

К ПРЕДЫСТОРИИ МЕТАФИЗИКИ¹

Мы знаем, что не просто философствуем на языке греков. Не только имя, но и сущностная задача метафизики были найдены греками. Исследование того, как основной вопрос, ими поставленный, вопрос о бытии, стал мыслительной задачей греков, не является простым историческим трудом, как и любое иное прикосновение к нашим греческим началам. Ибо во всяком подобном прикосновении есть нечто открывающее. Что же происходит, если кажется, что это мышление занимается нашим же делом и в то же время снова и снова обращает к нам жесткие контуры чего-то совершенно чужого? Этот голос греков волнует нас, как будто мы слышим самих себя, и все же он доносится, как зов с другого берега, на который мы никогда уже не сможем попасть, относимые сильным течением. То, что возшло с христианством, те новые пространства внутреннего мира (Innerlichkeit), которые тогда открылись, кажется, никогда уже не будут нами забыты.

Так, при каждой встрече с греческим мышлением мы осознаем дистанцию и изменения, с тех пор как мы вообще осознаем себя, имеем историческое самосознание. Мы читаем Аристотеля и хотели бы понимать его "динамически", основываясь на Лейбнице и на стоически-неоплатонически окрашенном аристотелизме Ренессанса. Мы читаем Платона как идеалиста и Парменида как епископа Беркли, — даже если чувствуем, что получается не совсем то. Ведь мы все-таки имеем в качестве предпосылки знание отстояния и изменения, особенно в той форме, которую ему придал Гегель, творец исторического самосознания в философии. Хотя в греческой философии он и видел великое начало всей философии, но форма наивной, беззаботной по отношению к самой себе непосредственности еще не позволяла ей опознать в "бытии" "дух" как его собственную незавершенную истину. Субъект еще погружен в субстанцию, он еще не пробудился к своему бытию-для-себя. Новейшая философия, напротив, определяется (как и все Новое время вообще определяется самосознанием свободы) знанием того, что существует абсолютное мышление, дух, жизнь. И так вслед за Гегелем говорят о том, что греки мыслили "онтологически", т. е. мыслили бытие, а не мышление бытия, что им еще недоставало видения оснований философии в самосознании, поскольку они еще охвачены объективизмом. *Querelle des anciens et des modernes* становится на почве современного исторического мышления беспредметным. Исторические исследования античной философии в XIX веке имели в качестве предпосылки именно основательное и само собой разумеющееся превосходство новой философии.

Между тем субъективизм Нового времени уже не воспринимается как бесспорная достоверность нашего духа, и соответственно этому отношение к греческой философии начинает меняться. Если задуматься над теми пугающими уроками, которые Ницше извлек из наследия

немецкого идеализма, или над всеобщей угрозой современному культурному сознанию, которая все более распространяется со времен первой мировой войны, то окажется, что "религия прогресса", в которую верили еще наши отцы, мертва, и вместе с этим отношение философии к своей собственной истории, особенно к истории греков, становится иным. Философское бессилие, обнаружившееся в связи с этим изменением, выражается в понятии "историзма", однако здесь возникает новая возможность: возможность обретения философского партнера в историческом пространстве, неожиданно заговорившего как другой, знающий, которого следует слушать, ибо нам больше не кажется, что мы знаем то, о чем он может нам поведать и напомнить. В особенности с тех пор, как основной вопрос греков, вопрос о бытии, совершенно по-новому, исходя из проблем новейшей, усомнившейся в идеализме философии, был поднят Мартином Хайдеггером, этот древний вопрос получает новую и мощную жизнь. Другое греков, чуждое собственным стремлениям, не только становится доступно как таковое последующему пониманию, оно обнаруживает себя именно как *другое* и *чужое* в собственном философствовании, как забытое, ставшее само собой разумеющимся господство греческой философии бытия над западноевропейской традицией в целом. Даже светское завершение, которое Гегель думал придать всемирной истории духа, находится под господством метафизического задела греков. Кто хочет преодолеть Гегеля и идеализм, должен вернуться к предыстории греческой метафизики, как Ницше, который в борьбе с платонизмом и христианством искал философию в трагедиях древних греков, в великих пластических образах философов до Сократа. Предыстория греческой метафизики при этом больше не имеет характера первых и потому архаически неопределенных шагов на едином пути к истине, видят ли ее достигнутой у Аристотеля или Фомы Аквинского, у Канта или Гегеля, или в обогащенном всеми ими собственном исследовании, но она таит в себе историческое решение, осуществившееся в изначальной близости к другим, неосмысленным свойствам истины, и может напомнить о чем-то, что еще подлежит осмыслению.

То, что с позиций исторического самосознания называют "архаическими" чертами греческого мышления, становится, таким образом, предметом собственного философского интереса. В последующем греческое понятие бытия должно рассматриваться с этой точки зрения. Возникновение и разработка греческого понятия бытия являются исходным событием греческой метафизики. Парменид из Элеи стоит, главенствуя, у истоков этой истории, ход которой вплоть до Аристотеля представляет собой последовательность превращений идеи бытия элеатов. Для такого отнесения Парменида к истокам метафизики характерно утверждение, что его философия не вполне вписывается в созданную Аристотелем картину истории, в которой он телеологически соотносит своих предшественников с собственной философией. Там, где он заговаривает о ней², в первой книге "Физики" (А 2—3) и в первой книге "Метафизики" (А 5), критический разбор не покрывает ее (εις την νυν σκέψιν των αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περί αὐτῶν ὁ λόγος). Но, несмотря на это, в обоих местах ее не удастся избежать: ведь ее рассмотрение имеет

¹ Идеиный спор античности и Нового времени — Прим. переводчика.

² философии Парменида — Прим. переводчика.

