека от простоты раннего начала, как не-истовость от истины, хотя первая принадлежит второй.

XXIII. Поскольку воля к воле отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того, чтобы волевым образом переиграть саму себя и создать для этой своей игры сцену действия, [90] и поскольку, с другой стороны, воля к воле, если она хочет учредить себя в сущем, не может явиться вовне в образе катастрофической анархии, каковой она является по сути, то она вынуждена еще себя легитимировать. Тут воля к воле изобретает себе способ говорить об «исторической задаче». Последняя мыслится не в обращении к изначальному и его истине, а как цель, предначертанная с точки зрения «исторических судеб» и тем оправдывающая волю к воле.

XXIV. Борьба между теми, кто у власти, и теми, кто хочет к власти, с обеих сторон есть борьба за власть. Повсюду определяющим оказывается сама же власть. Благодаря этой борьбе за власть принцип





власти с обеих сторон возводится в принцип абсолютного господства власти³². Одновременно, однако, здесь остается скрытым то одно, что эта борьба стоит на службе у власти и угодна ей. Вся борьба за власть заранее уже подвластна власти. Воля к воле только уполномочивает эту борьбу. Власть же благодаря этой борьбе овладевает человеческими массами таким образом, что лишает людей возможности когда-либо выбраться на ее путях из забвения бытия. Борьба за власть неизбежно планетарна и как таковая по своей сути безысходна, потому что для нее не может быть того или иного исхода, ибо она отлучена от всякого Различения, от Различия (Бытия от сущего) и тем самым от истины и своею собственной силой вытеснена в исторически не-уместное: в оставленность бытием.

XXV. Боль, которую надо еще сначала испытать и осилить, есть прозрение и знание, что обеспеченность есть высшая и скрытнейшая нужда, принуждающая [91] лишь из самой далекой дали. Обеспеченность заключается в мнении, будто мы уже держим в руках действительное и действительность и знаем, что такое истинное, не нуждаясь знать, в чем истина *истинствует*.

Бытийно-историческая суть нигилизма есть бытийная оставленность, поскольку в ней происходит так, что бытие опускается до устраиваемости. Это опускание ставит человека полностью на службу себе. Такая служба — никоим образом не падение и не «негатив» в каком бы то ни было смысле.

Потому и не все равно, какая человеческая масса способна исторически провести в жизнь абсолютный нигилизм. Потому и требуется даже борьба за решение, какая именно человеческая масса пригодна для абсолютного завершения нигилизма.

XXVI. Признаки последней оставленности бытием — провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу» и к неперемнной «духовности». Все это заранее уже втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Послед-

ний в свою очередь определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расходование сущего для манипуляций техники — к ней принадлежит и культура — оказывается единственным способом, каким пристрастившийся к себе самому человек еще может спасти свою субъективность, взвинтив ее до сверхчеловечества. Недочеловечество и сверхчеловечество — одно и то же; они принадлежат друг другу, как в метафизическом «разумном живом существе», *animal rationale*, животный «низ» и разумный «верх» неразрывно спарены до соответствия друг другу. Недочеловечество и сверхчеловечество мыслятся тут метафизически, не как нравственные оценки.

Расходование сущего само по себе и как процесс обусловлено тем оснащением, в метафизическом смысле, посредством которого человек делает себя [92] «господином» всего «стихийного». Такое расходование включает упорядоченное пользование сущим, которое становится поводом и материалом для производства и его роста. Это пользование применяется для нужд вышеназванного оснащения. Поскольку, однако, последнее сводится к безоговорочной необходимости постоянного наращивания и самообеспечения и имеет целью по существу бесцельность, то пользование становится использованием, расходование израсходованием.

«Мировые войны» с их «тотальностью» суть уже следствие бытийной оставленности. Они ведут к обеспечению той или иной постоянной формы использования. В этот процесс втянут также и человек, который уже не скрывает ту свою черту, что он — важнейший материал для производства. Человек есть «ценнейший материал», потому что он остается субъектом всякого использования, но притом так, что дает своей воле полностью раствориться в этом процессе и тем самым становится одновременно «объектом» бытийной оставленности. Мировые войны — это мировые войны, предварительная форма устранения различия между войной и миром, каковое устранение неизбежно, поскольку «мир» стал не-миром вследствие





оставленности сущего истиной бытия. Ибо «мир» в бытийно-историческом смысле (см. уже в «Бытии и времени») означает неопредмеченное пребывание истины Бытия для человека, поскольку последний в своей сути препоручен Бытию. В эпоху исключительного властвования власти, т. е. массивного напора на сущее для его использования до израсходования, мир становится немиром, поскольку Бытие хотя и пребывает, но как таковое не правит в своей собственной области. Сущее действительно как действенное. Повсюду — действенность, нигде нет простираения мира и все-таки еще есть, хотя и забытое, Бытие. По ту сторону войны и мира — пустое блуждание, израсходование сущего для самообеспечения упорядочивающего устраивания от пустоты бытийной оставленности. «Война» и «мир», видоизменившиеся до утраты своей сути, втянуты в общее блуждание и, нераспознаваемые из-за отсутствия Различия, растворились в пустом процессе нарастающего манипулирования всем, чем можно манипулировать. На вопрос, когда будет мир, нельзя ответить не потому, что длительность войны не поддается оценке, а потому, что сам вопрос спрашивает о чем-то таком, чего уже больше нет, ведь и война уже не есть нечто такое, что могло бы окончиться миром. Война стала разновидностью того истребления сущего, которое продолжается при мире. Необходимость считаться с затяжным характером войн есть лишь уже устаревшая форма признания новизны эпохи потребления. Эта долго длящаяся в своей длительности война переходит не в мир прежнего рода, но в состояние, когда военное уже не воспринимается как военное, а мирное становится бессмысленным и бессодержательным. Блуждание не знает истины бытия; но зато оно разворачивает полностью заорганизованный порядок и обеспечение всевозможного планирования в каждой сфере. В круге (плане) этих сфер отдельные области человеческого оснащения (вооруженности) становятся «секторами»; «сектор» поэзии, «сектор» культуры теперь тоже суть лишь планомерно организуемые участки

той или иной «руководящей деятельности», наряду с другими. Нравственное негодование тех, кто еще не знает, что сейчас *есть*, часто нацелено на произвол и властолюбие «вождей» — самая фатальная форма постоянного их признания. Вождь — это гнев, который никак не перестает подавлять скандал, лишь по видимости устраиваемый негодующими, потому что действуют не они. Люди думают, будто вожди от себя, в слепом безумии эгоистического себялюбия пошли на все и утвердили себя по собственному своеволию. На деле они — неотвратимое следствие того, что сущее перешло в блуждающий способ существования, когда распространяется пустота, требующая одного единообразного порядка и обеспечения сущего. Этим вызвана необходимость «руководства», т. е. планирующе-рассчитывающего обеспечения совокупности [94] сущего. Для этого должны быть поставлены и оснащены всем необходимым такие люди, которые служат делу руководства. «Руководители» — это определяющие ход дела работники организации оснащения, которые наблюдают за всеми секторами обеспечения использования сущего, просматривая совокупность обозреваемой сферы, и тем самым пытаются взять в свои руки блуждание, полагаясь на возможность учесть его. Методом просматривания является способность расчета, заранее и всецело отдающая себя требованиям постоянно возрастающего обеспечения порядка на службе у ближайшей возможности упорядочения. Подчинение всех возможных устремлений цельной задаче планирования и обеспечения называется «чутьем». «Чутье» означает здесь такой «разум», который выходит за пределы считающегося лишь с ближайшим, ограниченного рассудка и от «мудрости» которого не ускользает ничто из того, что призвано войти «фактором» в просчет всего, с чем необходимо считаться внутри отдельных «секторов». Чутье есть соразмерная сверхчеловечеству сверхспособность интеллекта к абсолютно полному просчету в отношении всего. Поскольку последний полностью завладевает волей, кажется, что рядом с во-





лей нет уже ничего, кроме уверенной хватки обнаженного стремления все просчитать, где первое правило — полнота всеобщего учета. «Чутье» считалось прежде отличительной чертой животного, которое выявляет и фиксирует в своей среде обитания полезное и вредное ему и сверх того ни к чему не стремится. Уверенность животного инстинкта отвечает слепой замкнутости живого существа внутри области, которой оно пользуется. Абсолютному самоуполномочению сверхчеловечества отвечает полное высвобождение недочеловечества. Животный инстинкт и человеческое отождествляются.

