

## **ВВЕДЕНИЕ К: «ЧТО ТАКОЕ МЕТАФИЗИКА?»**

**перевод Бибихина**

*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)<sup>1</sup>.

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. Повсюду, когда метафизика представляет сущее, бытие уже высветилось. Бытие в некоей непотаенности (᾿Αλήθεια) 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 присущем 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 прорасти 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 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 человека<sup>2</sup>. 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 развертывании вопроса об истине бытия говорится о преодолении метафизики, то это означает: воспоминание о самом Бытии. Мысль, вспоминая о нем, выходит за прежнее недумание и через него к почве корня философии. 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 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 завершения странным образом в проходящей через 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, воспреещающей человеку исконное отношение бытия к человеческому существу.

А что если неявление этого отношения и забвение этого неявления издали обуславливают всю новейшую эпоху? Что если неявление бытия все исключительнее препоручает человека только существу, 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?

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 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»<sup>3</sup>.

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 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 внутри 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, 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 именах «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 экстатически-экзистенциальному существу 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 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 ограниченно, 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 παρ- 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»<sup>4</sup>. 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, вдающееся 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: «Конкретная 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 (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, ὅν ἢ ὄν. 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)<sup>5</sup>. Непотаенность сущего как такового выстроилась в это двоякое, 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 нее выходит к открытости сущее, ὄν, а именно как ὄν. 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: οὐχί ἐμώρανεν ὁ θεός τήν 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 ζητούμενη — 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 (ἢ 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  $\acute{o}\nu$ , словом «сущее». Вот почему вопрос об  $\acute{o}\nu$  опять 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  $\acute{o}\nu$ .

На этом таящемся в  $\acute{o}\nu$  так или иначе основана метафизика, хотя в остальном она посвящает свое представление сущему как сущему,  $\acute{o}\nu$  ή  $\acute{o}\nu$ . 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 лекции заканчивается тоже вопросом. Он называется основным вопросом метафизики и гласит: почему вообще сущее, а не, наоборот, Ничто? Тем временем люди успели вкрявь 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 поставленными 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 grâçe» поставил метафизик

Лейбниц: pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? (opp. ed. Gerh. tom. VI, 602. n. 7)<sup>6</sup>.

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 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 метафизическим 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, ничего<sup>7</sup>, 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<sup>8</sup>.

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 зрелее для того, чтобы однажды все-таки продумать многократно оспоренную лекцию «Что такое метафизика?» от ее окончания, от ее окончания, не от какого-то воображаемого.

## ПРИМЕЧАНИЕ

### «Введение к: 'Что такое метафизика?'»

«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».

<sup>1</sup> «Таким образом, вся философия подобна дереву, где корни – метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие из ствола, — все другие науки» (*франц.*). — 27.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума. В 21: метафизика не существует в качестве готовой постройке, но действует во всех людях как «природное расположение» (Naturanlage). — 28.

<sup>3</sup> Ср. «Письмо о гуманизме», с. 199. — 31.

<sup>4</sup> Ср. «Европейский нигилизм», с. 66. — 33.

<sup>5</sup> «Сущее вообще, общее»; «сущее вообще, верховное, божественное» (*греч.*). — 34.

<sup>6</sup> 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?». — 35.

<sup>7</sup> Т. е. «с бытием ничего особенного». — 36.

<sup>8</sup> См. прим. 6. — 36.