сущностное значение (ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψις). Критический интерес Аристотеля цепляется за внутреннюю непоследовательность поэмы (des Lehrgedichtes) Парменида, полагающей наряду с истиной единого бытия* охваченную противоречиями картину мира человеческих мнений. Эту непоследовательность Аристотель интерпретирует как выражение сущностного следствия проблемы фюзиса, и этим маневром, по всей видимости, он ограничивается в отношении элеатов в своем изложении истории. Но он прекрасно знает, что, как минимум, Парменид не мыслит подобно “физиологам” *одно* в смысле материи (Hyle), но имеет в виду *одно* в соответствии с логосом (das dem Logos nach Eine). Но это означает: онтологическая проблема бытия сущего, на которую метафизика Аристотеля дает ответ посредством учения о субстанции и категориях, в скрытой форме содержится в “архаической” проблематике Парменида. Аристотелевская схема развития — выступание подлинной истины из четырех причин — не применима к нему в полной мере, поскольку он уже объемлет целое метафизической проблемы. Об этом наилучшим образом свидетельствует Платон, который в тех местах своих диалогов, где он ближе всего подходит к вопросу о бытии, отводит какому-нибудь элеату роль поучать остальных участников диалога, будь то сам старик Парменид, преодолевающий с помощью диалектических ходов шаткую устойчивость (unhaltbare Starrheit) своего учения о бытии, или какой-нибудь незнакомец из Элеи, требующий подобного преодоления. Даже Сократа он заставляет почтительно отступить перед благородной глубиной рассуждений старого Парменида. Все это указывает на то, что Платон занимает в истории отношений к философии элеатов особое место: преодолевая их учение, он тем не менее относится к ним с особым вниманием. И насколько позицию Аристотеля следует понимать, исходя из постоянного спора с платонической философией, настолько история происхождения метафизики представляется историей мысли элеатов. В ней должны быть рассмотрены те “архаические” черты, которые так поражают и волнуют нас в греческой философии. Я формулирую их следующим образом:

1. Переплетение онтологической и космологической проблематики: бытие и космос.
2. Трактатка понятий (Behandlung von Begriffen) как мировых (welthafte) частей: целое и часть, одно и многое.
3. Превосходство объективного над субъективностью: бытие и мышление.

1.

Восприятие философии элеатов — как, в сущности, и сам факт ее трансляции — разворачивается под эгидой Аристотеля. То, что в поэме подразумевается под ἕστι, εἶναι, под ἓν и μὴ ἓν, и то, как описывается истина этого ἓν, понимается исходя из платоновского различия интеллигибельного и чувственного бытия. Единое бытие Парменида подразумевает интеллигибельное бытие, согласное логосу одно (das dem Logos nach Eine). Общая структура поэмы, кажется, подтверждает это, по-

* Здесь и далее немецкое das eine (Seln) и das Eine переводятся как единое (бытие) или одно — Прим. переводчика.

скольку в ней ложные мнения смертных, доверяющих своим чувствам, отличаются от учения об истине. И когда Аристотель прямо упрекает других элеатов, в особенности Мелисса, в том, что они слишком грубо понимали бытие в смысле чувственно материального², то Парменида он, напротив, выделяет как того, кто “больше видел” — очевидно, потому, что он понимал бытие как порождение мысли и потому характеризовал его как определенное и ограниченное, т. е. мыслил бытие в смысле платоновской идеи. Одновременно Аристотель не мог упустить, что вообще все элеаты не знали другого бытия, кроме чувственно воспринимаемого, и потом переносили на него собственно мыслительные притязания (De coelo III, 1). Наиболее остро критикует Аристотель элеатов за то, что они не знали множественности смысла бытия, открытие которой начинается лишь с платоновским различием δισθόν, т. е. с его диалектикой.

Эта аристотелевская критика полностью исходит из восприятия того, чему учит поэма. Парменид имеет в виду универсум сущего (das All des Seienden), когда говорит τὸ ἓν³. Все его высказывания об ἓν не подразумевают никакого другого бытия, кроме того, которое имеют в виду смертные, воображая себе мир, но именно этот мир в его бытии, и именно поэтому он отвергает картину мира мнений как обманчивую и бездумную. Кто мыслит, тот во всем существующем замечает нечто, к чему невосприимчивы чувства, нечто, что едино во всем: его повсюду равномерное, постоянно остающееся одним и тем же существование (Dasein). Парменид, должно быть, был первым, кто заговорил о “сущем”, т. е. вместо множественного числа употребил единственное. Выражения вроде τὸ ἓν τοῦ ἓντος ἔχουσαι (фр. 4) или ἓν γὰρ ἓντι τελέζει (8, 25) позволяют полностью дедуцировать значение этого ἓν истинного бытия. Поскольку оно есть сущее во всяком сущем, оно есть единое и единственно сущее, в котором все явное сущее неявно соединяется. Также и непосредственно отсутствующее совпадает с присутствующим. Учение о пути истины — именно в том, что “есть”: всякое отсутствие, всякое отличие, всякое изменение, всякая лишенность, всякое ничто никогда не связаны с бытием, которое является не чем иным, как только тем, что оно есть. Все подобные мысли суть не-мысли, возникающие из желания удержать (Festhaltenwollen) существование (Dasein) определенных образов как опыт ничто (Nichtigkeit). Это есть δόξα βροτῶν, человеческие перспективы. “Само бытие” не возникает и не преходит. Подобное суждение мог высказать Аристотель об эйдосе⁴, отличая то, что он есть, от сущего. Для Парменида это отличие, очевидно, могло значить лишь то, что целое бытия (das Seinsganze) таково, что из него никакое сущее не выделяется и никакое сущее как сущее не может быть отличным от него. Космологическая картина мира физиологов содержит внутреннюю непродуманность относительно осмысления возникновения бытия. Подвергая проверке высказывания поэмы, невозможно усомниться в том, что Парменид не мог измыслить чистую идею бытия никак иначе, нежели представив все сущее как целое, единое и в себе взаимосвязанное, абсолютно присутствующее: мысля бытие, мыслящий не отделяет сущее от сущего, с которым оно взаимосвязано, и таким образом нет ни рассеяния, ни сгущения, о котором говорили ионические философы, не отдавая себе отчета, что за не-мысль