Необходимость чутья как черты сверхчеловека означает, что в него входит недочеловечество — метафизически понятое, — но так, что как раз животное начало во всех своих формах подвергается сплошно- [95] му расчету и планированию (здравоохранение, воспитание). Поскольку человек есть важнейшее сырье, следует ожидать, что на основе сегодняшнего химического исследования со временем будут сооружены фабрики для искусственного создания человеческого материала. Исследования химика Куна, удостоенного в этом году премии Гете города Франкфурта, уже открывают возможность планомерно по потребности регулировать рождение живых существ мужского или женского пола. Руководству литературой в секторе «культуры» с обнаженной последовательностью соответствует руководство искусственным оплодотворением. (Не нужно здесь из устарелой щепетильности прятаться за какие-то различия, которых больше не существует. Потребность в человеческом материале подлежит той же регламентации и организующему упорядочению, что и потребность в развлекательном чтении и поэзии, для изготовления которой поэт ничуть не более важен, чем переплетчик-подмастерье, помогающий переплести его поэзию для какой-нибудь заводской библиотеки и притаскивающий со склада картонное сырье для переплетов.)

Потребление всех материалов, включая сырье «человек», для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно

обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для «действительного». Эта пустота требует заполнения. Поскольку, однако, пустоту бытия — тем более что ее не удастся ощутить как таковую — никогда не заполнить полнотой сущего, то для бегства от пустоты остается только одно, непрестанная организация сущего ради постоянной возможности его упорядочения как формы обеспечения обесцеленной деятельности. В этом аспекте техника, стоящая без своего ведома перед пустотой бытия³³, есть упорядочение недостатка. Повсюду, где сущего нехватка, — а для наращивающей себя воли к воле всего и всегда и повсюду в растущей мере не хватает, — техника должна быть на подхвате для создания [96] заменителей и для исчерпывающего израсходования сырья. По сути, однако, «заменители» и массовое производство эрзац-продуктов — не временный выход из положения, а единственная возможная форма, в которой воля к воле, «исчерпывающее» обеспечение порядка всеобщего упорядочения, держится на плаву и может таким образом «сама» оставаться «субъектом» всего. Рост числа человеческих масс обеспечивается, собственно, планомерно, для того чтобы никогда не отпал повод требовать для больших масс еще больших «жизненных пространств», при своей величине в свою очередь требующих для их обустройства соответственно более многочисленных человеческих масс.

Этот круговорот потребления ради полного израсходования есть уникальный процесс, отличающий историю мира, который превратился в немир. «Руководящие природы» суть те, которые в силу безошибочности своего чутья позволяют, чтобы этот процесс уполномочил их в качестве своих управляющих органов. Они — ведущие уполномоченные внутри деловой операции исчерпывающего потребления сущего на службе обеспечения пустоты бытийной оставленности. Эта деловая операция потребления сущего в неосознанной обороне против неведомого Бытия заранее исключает национальные различия и различия между народами,





переставшие быть существенными определяющими моментами. Как исчезла разница между войной и миром, так отпадает и различие между «национальным» и «интернациональным». «Европейски» мыслящего человека теперь никто не сумеет упрекнуть в том, что он «интернационалист». Но он уже и не националист, потому что о благе прочих «наций» он думает ничуть не меньше, чем о собственном.

Униформность исторического хода нынешней эпохи коренится тоже не в уподоблении задним числом более старых политических систем новейшим. Униформность — не следствие, а причина военных [97] размежеваний между отдельными кандидатурами на гегемоническое руководство процессом использования сущего для обеспечения порядка. Возникающая из пустоты бытийной оставленности униформность сущего, когда все сводится просто к планируемому обеспечению нужного порядка, подчиняющего сущее воле к воле, повсюду и до всяких национальных различий вызывает единообразие руководства, для которого любая государственная форма есть уже просто одно из орудий власти в числе других. Поскольку действительность состоит в единообразии планомерного расчета, то и человек должен униформироваться, чтобы остаться на высоте действительного. Человек без уни-формы производит сегодня уже впечатление чего-то недействительного, не относящегося к делу. Сущее, допускаемое только в плане воли к воле, расплывается до неразличимости, овладеть которой теперь можно уже лишь посредством его методической организации, подчиненной принципу «производительности». Последний по видимости имеет последствием иерархическое упорядочение; по сути его определяющее основание — распад всякой иерархии, потому что целью производительного производства оказывается лишь равномерная пустота использования всякого труда в обеспечении порядка. Обнажено излучаемое этим принципом без-различие никоим образом не совпадает с простым нивелированием, не идущим дальше отмены прежних иерархических

порядков. Без-различие тотального потребления вытекает из «положительного» недопущения какой-либо иерархии — сообразно господствующей пустоте всех целеустановок. Этим без-различием ознаменован уже обеспеченный наличный состав немира бытийной оставленности. Земля оказывается немиром блуждания. Бытийно-исторически она — блуждающая звезда.

XXVII. Пастухи живут невидимо и вне бесплодной опустошенной земли, от которой требуется теперь уже только полезность в целях обеспечения господства человека, чьи действия ограничиваются [98] тем, чтобы оценивать, важно или неважно что-либо для самоутверждающейся жизни, каковая в качестве воли к воле заранее требует, чтобы всякое знание двигалось этим способом обеспечивающего расчета и оценки.

Неприметный закон земли хранит ее в смирении возникновения и гибели всех вещей внутри отмеренного круга Возможного, которому каждая вещь следует и который тем не менее ни одной из них не ведом. Береза никогда не превышает того, что возможно для нее. Пчелиный народ обитает внутри своего Возможного. Только человеческая воля, изворотливо устраивающаяся в технике, терзает землю до усталости, истощения и искусственного изменения. Воля толкает землю за зрелый круг присущего ей Возможного к чему-то такому, что уже не есть Возможное и что потому есть Невозможное. Если технические проекты и мероприятия достигают многого в изобретательстве и захлестывающей гонке новаций, то это еще никак не может служить доказательством того, будто достижения техники делают возможным даже невозможное.

Актуализм и морализм современного исторического сознания суть последние шаги полного отождествления природы и духа с существом техники. Природа и дух стали объектами самосознания; безусловное господство последнего заранее вгоняет их





оба в такое единообразие, из которого нет путем метафизики никакого выхода.

Одно дело просто использовать землю, другое — принять благословение земли и найти себя в законе этого зачинающего принятия, чтобы беречь тайну Бытия и стоять на страже неприкосновенности Возможного.