превращения “в ничто” и “из ничего” здесь мыслится (фр. 4). Но Парменид, наверно, не отрывал взгляда от немислимости этого *ничто* и поэтому не хотел сказать ничего, кроме того, что бытие есть; он смотрит на эту свою истину как на одно в себе однородное, не становящееся и не преходящее, в себе взаимосвязанное целое. Устранение неосмысленности *ничто* исключает из сущего все, что могут сказать о космосе вещи смертные. Мысль, что бытие есть, должна была поэтому получить наглядную форму, а именно что бытие есть *одно*. Так, в доксографии и в школе элеатов мы находим, что все есть *одно* и что бытие *многого* немислимо.

То, что сам Парменид (а не только неправильное понимание его последователей) переносил, как говорит Аристотель, сообразное логосу *одно* на видимое бытие вещей, является, таким образом, совершенно правильным описанием, осуществленным на основании окончательно разбитого платонически-аристотелевского различения чувственного и интеллигибельного бытия⁷. Однако само бытие сущего мыслить как сущее — это не просто архаическая образность Парменидовой логики, но, как учит история метафизики, постоянно содержащееся в мыслительном различении бытия и сущего отношение к немисленному (Nichtgedachtes). Бытие есть присутствие сущего (Anwesenheit des Seiendes). Чистая мысль бытия мыслит только чистое присутствие. Оно есть то, “в чем” содержится все бытие — в чем же еще быть всему бытию, как не в *целом* сущего?

Из истории мышления элеатов мы знаем, что бытие-в (das Insein) является в действительности одной из диалектических проблем, которые занимали мысль Зенона в отношении бытия⁸. В чем находится целое? Это вопрос, с которым справился еще Аристотель, перевернув его смысл, т. е. переосмыслив бытие-в. Элеаты, со своей стороны, как учит история этой проблемы, должны были полагать, что бытие есть “в себе самом” (καθ' ἑαυτὸ τε κεῖν Парм. фр. VIII, 29; Теэт. 180 е; ср. обсуждение этого вопроса-себя-бытия у Горгия В 3, 70, у Аристотеля в Физ. IV, 3 в связи с Зеноном, а также аргументацию Анаксагора А 50), и с этой космологической парадоксальностью они мыслили бытие как объемлющее, но уже необъятное целое. Ведь при этом они мыслили такое сущее, которое в отличие от всего прочего сущего исключает становление и уничтожение, поскольку именно оно объемлет все сущее. Это объемлющее мыслится как равномерный пространственный континуум, представляющий для всего сущего объемлющее в-чем (Worin) его присутствия. Или же обращается внимание на неразличенную однородность этого бытийного целого (Seinsganzen). Будучи снятым по отношению ко всякой качественно различенной определенности, оно мыслилось подобно веществу (Stoff), подобно пустой неопределенности возможного формования (Formung). Но это, очевидно, является переводом мышления бытия элеатов на язык, ставший возможным лишь благодаря платоновскому различению интеллигибельного и чувственного. В действительности — это “все бытие”, все, что есть, ни что не отсутствует — и именно поэтому оно “ограничено”, поскольку не указывает ни на что другое возможное, ни на какую внеположенность (Außenstand). Именно в таком абсолютном присутствии оно обладает характером бытия, оно “в своем бытии”, отстраняющем его от ускользания (Entgänglichkeit),

которое составляет человеческий опыт всякого сущего. Эта необходимость мысли “держит в оковах границ, что вокруг его запирают”⁹. Это все та же необходимость мысли мыслить только сущее, т. е. присутствие, лежащая в основе всех не прямых форм доказательства, характерных для мышления элеатов, в основе аргументации поэмы: “Нет нужды у него, а будь, во всем бы нуждалось (фр. 8, 33)”; аргументации Мелисса: “если бы бытие за 10 000 лет хоть на волос стало другим, оно погибло бы полностью в целом времени” (В 7); но прежде всего в основе аргументаций зеноновской диалектики. Они все строятся на основоположении: “это, очевидно, одно и то же, сказать однажды или постоянно утверждать это (фр. 1)”. Необходимость мысли, безграничной в своей собственной возможности, опровергает чувственную картину мира: это основное положение всех аргументов — мыслимое мыслится как сущее, т. е. как присутствующее (В 1–4; А 29 и т. д.). Даже мнимое противоречие между “все одновременно”, *vñv ἔστι πᾶν* поэмы (фр. 8, 5) и “всегда и вечно”, *ἀεὶ ἦν ὃ τί ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται* (Мелисс фр. 1), между ограниченностью бытия у Парменида и безграничностью бытия у Мелисса (фр. 6) является только внешним. Понятие целого содержит в себе эту двойную возможность: быть представленным в своем созерцаемом настоящем, как и в своей неограниченной встречаемости (Antreffbarkeit) в качестве настоящего, теперь или всегда, здесь или везде.

Мысль, ради которой элеаты, как говорит Гегель, отбросили чувственно воспринимаемых богов, сама мысль бытия, таким образом, мыслилась как некоторое сущее (ein Seiendes), как *определенное* сущее (das Seiende). И если в истории воздействия мышления элеатов мы находим мышление атома как истинно сущего (τὸ ἐτεῖν ὄν Демокрита), то этим подтверждается плодотворность такого отношения. Но даже там, где впервые основательно было осуществлено различение мысленного и чувственного бытия, даже в платоновском учении об идее подобное отношение упорно сохраняется. Идея характеризуется с помощью признаков, соответствующих пониманию бытия элеатами. Она также “цела, проста, неизменна” (Федр 250 с). Она также “всегда сущая, не возникающая и не преходящая, не растущая и не убывающая” (Пир 211 а). Но и она также, прежде всего, имеет этот присущий бытию у элеатов характер *ἄλῳ*. И *эйдос* также есть то, что он есть, исключая всякое небытие, он есть “не что иное, как это”, *αὐτό*. *Эйдос* отличается от всех вещей, ему причастных, именно тем, что он не смешиваем со своей противоположностью, что он есть “чистое” и полное присутствие. *Эйдос* прекрасного — это “само прекрасное”, именно потому, что оно есть не что иное, как прекрасное, поскольку в нем нет ничего безобразного. Только это составляет бытие *эйдоса*. В этом отношении совершенно верно то, что однажды сказал Штенцель в связи с аристотелевским учением о небе, что “весь огонь”, “весь воздух” были бы чистыми, несмешанными сущностями, поскольку материя и форма были бы в них едины⁸. Эта мысль, даже выраженная на аристотелевском понятийном языке, имеет элеатический характер. Чистая, ни с чем не смешиваемая сущность бытия, “не что иное, как бытие”, т. е. чистое присутствие, есть “все бытие”. Так, в “Филебе” Платон говорит об огне, который есть в целом, как о “чистом”, обладающем всем *дионамисом*, соответствующим его природе, именно потому, что он есть “не что иное, как огонь”⁹.

Можно также с уверенностью указать на учение Анаксагора о нусе (Nous). Чистый и не смешанный, для себя, он обладает силой над всеми вещами (κρατεῖ), так что является не чем иным, как их распознаванием (Vernehmen) (γνώσκειν ἴσχει) (фр. 12), и мыслится при этом как нечто вездесущее, всепроникающее и отделяющее. И даже когда Платон имеет в виду идею соотношения (Relationsidee), например, тождество или подобие, тогда эйдос в своей основе — множественное число (ein Plural), и он может сказать αὐτὰ τὰ ἴσα, αὐτὰ τὰ ἴσους, словно имеет место идеальная пара как чистое отношение, не смешанное с нетождественным и неподобным.

Платоновский эйдос — это “истинное бытие” сущего. То, что Парменид понимал под единством и целостностью бытия, здесь становится тем, что подразумевается, когда мыслится и проговаривается сущее в его бытии. Но подразумеваемое является общей сущностью самого сущего, как оно есть в целом и что оно есть. Что-бытие сущего — это его бытие, его истинное, т. е. постоянное присутствие. Оно есть, поскольку представляет себя, и именно поэтому оно является для мышления и понимания “постоянным прообразом” (“stehendes Urbild”), направлением взгляда (Hinblick), благодаря которому вообще только и возможна речь. Но платоновская философия не исчерпывается тем, что, мысля идею на свой манер, придерживается того, как мыслили бытие элейты — как это в своем роде делает атомический материализм. Мышление идеи — это не более чем весьма искусно внушенная Платоном предпосылка, гипотеза его философствования. В этом отношении английский тезис о пифагорейском истоке мысли об эйдосе (Eidosgedanken) более верен, чем господствующее в немецких исследованиях мнение, что “много болтовни” (das “Vielbeschwätzte”) (τὰ πολυθρόλητα Федр 100 b) вокруг допущения идей и есть собственно платоническая философия. Она начинается лишь с привлечения к ответу предпосылки идеи, т. е. с вопроса о бытии идей, об их множестве и об отношении, придающем единство этому множеству, об идее блага. Но именно в этом состоит продолжительность действия элейского понимания отношения бытия и бытийного целого. Различение διττὰ εἶδη чувственного и интеллигибельного — это основание, заложенное Платоном, и неоплатоники не правы, приписывая его уже поэме Парменида. Однако тем более неправильной оказывается интерпретация неоплатониками этих двух миров и их отношения у Платона. Картина участия отдельного индивида в идее у Платона имеет характер предварительного описания, которое, правда, определяет смысл гипотезы об эйдосе. “Идея блага”, напротив, не является больше предпосылочным началом, из которого понимается целое бытия, но понимается как порядок идей, который представляется в понимании души. Также и здесь идеал совершенной понятности (Einsichtigkeit) мыслится как совершенно разумное (Einsichtiges), как μέγιστον μάθημα (Гос. 505), и порядок идей — как подлинно сущий мир в наднебесной сфере.

Это можно кратко пояснить с помощью примера из “Федра”, где Сократ сравнивает искусство врачевания и искусство красноречия. Как врач нуждается в знаниях о теле, на которое он собирается оказать воздействие, так и оратор нуждается в знании души (Федр 270 b). “Считаешь ли ты теперь, что можно соответствующим образом познать при-

роду души, не познав природу целого?” Ссылаясь на Гиппократу, Федр отвечает, что это невозможно даже в отношении тела. Тогда Сократ рисует картину настоящего, действующего на основании истинного знания оратора, обладающего знанием души и искусством красноречия и умеющего привести их в соответствие друг с другом. Как и в других местах “Федра”, подлинный смысл (das Eigentliche) остается здесь иронически скрытым. Он проявляется, когда спрашивают, в какой мере подобный оратор не сможет обходиться без знания природы целого. Ясно, что представляя бы из себя, так сказать, универсальный гиппократовский оратор: он умел бы правильно говорить и воздействовать речью. Правильные речи, однако, являются не только формальными способами речи, — это только ироническая видимость, — они определяются тем, что говорится в речи, истиной вещью, самими идеями. Нет вооруженного знанием (wissende) искусства красноречия, которое не было бы и по своему содержанию (не только по форме) диалектикой, т. е. знанием идей. Только тот философ находится на пути к тому, чтобы стать настоящим оратором, который мыслит природу целого, т. е. истинное бытие сущностей. Тогда душа смотрит вверх, в бытие сверхчувственного мира — и эта платоновская космология сверхчувственного бытия определяет не только картину судьбы души, но и картину мироздания.