XXVIII. Никакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действительность и действие замыкают сущее от события. Даже невероятное страдание, захлестнувшее землю, [99] неспособно само по себе пробудить никакой перемены, потому что оно воспринимается лишь как страдание, т. е. страдательно и тем самым как состояние, противоположное действию, а стало быть — заодно с действием в той же самой метафизической сфере воли к воле.

Но земля все еще таится в неприметном законе Возможного, каковым она остается. Воля к воле навязала Возможному невозможное в качестве цели. Интрига, организующая это насилие и поддерживающая его господство, возникает из существа техники, если понимать здесь это слово как идентичное понятию законченной метафизики. Абсолютное единообразие всех человеческих масс земли под господством воли к воле делает ясной бессмысленность человеческого действия, возведенного в абсолют.

Опустошение земли начинается как волевой, но в своей сути неузнанный и притом неузнаваемый процесс, в эпоху, когда существо истины очерчивается заведомой достоверностью, в опоре на которую человеческое представление и поставление впервые удостоверяют сами себя. Гегель понимает этот момент истории метафизики как такой, когда принципом мысли становится абсолютное самосознание.

Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут еще какое-то изменение?

Ни одно изменение не приходит без опережающего указывающего путеводительства. Но как сможет достичь нас какое-то путеводительство, если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом о-существлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?

ПРИМЕЧАНИЯ

Этот текст (*Heidegger M. Überwindung der Metaphysik // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1954, S. 71–99*) содержит записи 1936–1946 гг. к теме преодоления (превозмогания, *Verwindung*) метафизики. Он показывает отношение Хайдеггера к официальной идеологии тогдашней Германии и сохраняет всю весомость поставленного в нем вопроса о причине, сути и последствиях технического планирующе-покоряющего подхода к сущему.

¹ Метафизическая «истина сущего» не достигает бытия как света, каждый раз дающего видеть то, что есть. В эпоху гонки за продуктами озарения — изобретениями, образами мира — забывание бытия как источника озарения становится определяющим историческим событием. — 230.

² Т. е. воля к воле, предпочитающая гибель отказу от самоутверждения, берущая все под контроль и учет и обеспечивающая свое наступление научными методами покорения природы, делает себя представителем бытия, вытесняя его собой. Поэтому с волей к воле уже не может случиться ничего неожиданного. Она закрыта для любого события, которое не устроено ею самой. — 231.

³ Т. е. метафизика, якобы преодоленная трудовым отношением к миру, возвращается в новом человеческом типе — трудящемся, который поднимается над миром, делая его объектом своего труда. Тип безраздельно правит как запредельный, метафизический идеал. — 231.

⁴ «Сущее и только сущее» — идеал «чистой» науки. Новоевропейская наука неизбежно должна была скатиться с высоты этого идеала, который с самого начала был ложью: якобы





беспристрастная объективность науки от ее возникновения движима страстью объективации, опредмечивающей обработки мировой данности. См. «Что такое метафизика?», с. 26. В эпоху воли к воле эта страсть перестает скрываться и изгоняет из науки последнюю тень незаинтересованности. Предмет в его «объективности» теряет право на бескорыстное увлечение им, исключительной задачей становится «представление» данных, т. е. предоставление их для применения. — 231.

⁵ «*Всякое* верование, всякое признание чего-либо за истину неизбежно ложно, ибо вовсе не существует *истинного мира*... А *мерилом наших сил* служит то, в какой мере можем мы, не погибая от этого, признать... необходимость лжи» (*Ницше Ф.* Воля к власти, § 15). «*Необходимость ложных ценностей*» (там же, § 262). «*Истина есть род заблуждения*, без которого определенный род живых существ не мог бы жить... Истина лишь расположение различных заблуждений по отношению друг к другу: приблизительно так, что одно заблуждение древнее и глубже... неискоренимо в том смысле, что без него не могло бы жить органическое существо нашего рода» (§ 493). «Мы спроецировали условия *нашего* сохранения как *предикаты сущего* вообще» (§ 507). Комментарий Хайдеггера: здесь высказана последняя правда тысячелетних усилий метафизики по истолкованию бытия; настоящее назначение метафизической истины — подмена собою того, что способно было бы пошатнуть волю к воле (см. «Европейский нигилизм»). — 231.

⁶ «Ничтожное ничто» — в противоположность Ничто как лицу бытия, которое есть «ничто сущее». — 231.

⁷ Т. е. декартовский субъект не определяется отношением Я к Ты, а сам определяет это отношение. Ты, как и вообще все внеположное субъекту, вторично по отношению к первичному акту против-поставления (опредмечивания), вместе с которым и в качестве которого возникает субъект. Ты, как и вообще все, выступает здесь лишь деталью картины, сюжет (субъект) которой — объективация, акт вынесения сущего в предметное противостояние. — 233.

⁸ Так у Декарта преобразуется старое метафизическое различие сущности и существования: сущность становится предметным содержанием объекта, а существование — фактом его предстояния перед всеобозревающим субъектом. — 233.

⁹ «Я мыслю есть мыслю себя мыслящим» (*лат.*). — 233.

¹⁰ Античная мысль (см.: *Аристотель*. Метафизика. Кн. 4, начало) требовала, чтобы теория (первая философия) рассматривала бытие ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\nu$) в качестве бытия ($\eta\tilde{\nu}\ \delta\upsilon\nu$). После Декарта, однако, теория стала не просто рассматривать бытие, а «смотреть» за ним, т. е. обеспечивать, устанавливать и удостоверить его (см. «Наука и осмысление»). — 234.

¹¹ Т. е. сознание в новоевропейской метафизике первично, бытием считается только то, что таковым признало сознание. Здесь, по Хайдеггеру, суть кантовского априоризма: сознание заранее диктует условия возможности всякого восприятия. Тем самым очерчиваются глобальные рамки научного представления, т. е. теоретического («смотрительного», см. прим. 4 и 10) препарирования данности. — 234.

¹² Т. е. хотя в новоевропейском субъекте с самого начала уже прикровенно действовала воля к власти, но она еще признавала над собой требования объективности, научной строгости и не объявляла себя единственным законом сущего. В последние метафизические десятилетия прояснилось, что субъект обеспечивает только самого себя: за субъектом обнаружилась воля к власти, а содержанием воли к власти оказалась воля к воле. — 235.

¹³ Бытие понималось ранними греческими мыслителями как природа в смысле спонтанного возникновения и возрастания в отличие от устроенного человеком (*Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der Physis: Aristoteles' Physik II 1 // Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1967, S. 370*). Греческое $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ этимологически то же, что русские «бытие», «былинка». О сужении древней $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ до современной «природы» в смысле предмета естественно-научного познания см.: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («Фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. — 235.

¹⁴ «Всякий центр силы... из себя конструирует весь остальной мир» (*Ницше Ф.* Воля к власти, § 306); «Ценности и их изменения стоят в связи с возрастанием силы лица, устанавливающего ценности» (§ 14); «Точка зрения “ценности” — это точка зрения условий сохранения, условий подъема сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления» (§ 715). — 236.

¹⁵ См. прим. 3. В эпоху «реальной действительности» кажется, что запредельный мир платонических идей оставлен





позади. На деле в практике нового человека, топчущего «далекую от жизни философию», безраздельно правит трансцендентное метафизическое начало воли к власти и воли к воле. Слепота метафизической мысли в том, что она не узнает в наступательной воле к воле саму себя. — 236.

¹⁶ Т. е. фундаментальная онтология Хайдеггера кажется метафизической мысли отходом от традиции, будучи на деле попыткой осмыслить то бытийное озарение, в свете которого метафизика только и могла вести свое истолкование мира. — 237.

¹⁷ *Andenken* прочитывается здесь одновременно как «память» и как «мысль о...». Русское «память» тоже связано с «мнить», мыслить, хотя эта связь в нем гораздо менее заметна. — 237.

¹⁸ *Über-lieferung* — «передача», «предание», «традиция». По Хайдеггеру, традиция бессильна держаться сама на себе, неспособна к самостоянию; она восстанавливается в меру настойчивого возвращения к истокам. Традиция самостоятельно не существует, она каждый раз осуществляется заново. — 237.

¹⁹ «Судьба» — приблизительный перевод *Geschick*, означающего «посылание», каким оказывается для человека бытийное озарение независимо от того, умеет ли человек принять его как таковое или ограждает себя от события бытия; в последнем случае с вытеснением «судьбы» прекращается и история, будущее становится материалом волевого планирования. — 238.

²⁰ Имеется в виду неспособность философской публицистики увидеть в планетарной технике XIX в. завершение европейской метафизики. *Поверхностность* — черта современного рационализма (позитивизм, логический позитивизм, структурализм, технократия), *туманность* — черта его неизбежной оборотной стороны, иррационализма в его пестрых разновидностях. — 240.

²¹ Т. е. всякое *что* всего лишь есть, дано в бытии, а значит, не само по себе бытие. Бытие ускользает от фиксации. Не то что бытие где-то существует само по себе и сверх того еще ускользает от рассмотрения; нет, ускользание бытия как такового — это и есть само бытие. — 242.

²² Истина — не *что* и не *кто*, она то первое, в чьем свете проясняется все. Эта изначальная ясность истины забыта в эпоху, требующую для всего доказательств. — 242.



²³ Т. е. на последнем витке метафизики важны не предметы как таковые (эпоха тщательного обследования природы со вниманием к ее мелочам ушли в прошлое), а подчинение всей предметной данности планомерной организации. «Управление... стремится всесторонне обеспечить само себя» (см. «Вопрос о технике»). Волю к воле не волнует убыль природы, ее задача — взятие наличной предметности под контроль. — 242.

²⁴ «Восприятие» (лат.). «Идея» в платоновском смысле запредельного прообраза становится в Новое время представлением в человеческой голове. — 243.

²⁵ Iustificatio, «оправдание», «праведность», «справедливость», т. е. полное избавление от первородного греха и вины в христианском богословии — благодать, даруемая за веру в Христа (Послание к Римлянам 5 1; 8, 4 и др.; Послание к Галатам 2, 20–21). Лютер доводит это учение апостола Павла до вызывающей остроты: акт сердечной веры без всяких внешних дел благочестия, ритуала и благотворительности спасает и возвращает «внутреннего человека» к райской свободе и чистоте. По Хайдеггеру, «поиски достоверности прежде всего дают о себе знать в области веры как поиски достоверности спасения (Лютер), затем в области физики как отыскание *математической* достоверности в природе (Галилей)» (Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 15. Seminare. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986, S. 292). Ницше уличает старую добродетель справедливости в потакании слабым и провозглашает новую справедливость как волю жизненной силы к власти, не нуждающуюся в посторонних санкциях и оправдывающую сама себя. В этом смысле как лютеровское оправдание верой, так и ницшевская правда силы подвижны одинаковым стремлением к «обеспечению (покоримости, доступности, обеспеченности)» бытия человеком и для человека (там же, S. 293). — 243.

²⁶ Т. е. не субъект зависит от Я, а наоборот, новоевропейское Я не осмеливается поднять голову иначе как с санкции вскормленного его кровью и плотью «субъекта». — 244.

²⁷ Т. е. эгоизм (от ego — Я) разворачивает свою полную мощь, когда опирается на базу не индивидуального, а коллективного субъекта. — 244.

²⁸ См. «Время картины мира». — 244.

²⁹ Übertriebbarkeit der Triebe. По мысли Хайдеггера, новоевропейское искусство в качестве «эстетической деятель-



ности» проводит по отношению к чувствам, превращая их в «переживания», ту же работу опредмечивания, как представление — по отношению к вещам. — 244.

³⁰ Т. е. господство типа (см. прим. 3) заставляет видеть в живом человеке лишь нехватку, «меон» (μή ὄν — «пока-еще-не», *греч.*) идеального человеческого образа. — 245.

³¹ См.: Ницше Ф. Воля к власти, § 458: «Ввести себя в норму, жить, как живет “простой смертный”, считать справедливым и хорошим то, что он считает справедливым, — это будет подчинением стадным инстинктам. Нужно дойти в своей отваге и строгости до того, чтобы ощущать такое подчинение как позор. Не мерить двойной меркой!.. Не отделять теории от практики!..». — 246.

³² Т. е. борьба за власть распространяет и укореняет идею первостепенности вопроса о власти, хотя борющиеся за власть не замечают, что являются лишь агентами власти. — 248.

³³ Бытие — всевпускающая «пустота», «ничто сущее» и одновременно несметное богатство (см. «Европейский нигилизм»). «Позитивная» наука ориентируется только на сущее и в «пустоте» бытия видит голую беспредметность. — 253.

ΠΟΒΟΡΟΤ
DIE KEHRE



Поворот

Существо постава есть сосредоточенное на себе устанавливание действительности, которое отставляет истину своего собственного существа в забвение и за-ставляет это отставление тем, что развертывается в по-ставление всего существующего как состоящего-в-наличии, конституируется в таком поставлении и в качестве его правит.

Постав в своем существе — опасность. Но дает ли тем самым эта опасность узнать себя *в качестве* опасности? Нет. Конечно, беды и лишения повсеместно, ежечасно, безмерно теснят человека. Но Опасность, т. е. само угрожаемое в истине своего существа бытие остается в тени и под покровом. Эта скрытость — опаснейшее в опасности. Из-за скрытости опасности, заслоняемой эффективностью постава, дело пока еще снова и снова выступает в таком свете, как если бы техника была инструментом в человеческих руках. Реально, однако, человеческое существо падает теперь прямо в руки существу техники.

Значит ли это, что человек безвольно отдался на поток и разграбление технике? Нет. Мы хотим сказать нечто прямо противоположное — и кроме того, нечто существенно большее, ибо совсем другое.

Если постав есть осуществление миссии самого бытия, то мы вправе предполагать, что постав, будучи способом пребывания бытия среди прочих способов, видоизменяется. Ибо ведущим событием истории остается то, что она посылает на путь того или иного исторического осуществления. Следовать такому посыланию — значит открыть себя, отдавшись вызывающему простору, в дали которого ожидает другая, пока еще потаенная миссия. Все исторически-событийное тяготеет к урочному часу, должествующему вывести его к иному простору и зову, но не такому, в котором оно просто исчезнет и потонет без следа. Мы еще слишком неопытны и слишком невдумчивы,

чтобы осмыслить существо истории из посланности, миссии и следования ей. Мы еще слишком бездумно склонны по привычке представлять себе историю исходя из процесса, а в этом последнем видеть последовательность фактов, фиксируемых историографией. Мы очерчиваем историю рамками происходящего, вместо того чтобы осмыслить историческое соразмерно его настоящим истокам, из события. Событие в своем существе есть то, что послано бытием, причем так, что само бытие сбывается и пребывает в том или ином событии и соответственно вместе с событием изменяется. Если произойдет перемена в бытии, что теперь означает — в существе постова, это никоим образом не приведет к демонтажу техники, чья суть покоится в постоаве. Она не будет ни нарушена, ни тем более разрушена¹.