И если в заключение мы бросим взгляд на Аристотеля, то окажется, что здесь мы наконец вступаем в сферу хорошо знакомой истины о бытии. Это та присущая мышлению Аристотеля номиналистическая черта, которая кажется нам такой привычной. Есть только единичное сущее. Принципы его бытия, как все универсалии, не имеют самостоятельного бытия-для-себя, они всего лишь наши понятийные конструкции, с помощью которых мы постигаем бытие. На языке аристотелевской метафизики, особенно на раннем этапе ее разработки, представленном книгой XII, где спор с платониками еще имеет преобладающее значение, это звучит так: принципы бытия вещей в природе не просто всегда одни и те же для всего, но являются одними и теми же только по аналогии. Ориентация на одно и то же является лишь направленностью интерпретации, в рамках которой сущее объясняется соответственно своим причинам. Материя, форма, цель и причина движения хотя и отличны для каждого рода сущего, но в каждом случае имеют место именно эти четыре причины. То же касается бытийного истолкования категорий или же δόξαισι καὶ ἐνέρυεσι. Но снова на этот аспект, выявляющий во всяком сущем как таковом аналогичное (analogisch Selbiges), наслаивается совершенно другой, рассматривающий все сущее в одной единственной взаимосвязи бытия и движения. Но тогда за чем-то, всякий раз другим, являющимся причиной движения, должно стоять нечто самое первое, движущее все остальное (1070 b 34). Или: условием появления отдельно взятого человека является его отец — и, кроме того, солнце и эклиптика (как условия жизни вообще). И снова вместе с вопросом о бытии возникает вопрос о мире и его едином порядке. Становится совершенно ясно, где Аристотель осуществляет шаг от мира (в смысле природы) к недвижимому бытию. В рамках мышления Нового времени этот шаг оценивался просто как космологический, или динамический: как вопрос о движущей весь движимый порядок силе, в отношении которой можно себе представить только то, что оно равна сво-

ему действию. Но для Аристотеля в этом шаге лишь приоткрывается вопрос об истинном бытии сущего, и поэтому шаг этот подчеркнuto выводит за пределы того, чего требовало бы простое “спасение феноменов”¹⁰. Должно иметь место сущее, которое было бы более сущим, чем всякое сущее, которое движет; сущее, которое не только приводит в движение Вселенную, но и не может не быть движущим, и которому это ничего не стоит, даже не требует никакого движения: сущее, чье чистое присутствие (ἐνέργεια) только и раскрывает истинный смысл бытия, божественное, которое является настоящим само для себя (sich selbst gegenwärtig). И это “космологическое доказательство бытия Бога” тоже, по существу, элеатической чеканки. Как Парменид в одном единственном недостатке в бытии страшился увидеть его ничтожность в целом, а Мелис в одном единственном изменении, происходящем раз в 10 000 лет, — разрушение всего, так и Аристотель полагает, что только исключение всякого дюнамиса, т. е. всякого возможного небытия из первого сущего устраняет опасность возможной остановки движения и гибели мира. Все они мыслили необходимость бытия, т. е. составляющее его смысла присутствие в одном всецело и совершенно сущем.

2.

Учение элеатов о бытии должно было, коль скоро они мыслили бытие как непоколебимое присутствие бытийного целого, принять форму учения о всеединстве (All-Einheitslehre). Но именно потому, что это учение, следуя по пути истины, не желало мыслить ничего, кроме бытия, оно оставалось слепым по отношению к импликациям, сопровождающим понятие бытийного целого. Именно в этом убеждает косвенная защита учения, предпринятая Зеноном, опровергавшим допущение существования многого. Не только то, что сами эти опровержения многочисленны, не только то, что иллюзорная картина мира смертных, развернутую систему которой содержит вторая часть поэмы (и которая все-таки представляет характерный для смертного существа взгляд на бытие), должна иметь свой исток в самом бытии, но и характеристики истинного бытия содержат многое, что их исключает, причем все эти “приметы”. (“Zeichen”) бытия заимствованы не откуда-нибудь еще, а из того, что они исключают: становление (Werden) и исчезновение (Vergehen), деление (Teilung) и отделенность (Getrenntheit), движение и отсутствие, пустоту, безграничное, которым соблазняется воображение. Для упорства элеатов, с которым они стремились мыслить бытие, характерно, что в их мышлении не состоялось поворота к осознанию его внутренней противоречивости, даже когда Зенон, дабы защитить учение своего учителя, разработал диалектический способ аргументации, не предполагая, как это обернется против самого учения (что зафиксировано у Горгия, Пс.-Аристотель 979 а).