Если существо техники, постоав как риск, посланный бытием², есть само бытие, то технику никогда не удастся взять под контроль просто волевым человеческим усилием, будь оно позитивное или негативное. Техника, чье существо есть само бытие, никогда не даст человеку преодолеть себя. Это означало бы, что человек стал господином бытия.

Поскольку, однако, бытие осуществилось в событии постоава как существо техники, а истине бытия принадлежит человеческое существо, — ибо бытие требует человека, чтобы *осуществиться* самим собою среди сущего и сохраняться *в качестве* бытия, — то существо техники не может прийти к своему историческому изменению без помощи человеческого существа. Речь тут идет вовсе не о преодолении техники силами человечества. Вместо этого существо техники должно быть *вынесено* в его пока еще потаенной истине. Это вынесение подобно тому, что происходит, когда — в области личного опыта — выносят боль. Вынесение события бытия, т. е. для нас, здесь и теперь — вынесение постоава, совершится во всяком случае лишь через явление какого-то иного вызова, который нельзя ни вычислить по законам исторической логики, ни метафизически сконструировать в виде цели исторического процесса. Ибо ни проис-





ходящие в истории, ни тем более историографически представленные факты не определяют историческую судьбу, а наоборот, все происходящее вместе с отталкивающимся от факта историографическим представлением всегда стоит на миссии так или иначе сбывающегося бытия.

Чтобы вынести существо техники, требуется, конечно, человек. Однако человек требуется тут в своей *отвечающей* этому вынесению сути. Значит, существо человека должно сперва открыться существом техники, что по смыслу события есть нечто совсем другое, чем процесс принятия и развития людьми техники и ее средств. И чтобы человек стал внимателен к существованию техники, чтобы между техникой и человеком в их сущностной глубине окрепло неповерхностное отношение, для этого человек, каким он стал с Нового времени, должен сперва, опомнившись, снова ощутить широту своего сущностного пространства. Это сущностное пространство настоящего человека получает вмещающие его размеры только из того *отношения*, в качестве которого хранение бытия в его истине вверено человеку и требует его. Иначе как укоренившись сперва в своем сущностном пространстве и начав обитать в нем, человек не способен ни к чему значительному внутри ныне господствующего способа исторического бытия. Думая об этом, вспомним слова Мейстера Экхарта в основательности их смысла. Он сказал: «В чьем существе нет величия, какое бы дело они ни творили, не выйдет ничего» («Речи о различении», 4). Мы видим величие человека в том, что он принадлежит существованию бытия, требуется, чтобы хранить существо бытия в его истине.

Наша главная необходимость поэтому в том, чтобы мы прежде всего ощутили существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы прежде всего, думая о нем, ощутили испытание, в какой мере мы призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы ее через бывшее бездорожье.

Все это нам удастся только в том случае, если прежде вопроса, который кажется всегда ближай-

шим и звучит с уникальной настоятельностью: «Что делать?»», мы задумаемся о другом: «*Как начать думать?*» Потому что думать — значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди сущего те места для существа бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании. Язык мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором оно могло бы найти себя и оказать воздействие. Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык — то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию. *Эта исходная отзывчивость*, в истинном смысле достигнутая, *есть мысль*. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы бытия, вынесение постава.

Существо постава есть опасность как таковая. Опасность заключается в том, что бытие в забывании его существа отворачивается от этого существа и тем самым оборачивается против истины своего существа. В сфере опасности правит этот еще не осмысленный поворот. В существе опасности *таится* поэтому возможность и такого поворота, когда забывание существа бытия обернется той своей стороной, когда вместе с *этим* поворотом истина бытия в его существе вернется в область сущего³.

Скорее всего, однако, *этот* поворот, превращающий забывание бытия в хранение истины бытия, совершится только тогда, когда опасность, обратимая в своей потаенной сути, впервые наконец выйдет на свет в качестве опасности, какая она есть. Возможно, мы уже стоим под надвигающейся тенью события этого поворота. Как и когда он совершится в нашей истории, не знает никто. Да и нет нужды знать о таких вещах. Знание этого рода было бы даже губительным для человека, коль скоро его существо в том,





чтобы быть хранителем, который ходит за существом бытия, обдуманно оберегая его. Только когда человек как пастух бытия ходит за истиной бытия, он может желать и ждать прихода события бытия, не опускаясь до пустой любознательности.

А что происходит там, где опасность опознана как опасность и тем самым впервые непотаенным образом выступает самою собой?

Чтобы услышать ответ на этот вопрос, прислушаемся к намеку, доносящемуся до нас в строках Гёльдерлина. В поздней редакции гимна «Патмос» поэт говорит:

Но где опасность, там вырастает
И спасительное⁴.

Если сегодня мы продумаем эти слова в их сути еще глубже, чем сложивший их поэт, осмыслим их до предельного смысла, то они скажут нам: где опасность выходит на свет как опасность, там уже восходит и спасительное. Оно не противовес опасности. Спасительное не стоит пообок опасности. Опасность сама, давая о себе знать *в качестве* опасности, есть спасительное. Та опасность, о которой мы говорим, есть спасительное, несет спасительное из своего потаенно обратимого существа. Что значит «спасти»? Это значит: вызволить, избавить, освободить, уберечь, укрыть, взять под защиту, сохранить. Еще Лессинг берет это слово *Rettung*, «спасение», явным образом в смысле «оправдания»: возвращения вещи к ее правой, настоящей сути, сохранение в ней. Истинно спасительное есть хранящее, оберегающее в истине.

Где же таится опасность? Каково место ее расположения? Поскольку опасность есть само бытие, она нигде и везде. У нее нет местоположения как чего-то другого помимо нее самой. Она сама есть не-в-местимое местоположение всего присутствующего. Опасность есть эпоха⁵ бытия, пребывающего в виде постава.

Если опасность *присутствует* как опасность, ее существо достигает собственной определенности.

Но грозящая нам опасность — это та неотступная настойчивость, с какой само же бытие в образе постава вытесняет, забывая, хранение своей истины. Суть постава такова, что бытие в нем отстраняет свою истину в забвение настолько, что делает свое существо неприступным. Когда таким образом опасность выступает в качестве опасности, тогда достигает определенности события то неотступное вытеснение, с каким само бытие в качестве постава отставляет свою истину, заставляя ее забвением⁶. Когда это *вытесняющее забвение* достигает определенности события, тогда забвение поворачивается к нам лицом. Охраняемое этой своей повернутостью к нам от выпадения из памяти, оно перестает быть забвением. Повернувшееся к нам лицом забвение истины бытия уже не есть больше забвение бытия, оно превращается после такого поворота в хранение бытия. Когда опасность постава выступает как опасность, вместе с таким поворотом забвение оборачивается хранением бытия, событием мира (ср. «Доклады и статьи»: «Вещь»⁷). В событии мира как мира, в веществовании вещи издаലെка дает о себе знать приближение самого бытия.

Неприступность истины бытия, неизменно оставляющего по себе забвение, скрывает расположение бытия, впервые обещающее, что это самопреследование повернется к нам лицом и в таком повороте забвение превратится в хранение существа бытия, перестав быть упущением, вплоть до искажения, этого существа. В глубине грозящей нам опасности таится нерастраченное расположение, а именно расположение бытия, пред-полагающее превращение забвения бытия в истину бытия. В существе опасности, там, где она выступает как опасность, таится поворот к хранению истины, таится само это хранение, таится спасительность бытия⁸.