Платоновский “Парменид” убедительно свидетельствует о подобной судьбе учения элеатов. В нем Платон позволяет Зенону продекламировать небольшую работу, в которой путем многочисленных вариаций раскрывается самопротиворечивость допущения многого. Зенон оправдывает чтение этого давно написанного сочинения, не содержащего, в сущности, ничего нового по сравнению с учением Парменида, тем, что оно у него было украдено и распространялось среди людей против его

воли. Для чего нужна эта история с кражей? Очевидно, чтобы снять с законного автора и владельца обвинение в неприятных последствиях злоупотребления сочинением. Та диалектика, которую Зенон развивал с самыми хорошими намерениями, утратила свой смысл и свелась к особенно впечатляющему юношей эристическому умению. Платон всегда представляет такую демонизацию речи (τῶν λόγων αὐτῶν ἀδάνατον τι τὰ ἀγῆρων λάθος Филеб, 15 d) как противоположность подлинному, раскрывающему суть пониманию. Нам знаком этот род педантизма в комедийном изображении. Это тот несерьезный способ, каким доказывалось, что многое — это одно, а одно — это многое, от которого Сократ в “Филебе” предостерегает как от вульгарного поведения. Онтологическим следствием такого диалектического саморазрушения речи является, правда, так называемый гераклитизм, который Платон раскрывает как противоположность своему собственному учению об идеях: Что все мнимо сущее в действительности находится в постоянном потоке изменений, доказывается именно через противоречия, в которых запутывается мнимая констатация. Логос разрушает предполагаемое единое бытие (Соф. 246 с; Теэт. 157 в; Гипп. большой 301 в). Этой вульгарной форме диалектики противостоит то, что Платон придерживается предпосылки эйдоса как единого, тождественного самому себе бытия идеи, но это значит, что он придерживается элейского понимания истины бытия. То, что Зенон демонстрирует свою диалектическую аргументацию в обществе, к которому принадлежит юный Сократ, подтверждает то, что учение элеатов вновь оказалось актуальным, но вместе с тем и обнаруживает необходимость его диалектического преодоления.

Сознание имманентной диалектики бытия у элеатов раскрывается, прежде всего, в понятии целого. Сам Парменид употребляет это слово в качестве обозначения одного из признаков истинного бытия и стремится при этом скорее выразить неразличимость (Ununterschiedenheit) бытия, чем то, что Аристотель, очевидно, по примеру Парменида, определяет как целое, “в чем ничто не отсутствует” (“wovon nichts weg ist”) (ὁὐ μὴδὲν ἄλτεσσι), или в специальном отношении к целому бытия: “то, вне чего ничего нет” (ὁὐ μὴδὲν ἔσσι ἔξω Физ. III 6, 207 а)¹¹. Но, как обычно, понятие целого провоцирует мыслить заключенное в нем понятие множества частей. Учение элеатов должно было утратить свой смысл из-за этого внутреннего диалектического самопротиворечия или должно было так видоизмениться, чтобы диалектическое единство целого и части, одного и многого стало оправданным. Кажется, Платон поначалу, открыв единое и многое как настоящее диалектическое чудо логоса, впервые употребил для обозначения неосознанной диалектики учения элеатов, которая получила развитие уже у Зенона, понятия целого и части. Во всяком случае, у Платона мы находим понятие целого и присущую ему диалектику всегда и в первую очередь в связи с учением элеатов. Так, дискуссия по поводу учения о единстве космоса в “Софисте” начинается с диалектики целого и единого (Соф. 244 d ff.), а в “Пармениде” первая пара понятий, с помощью которой Парменид разворачивает диалектику собственного учения, это отношение целого и части. Еще у Аристотеля в критике элеатов (Физ. А 2) в качестве дополнения встречается указание на апорию, касающуюся части и целого: “будут ли часть и целое единым или многим и в каком отношении еди-

ным или многим, и если многим, в каком отношении многим; то же и относительно частей, не связанных непрерывно". Но здесь содержится то, что справедливо именно для непрерывных частей: "будет ли каждая часть, как неделимая, образовывать с целым единое так же, как части сами с собой?" Именно на диалектическую проблему подобного рода нацелен Платон в "Филебе" (14 d): "когда кто-то делит при помощи рассуждения (im Logos) каждую вещь на члены и части и все-таки утверждает, что все они — та самая вещь".

В действительности, диалектика части и целого является формально принудительной для платоновского понятия эйдоса. То, что все части одновременно являются целым, кажется само собой разумеющимся, хотя ни одна часть в отдельности им не является. Целое, таким образом, есть нечто иное, чем каждая из его частей, но и не все части вместе. Но это значит, что оно отделено от самого себя, потому что все части представляют собой целое. В подобного рода диалектическом столкновении проявляется необходимость, заложенная в полагании эйдоса¹². В каждом эйдосе заключена подобная диалектика: быть целым и в то же время имеющим части многим. Парменид опутывает юного Сократа диалектикой эйдоса, способностью быть одновременно целым и разделенным. Этим он подготавливает почву для диалектического преодоления понятия бытия элеатов, которое еще лежит в основании сократовского понятия идеи. Именно бытие-для-себя эйдоса и невозможно удержать, или, в позитивной формулировке: одно само есть многое (daß das Eine selbst Vieles ist). В платоновском "Софисте" эта внутренняя множественность идеи раскрывается в категорическом преодолении тезиса элеатов. Бытие само есть одно и многое, оно идентично само себе, именно поскольку оно есть различенность (всякого иного от другого). Всякое сущее есть то, что оно есть, именно потому, что оно не есть другое. Именно если оно есть "не что иное, как это", оно не есть все другое. Так сущностная серьезность диалектики побеждает пустую игру в "да" и "нет". В неустойчивости (Haltlosigkeit) (πλάγη) логоса отражается внутреннее членение бытия, его множественность, как и его единство.