Если среди грозящей нам опасности совершится такой поворот, он сможет произойти лишь без посредников. Ибо рядом с бытием нет ничего подобного ему. Оно не подлежит воздействию со стороны и





не действует само. Никогда бытие не включено в рамки причинно-следственных взаимосвязей. Способу, каким оно, бытие само по себе, посылает нам себя, не предшествует никакая причина в порядке бытия, равно как и из него не вытекает никакого следствия для бытия. Резко и внезапно являя свою истинную суть, потаенность, сбывается бытие, определяя этим событием свою эпоху. Мы не должны поэтому забывать:

Поворот, превращающий опасность в спасение, совершится вдруг. При этом повороте внезапно высветлится свет бытийной сути. Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной ею прозрачности. Когда при повороте опасности молниеносно озарится истина бытия, высветится существо бытия. Тогда возвратится истина бытийной сути.

Куда совершится такое возвращение? Никуда более, как в само же бытие, пребывающее до сих пор в забвении своей истины. Но само же бытие пребывает в качестве существа техники. Существо техники есть постав. Возвращение в бытие как событие поворота, обращающего забвение в хранение, возвратит нас к существу нынешней эпохи бытия. Истинным существом никогда не бывает то или иное сущее. Что собственно *есть*, т. е. живет и пребывает в *истине* как таковой, так это единственно бытие. Только бытие «есть» как существо истины, только в бытии и в качестве бытия сбывается то, что сказано словом «есть»; то, что есть — это бытие в его существе.

«Озарение» по звучанию и смыслу сродни зрению. Через зрение и в качестве зримой суть выступает в своем подлинном свете. Пока длится свечение этого света, зрение хранит зримое им в стихии изначального озарения. Но озарение среди разливаемого им света сохраняет потаенную темноту своего истока, на свет не выходящую. Молниеносное озарение истины бытия есть прозрение. Истину бытия мы осмысливали через свечение мира как зеркальную взаимоотраженность четверицы неба и земли, смертного и божественного (см. «Доклады и статьи»: «Вещь»⁹). Когда забвение

повертывается к нам лицом, когда возвращается мир как хранение истины бытия, тогда сбывающийся мир молниеносно озаряет своим светом бес-призорность вещи. Беспризорность правит по способу господства постава. Озарение постава светом мира есть призравание его бес-призорного бытия хранящей истиной бытия. Озарение есть событие в самом бытии. Со-бытие есть прозрение, возвращающее вещи их сути.

«Прозрение в то, что есть»¹⁰ — это наше заглавие говорит теперь о событии поворота в самом бытии, о превращении неприступности его существа в хранение его сбывшейся истины. Прозрение в то, что есть, — это событие озарения, в качестве которого истина бытия выступает перед бес-призорным бытием. Прозрение в то, что есть, — название констелляции в существе бытия. Эта констелляция есть то измерение, в котором пребывает бытие как опасность.

Сначала и почти до последнего момента могло казаться, что «прозрение в то, что есть» означает лишь взор, который мы, люди, бросаем вовне, в то, что есть. За то, что есть, обычно принимают сущее. В самом деле, предикат «есть» высказывается о сущем. Теперь, однако, все повернулось. Прозрением называется не наше усмотрение, которым мы выхватываем что-то из сущего; прозрение как озарение есть событие поворота в сущностной констелляции самого бытия, и именно в эпоху постава¹¹. То, что есть, никоим образом не сущее. «Это есть» и «есть» приписываются сущему лишь постольку, поскольку мы обращаемся к сущему в свете его бытия. Говоря «есть», имеют в виду «бытие»; то, что «есть» в смысле бытийной полноты сущего, — это бытие.

Устанавливающая работа постава ставит свое представление прежде вещи, оставляет вещь как таковую неувиденной, бес-призорной. Тем самым постав за-ставляет собою близость мира, приближаемую вещью. Постав за-ставляет даже саму эту заставленность, наподобие того как забвение чего-либо забывает и о самом себе, затянутое воронкой беспамятства. Полное забывание не только дает вещи





пропасть в потаенности, но и сама эта пропажа падает в потаенность, которая в свою очередь выпадает в такой пропаже.

И все же — в поставе среди всего за-ставления вещей светит мир, сияет истина бытия. Это бывает тогда, когда постав просветляется в своем существе как опасность, т. е. как спасительное. В поставе как сущностном событии бытия еще таится свет бытийного озарения. Постав, хотя и прикровенным образом, есть все же озарение, а не слепая судьба в смысле безусловной обреченности рока.

Прозрение в то, что есть, — так мы назовем озарение безпризорного бытия истиной бытия.

Когда совершается прозрение, человек задет в своем существе молнией бытия. Прозрение озаряет человека.

Лишь когда человеческое существо в событии прозрения как озаренное им отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному.

Иначе — никак; ибо и Бог, если он *есть*, остается сущим, пребывает как сущий в бытии и его сути, о-существляющийся в свете мира.

Только в событии прозрения существо техники проясняется как постав, и мы узнаем, что из-за настойчивости постава истина бытия остается в качестве мира недоступной; замечаем, что всякое бездумное воление и действие по способу поставляющего производства закоренело в безпризорности. Потому и все бездумное упорядочение мира, представляемого способом универсализирующей историографии, остается бес-призорным и беспочвенным. Вся бездумная охота на будущее, вычисление его образа путем проекции полуосмысленного настоящего на туманное завтра, пока еще движется в рамках технически исчисляющего представления. Все попытки морфо-

логически, психологически примерить к настоящей действительности образы декаданса и крушения, рока и катастрофы, заката представляют собой лишь технические манипуляции¹². Они оперируют аппаратом исчисления симптомов, перечень которых можно удлинять до бесконечности и варьировать каждый раз заново. Подобные анализы не замечают, что работают только в направлении технического расщепления и его методом, предоставляя тем самым техническому сознанию соразмерное ему историографически-техническое изображение происходящего. Но никакое историографическое представление истории как последовательности происшествий не ведет к событию включения в историю, тем более не приближает к ее существенным истокам, которые таятся в событии истины бытия.

Ничто чисто техническое никогда не достигает существа техники. Оно неспособно разглядеть даже подступы к нему.

Поэтому, пытаюсь сказать о прозрении в то, что есть, мы не описываем современную ситуацию. Сама констелляция бытия говорит нам о себе.

Но мы пока не слышим ее слова, оглушенные и ослепленные в царстве техники тем, что слышим по радио и видим на экране. Грозящая опасностью констелляция бытия — это исчезание мира из-за беспризорности заставленной вещи. Исчезание не есть ничто, в нем — крайняя потаенность бытия среди господства постова.

Жив Бог или остается умершим, определяется не религиозностью людей, тем более не теологическими экскурсами философии и естествознания. Будет ли Бог Богом, определяется констелляцией бытия и внутри нее.

Пока мы не вникнем мыслью в то, что есть, мы никогда не сможем принадлежать тому, что будет.

Придет ли прозрение в то, что есть?

Окажемся ли мы, озаренные этим прозрением, так захвачены светом бытия, чтобы уже не выходить из него? Попадем ли мы тем самым в область той бли-





зости, которая, веществуя в вещи, приближает мир? Сумеет ли освоиться и обитать в этой близости так, чтобы вблизи начал принадлежать к четверице неба и земли, смертного и божественного?

Придет ли прозрение в то, что есть? Будет ли отвечать озарению зоркость нашего взгляда, чтобы разглядеть существо техники и опознать в нем само бытие?

Разглядим ли мы молнию бытия в существе техники? Молнию, которая приходит из тишины и сама есть тишина? Безмолвно озаряющая тишина. Что она озаряет? Она озаряет мир, неслышно полня его существо бытием.

Чтобы мир, света, стал самым близким из всего близкого, той близью, которая, приближая истину бытия к человеческому существу, вверяет человека событию.

ПРИМЕЧАНИЯ

Доклад, прочитанный в Бремене в декабре 1949 г. и повторенный без изменений весной 1950 г. Впервые опубликован через 12 лет (*Heidegger M. Die Kehre // Heidegger M. Die Technik und die Kehre. Pfullingen: Neske, 1962, S. 37–47*).

¹ Отбрасывая и утопическую, и апокалиптическую романтику техники, Хайдеггер видит в ее приходе неотвратимый исторический сдвиг. «Поворот» возможен и необходим лишь в отношении человека к технике — его новой судьбе. — 265.

² Риск заключен в бытийном могуществе техники (поставе), способной закрыться даже от бытия. — 265.

³ Полная забытость бытия в поставе (научно-техническом производстве) таит в себе возможность небывалого свободного возвращения к бытию, когда техника станет искусством, производством — произведением. — 267.

⁴ См. «Вопрос о технике». — 268*.

* См.: *Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. — Прим. ред.*

⁵ Хайдеггер понимает историческую эпоху как определенный способ воздержания (эпохэ) бытия от своего прямого обнаружения. В эпоху постава бытие скрыто человеческим стремлением воссоздать его: это — эпоха подмены бытия его представлением. — 268.

⁶ Поскольку науки захвачены истиной вещей, а не истиной бытия. — 269.

⁷ См. «Вещь». — 269*.

⁸ Именно научно-технический навык подчеркнутого отворачивания от бытия хранит залог поворота к нему. — 269.

⁹ См. «Вещь». — 270.

¹⁰ См. «Вопрос о технике». — 271.

¹¹ Создав небывалую в истории подвластность вещей человеку, постав вплотную подвел его к тому, что ему безусловно неподвластно. — 271.

¹² Имеются в виду, возможно, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет, А. Тойнби, К. Ясперс, но и вообще то, что Хайдеггер называет «философской публицистикой»: «Люди впадают в болезненную страсть... изображения следствий и производных в виде причин... Приобретая бездумную сноровку в таком способе видеть вещи... люди привыкли указывать на господство техники или на восстание масс как на причины исторического состояния века и без устали анатомируют, исходя из таких критериев, духовную ситуацию эпохи. Но всякий самый эрудированный и самый остроумный анализ человека и его положения в мире остается чисто механическим и производит только видимость осмыслений, пока упускает задуматься о местоположении существа человека». — 273.



* См. там же. — *Прим. ред.*

СОДЕРЖАНИЕ

Вместо предисловия. В. Бибихин	5
Что такое метафизика?	24
Примечания	43
Введение к: «Что такое метафизика?»	46
Примечания	63
Послесловие к: «Что такое метафизика?»	66
Примечания	74
Основные понятия метафизики	80
Первая глава Обходные пути к определению существа философии (метафизики) и необходимость увидеть метафизику в лицо	80
Вторая глава Двусмысленность в существе философии (метафизики)	92
Третья глава Оправдание характеристики предельных вопросов о мире, конечности, уединении как метафизики. Возникновение и исторические судьбы слова «метафизика»	112
Примечания	160
О существе основания	172
Предисловие к третьему изданию	172
I. Проблема основания	175
II. Трансценденция как область вопроса о существе основания	183

III. О существе основания.....	206
Примечания	219
Преодоление метафизики.....	230
Примечания	257
Поворот	264
Примечания	274



Научное издание

Хайдеггер Мартин

ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?

Компьютерная верстка

О. Ситникова

Редактор

Э. Сагетдинов

Корректор

А. Конькова

ООО «Академический Проект»
111399, Москва, ул. Марتنевская, 3.
СЕРТИФИКАТ СООТВЕТСТВИЯ
№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012.
Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51
ООО «ПРОФИ-СЕРТИФИКАТ»

*По вопросам приобретения книги
просим обращаться в ООО «Трикси»:
111399, Москва, ул. Мартеневская, 3.
Тел.: (495) 305 3702, 305 6092; факс: 305 6088
E-mail: info@arogect.ru
Интернет-магазин: www.arogect.ru*

Подписано в печать 19.06.13.
Формат 84×108/32. Гарнитура MyslC.
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15,12.
Тираж 500 экз. Заказ №

КНИГА — ПОЧТОЙ

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА
«ТРИКСТА»**

*предлагает заказать и получить по почте книги
следующей тематики:*

- ▶ **психология**
- ▶ **философия**
- ▶ **история**
- ▶ **социология**
- ▶ **культурология**
- ▶ **учебная и справочная литература
по гуманитарным дисциплинам
для вузов, лицеев и колледжей**

Прислав маркированный конверт с обратным адресом,
Вы получите каталог, информационные материалы
и условия рассылки.

Наш адрес:

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,
ООО «Трикта», служба «Книга — почтой».

Заказать книги можно также по
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

или по электронной почте:

e-mail: info@aproject.ru

Просим Вас быть внимательными и указывать полный
почтовый адрес и телефон / факс для связи.

С каждым выполненным заказом Вы будете получать
информацию о новых поступлениях книг.

ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

ХАЙДЕГГЕР М.

БЫТИЕ И ВРЕМЯ

Пер. с нем. В.В. Бибихина

2013. — 460 с.

В книге представлен текст самого знаменитого философского произведения XX века «Бытие и время» (Sein und Zeit), созданного Мартином Хайдеггером в 1927 году и переведенного Владимиром Вениаминовичем Бибихиным в 1997 году. В «Бытии и времени» было выдвинуто настоятельное требование возобновить вопрос о бытии, отодвинутый европейской философией в ее истолкованиях сущего на второй план, в область абстракций и логических разработок. Бытие, по Хайдеггеру, было и остается главным делом мысли, поскольку именно вопрос о бытии наиболее важен для человеческого существа, которое Хайдеггер определяет как Dasein: бытие-вот, открытое бытие. Соответственно, осмысление бытия предпринимается путем конкретно-феноменологического анализа человеческого присутствия в модусах его экзистенции.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

ХАЙДЕГГЕР М.

ЧТО ЗОВЕТСЯ МЫШЛЕНИЕМ?

Пер. с нем. Э. Сагетдинова

2010. — 351 с.

Эта работа является ключевой в пути мышления «позднего» Хайдеггера и представляет собой курс лекций, прочитанный в 1951 – 1952 годах во Фрайбургском университете. Структура и содержание курса «настроены» на слушание и вслушивание, что было особенно важно для мыслителя после пяти лет «отлучения» Хайдеггера от университетской аудитории французскими оккупационными властями. Хайдеггеровский вопрос о бытии звучит здесь уже в контексте метафизики воли Ницше, уходящей своими истоками в Древнюю Грецию — в мышление досократиков. Наше сомнительное время, мышление, память, «сверхчеловек» и «последний человек», наука, «которая не мыслит», техника, зов мысли — вот лейтмотивы данного произведения.