Всякое преодоление сопряжено с тем и зависит от того, что в нем преодолевается. Платоновская диалектика зависит от понятия бытия элеатов, которое она упраздняет. Это становится особенно очевидным в том, как широко Платон употребляет понятие смешения, далеко выходя за пределы той сферы, в которой, в строгом смысле, могла идти речь о смешении первоначально самостоятельно существующих (für sich seiender) составных частей. Платон говорит не только о смешении прекрасного и безобразного, бытия и небытия, того же самого и различного — смешение означает даже (в учении о четырех категориях в "Филебе") отношение определяющего к неопределенному¹³. Сама сущность определения и смешения понимается на фоне элеатов. В действительности понятие смешения является всего лишь одной из многочисленных форм, в которых Платон описывает истинные отношения идей, их переплетение, группирование (Vergesellschaftung), родство, участие и т. д. Но все они имеют общую сущностную черту — предзаданность бытия-для-себя состоящих во взаимосвязи частей. Но это значит, исходить из понятия бытия элеатов и понимать отношение идей друг к другу как диалектику.

Всякая речь диалектична, ведь она всегда больше простого именованья единого (Nennen des Einen). Заговаривая о чем-то как таковом, определяя его как нечто или как-то его интерпретируя, мы всегда выражаем словесно множество взглядов (идей) и их примирение в единстве некоторого "мнения". Речь всегда есть многое и единое одновременно. Это Антисфен, кажется, пытался избежать диалектической путаницы, возникающей в структуре логоса, тем, что полностью отказался от синтеза в речи, допуская вместо дефинитивных определений только тавтологические наименования (Соф. 251 b). Но и в этом ощущении влияния мышления бытия у элеатов, вплоть до терминологии. Всякое помысленное должно быть "неделимой идеей" (Теэт. 205 с *idéa ámeírētos*). Антисфен (если это он) можно было бы назвать в этом случае представителем элеатически окрашенного сократизма, решительно выступающего против диалектического блуждания и расплывчатости суждений (der Logoi), настаивая на идентичности помысленного (des Gemeinten), как элеаты выступали против картины мира смертных. Платон, правда, относится к этой теории с пренебрежением. Он занимает особое место в самой гуще загадочных сплетений единого и многого, составляющих логос. Но он посвятил один из важнейших своих диалогов, "Теэтет", обнаружению апорий, в которые попадают констатации, содержащиеся в понятии бытия у элеатов. Ведь оно не способствует действительному пониманию того, что есть познание и наука. Знание непосредственно не может быть тем, что в нем актуально содержится, пытаются ли обосновать это гераклитически-протагорически, ищут ли это в *αἰσθησις*, в очевидности непосредственности, или во мнении (Doxa), в "воззрении" ("Ansicht"), — в своем онтологическом фундаменте эти учения обусловлены элеатами, т. е. они разбиваются о проблему ложного (Pseudos), ошибочного. Они не могут объяснить, что есть заблуждение, поскольку заблуждение и знание имеют основание не непосредственно в содержании, а именно в соотношении толкования, т. е. в как-характере (Als-Charakter) логоса.

Платон признает присущую логосу запутывающую силу. Даже когда она, ввиду подтверждения и проверяемости единства мыслимого чувственным созерцанием, кажется смешной и недостойной серьезного отношения, ее все-таки нельзя отменить, поскольку речь идет о постижении самости идеи (Selbst der Idee), о *λόγος οὐσίας*. Только непрерывное упражнение в диалектике может предотвратить отвлечение посредством языковой омонимии от созерцания сути (Sache). Эскурс, предпринятый в седьмом письме, и заявленное в платоновском "Пармениде" требование упражнения в диалектике сходятся в том, что логос никогда не сможет сам себя защитить от падения в нечто, не соответствующее сути. И действительно то, что Платон развивает как разрешение диалектической запутанности логоса, метод диайресиса (Diairesis), предполагает в основании сущностное управление видением, как говорит критика Аристотеля, справедливо отмечая ценность этого метода¹⁴. Ведь распределяющее отношение (Hinsicht der Einteilung) следует не из самих понятий, но из предварительного взгляда на предполагаемую вещь (Sache), просвечивающую сквозь многообразие ее определений. Логос вещи именно потому представляет собой множество, что в нем одновременно "прочитывается" ряд категорий, в конце которого появляется одно как неделимый единый эйдос.

Диалексис идей возобновляет на почве логоса то, что Платон осуществил в отношении диалектики целого и частей. Так же как отдельные моменты логоса, например, в "Пармениде" — *одно и бытие*, рассматривались как части целого и одновременно как взаимосодействующие целые, так и диалексис идей является делением целого опять-таки на целое. Таким образом, диалексис представляется позитивным превращением диалектики целого и части, т. е. единого и многого, "ауторией" взаед за "ауторией" (Филеб 15 с). Он составляет структуру технэ. Ведь всякая дефиниция предполагает в действительности целое знания. Определенность всех тонов и их возможных отношений — это и есть сама музыка, определенность всех звуков в системе сочинения — само искусство шествия или чтения. Едва ли существует какая-либо самостоятельная дефиниция, скорее каждая содержит переопределение идей. Данное в "Софисте" изменение определения бытия является необходимым онтологическим следствием этого проникновения в сущность логоса. Бытие всегда одновременно есть и небытие, т. е. то, в чем оно отличается от всего остального, или: все то, что оно не есть.