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:

МОТРОШИЛОВА Н.В.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР
И ХАННА АРЕНДТ:
БЫТИЕ – ВРЕМЯ – ЛЮБОВЬ

2013. — 526 с. + 16 л. вкл.

Книга сочетает в себе рассказ о личностных чертах, жизненных путях, нелегких судьбах двух выдающихся мыслителей XX века и анализ трудного рождения, развития и существенного преобразования их идей и концепций.

В центре первых частей книги — судьбоносная встреча 36-летнего профессора университета в Марбурге М. Хайдеггера и его 19-летней студентки Х. Арендт, их краткий роман и расставание. И все это вплетено в повествование о преднацистском, нацистском и военном периодах трагической истории Германии и всего мира. Исследуется внутренний контекст развития немецкой философии в то драматическое время. Произведения раннего М. Хайдеггера — прежде всего «Бытие и время» — рассматриваются и расшифровываются в свете воздействий исторического времени и внутренних преобразований философии.

Вторая часть книги повествует о послевоенном личном и философском общении М. Хайдеггера, прошедшего через наказания за его нацистские увлечения и вновь обретшего статус выдающегося мыслителя, и Х. Арендт, изгнанной нацистами из Европы в США и выросшей там в виднейшего социального философа. Показано, как Х. Арендт в своих работах создавала — параллельно концепции бытия М. Хайдеггера и в явной, а чаще замаскированной полемике с нею — свою теорию социально-исторического бытия.

Необычное сочетание анализа личностного и философского аспектов взаимоотношений двух мыслителей позволяет автору более глубоко и полно раскрыть базовые идеи и позиции героев книги.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

Дугин А.Г.

**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ФИЛОСОФИЯ
ДРУГОГО НАЧАЛА**

2013. — 389 с.

В книге известного российского философа, политолога и социолога А. Дугина представлено изложение концепции истории философии Мартина Хайдеггера на основе его малоизученных произведений среднего периода (1936 — 1945). Согласно Хайдеггеру, западноевропейская философия подошла к своему логическому концу. Отныне открывается перспектива «другого Начала» философии, в противном случае человечество ожидает «конец истории».

**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР:
ВОЗМОЖНОСТЬ РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ**

2013. — 500 с.

«Русской философии не существует и возможность ее возникновения блокирована дисгармоничным сочетанием европейского модерна с архаическими пластами русского народного мировосприятия» — так считает автор этой книги. Чтобы разблокировать эту тупиковую ситуацию, называемую автором «археомодерн», необходимо вернуть Западу то, что мы от него заимствовали, и начать строить полноценную русскую философию, отталкиваясь от чистой стихии «русского Начала». Но сделать это возможно через внимательное прочтение князя западноевропейской философской традиции, великого мыслителя Мартина Хайдеггера.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

ФИХТЕ И.Г.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Пер. с нем. под ред. кн. Е. Трубецкого

2013. — 503 с.

Настоящее издание представляет собой исправленное и дополненное переиздание так называемого «корпуса наукоучения» Фихте, вышедшего на русском языке под редакцией кн. Е. Трубецкого в 1916 году (Фихте И.Г. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Путь, 1916). Это издание включало в себя семь основополагающих сочинений философа, с разных сторон раскрывающих понятие наукоучения и его применение, а именно: «О понятии наукоучения» (1794), «Основу общего наукоучения», «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», «О достоинстве человека» (все — 1795), «Первое введение в наукоучение», «Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему» (оба — 1797), «Опыт нового изложения наукоучения». Дополнением, вошедшим в состав настоящего издания, стал опубликованный в 1937 году (М.: Соцэкгиз) русский перевод работы «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии».

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

ГУССЕРЛЬ Э.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. I: Прологомены к чистой логике

**Пер. с нем. Э.А. Бернштейн
под ред. С.Л. Франка**

2011. — 253 с.

«Логические исследования» (1900–1901) Эдмунда Гуссерля являются отправной точкой феноменологического движения. Первый том этого труда «Прологомены к чистой логике» посвящен критике господствовавших на рубеже XIX–XX вв. направлений в теории познания. Главной болезнью философии своего времени Гуссерль называет психологизм — современные ему проекты психологического обоснования логико-математического и философского знания. На примере ведущих логических учений второй половины XIX в. он доказывает, что психологическое и в целом эмпирическое обоснование науки упускает качественное различие между эмпирическим и идеальным познанием, игнорирует особый статус логико-математических законов, ведет к релятивизму в теории познания. В конце первого тома Гуссерль формулирует программу собственного «Наукоучения» — новой науки о науке, нацеленной на исследование априорных условий возможности научного познания. Критика психологизма Гуссерля инициировала широкую дискуссию, в которую было вовлечено большинство ведущих философов начала XX в.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

ГУССЕРЛЬ Э.

ЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

**Т. II. Ч. 1: Исследования
по феноменологии и теории
познания**

Пер. с нем. В.И. Молчанова

2011. — 565 с.

Во введении ко второму тому «Логических исследований» разъясняется принцип беспредпосылочности как основной принцип феноменологии и коррелятивное ему основное требование: «К самим вещам!», которое становится лозунгом феноменологического движения.

Первую часть составляют пять исследований, объединенных общей темой: корреляция значений как идеальных единств и актов сознания, в которых конституируются значения. В первом исследовании вводятся основные различия: между знаком как указанием и знаком как выражением значения, между значениями в коммуникативной речи и в одинокой душевной жизни, между интенцией значения (пустой интенцией) и осуществлением значения, между значением и предметом. Во втором исследовании рассматривается различие интенции общего и единичного, при этом восприятие полагается в качестве необходимой основы усмотрения сущности. В третьем и четвертом исследовании рассматриваются структурные отношения значений. Введенное в третьем исследовании различие между самостоятельными и несамостоятельными частями подготавливает основное различие четвертого исследования — между самостоятельными и несамостоятельными значениями. В пятом исследовании дан очерк феноменологической теории сознания как связей переживаний и как интенциональных актов.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

КОГЕН Г.

ТЕОРИЯ ОПЫТА КАНТА

Пер. с нем. В.Н. Белова

2012. — 618 с.

Книга — первый перевод на русский язык фундаментальной работы Г. Когена, посвященной анализу коренных проблем кантовской трансцендентальной философии: объективности, априорности, вещи в себе, пространства, времени, категорий и др. Данная работа еще при жизни автора выдержала три издания (1871, 1885, 1918).

Публикация одного из главных произведений основателя марбургской школы неокантианства позволяет более правильно и взвешенно подойти к оценке развития философских идей рубежа XIX — XX вв., заполняет лакуну в общей картине становления современной философии науки.

Будучи ведущим философским направлением Европы конца XIX — начала XX в., неокантианство оказало сильное влияние и на развитие национальных школ философии. Известно, что учениками Г. Когена были выдающиеся отечественные мыслители и деятели культуры, среди которых Б. Пастернак, Б. Фохт, С. Рубинштейн, В. Сеземан, С. Гессен, М. Каган и многие другие.

**Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
представляет:**

АДОРНО ТЕОДОР В.

НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА

Пер. с нем. Е.Л. Петренко

2011. — 538 с.

Главное произведение ведущего представителя Франкфуртской школы социальных исследований оказало значительное влияние не только на развитие критической теории современного общества, но и на практики левого движения, включая его радикальное крыло. Философия истории представлена здесь методологией всеобщего отрицания, а диалектика — как деструкция всего данного. Новая волна популярности идей Адорно связана с ростом влияния антиглобалистских настроений.