Итак, логос мыслится — как у Платона, так и у Аристотеля — как синтез, смещение, смешение определений. Существительное и глагол, которые лишь вместе составляют единство речи, — это совместности (Beisammen) "частей". Аристотель решительно подчеркивает, что не только материальные составные компоненты целого являются его частями, но также и то, что мы называем элементами дефиниции (*τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἀπλοῦτι ἑκάστων, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου* Met. 1023 b 22)¹⁵. Читателя аристотелевской "Метафизики" поражает в начале теологической двенадцатой книги следующий оборот: "Рассуждение пойдет о бытии. Ведь принципы и причины того, что есть бытие, исследованы достаточно. А именно как то, что если космос подобен целому, то бытие есть первая его часть, так и то, что если он подобен ряду, то и тогда сначала выступает бытие, затем качество (*das Sobeschaffen*), затем количество (*das Sogroß*)"¹⁶. "Целое" (*ὅλον*) в общем противопоставляется "всему" (*πᾶσι*), в котором не рассматривается положение частей относительно друг друга, здесь оно, прежде всего, является противоположностью упорядоченному единому, которое можно было бы обнаружить в строении бытия. Бытие не просто первое в ряду, но также и то, в чем все прочее находит свое отношение (*πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἀπλῶτι συντέτακτο*).

О чем здесь ведет речь Аристотель: о порядке категорий, о многообразии бытия? Или о строении мира, порядке сфер сущего? Одно и то же ли это слово, которое прекращает господство многого (Met. XII, 10) и помогает покончить со всякими рассуждениями о бытии в рамках что-бытия сущего? Является ли доминанта что-бытия одновременно мерой сущего-бытия (*des Seiend-seins*) и при этом принципом иерархии всего того, что есть?

¹⁵ Здесь предлагается мой вариант фрагмента Аристотеля, выделенный с немецкого. В виду существующих разногласий в переводах, привожу также существующий русский перевод: "Предмет настоящего рассуждения — сущность, ибо мы ищем начала и причины сущностей. И если все в совокупности есть как бы некоторое целое, то сущность есть первая часть его; и если все в совокупности рассматривать как последовательный ряд, то и в этом случае сущность — первое, затем следует качество, затем — количество" (Аристотель. Метафизика. / Сочинения в 4-х т. Т. 1. М., 1976. С. 300) — *Цит. по переводчику*.

К признакам бытия, которыми руководствуется Парменид на пути к истине, относится также *νοεῖν*. Понятно, что это значит: бытие есть абсолютное присутствие, т. е. присутствие для... Истина есть открытость (*Offenbarsein*) этого присутствия и настоящего (*Gegenwärtigkeit*). Поэтому бытию всегда сопresentствует (*ist mitgegenwärtig*) то, для чего оно настоящее (*gegenwärtig*), "мышление". Необходимо не дать немецкому употреблению этого понятия вовлечь нас в "идеалистическую" интерпретацию античного мышления. То, что мышление есть мышление мыслящего, еще не означает, что бытие мыслящего есть то, из чего понимается мышление и помысленное в нем бытие. При трактовке поэмы интерпретаторы всегда поддаются искушению перевести активную форму *νοεῖν* как пассивную и тем самым навлечь на себя упреки в неправильном переводе. И все же, без сомнений, более правильным было бы сказать: быть мыслимым (*Gedachtwerden*) и быть — это одно и то же, — чем: мышление и бытие — одно и то же. Когда в поэме говорится: "ибо без бытия, о котором ее (мысль) изрекают, мысли тебе не найти" (фр. 8, 35), то вопреки всякому естественному представлению пытаются понимать это, как: "ведь без бытия не обнаружишь ты мышление, в котором оно (бытие) выражено" (*Fraenkel, Parmenidesstudien, z. St.*). Вот насколько субъективистский предрассудок Нового времени господствует над пониманием выражения и при этом над пониманием логоса. Но не в мышлении выражается бытие, а в бытии — мышление. Именно это означает быть выраженным: открытость бытия (*Offenbarsein des Seins*). Мышление не есть свободная возможность представляющего наброска в пустоту, но оно подразумевает именно присутствие, т. е. оно всегда является свидетельством бытия, так же как пустота есть небытие, немислимое. То, что можно сказать или помыслить, *есть* (фр. 6)¹⁶, т. е. оно не может выпасть из присутствия бытия, внятием которого является мышление. Даже ложная интерпретация картины мира мнений понимает мышление как чистое отношение между сущим, как нечто большее (*ein Mehr*), посредством чего одно отделяется от другого, чем делает возможным другое по отношению к нему. В этом смысле всякое сущее обладает некоторого рода познанием, т. е. сущим отношением к другому¹⁷. Общее досократическое учение о восприятии основывается на этом понятии взаимности (*Einander*), которое в самом бытии позволяет возникнуть внимающему бытию (*Vernehmend-sein*) (*Nous*).

Как известно, первым, кто мыслил это внимающее бытие как бытие-для-себя (*Fürsichsein*), по схеме корпускулярно-теоретического способа мышления, выросшего из продолжающегося непреложного господства идеи бытия у элеатов, был Анаксагор. Нус — тончайшее, всепроникающее и именно поэтому ни к чему не примешанное вещество. Это его чистое бытие-для-себя придает ему силу познающего бытия (*Egkennendseins*). Что другое может это означать, кроме того, что он сопresentствует всякому сущему, так, что всякое сущее всегда присутствует для него?¹⁸ Вся та критика, которую Платон и Аристотель предприняли в отношении идеи нуса у Анаксагора, не может затемнить того, что платоновское понятие эйдоса как присутствующего присутствия тем не менее является продуктивным развитием мышления Анаксагора.

Платоновская диалектика интерпретирует саму себя как такой процесс, в котором осознаются те предпосылки, исходя из которых математик с дианоэтическим образом действий приходит к своим познаниям. Но не только математик исходит из предпосылок, не спрашивая о них, но и всякий, кто говорит, т. е. с помощью употребления слов объясняется с кем-то другим по поводу чего-либо¹⁹. Лишь поскольку он под каждым своим словом подразумевает то же, что и другой, он сможет объясниться. Каждое из его слов заключает в себе предпосылку некоторой идентичной с ним точки зрения, т. е. эйдос. Платоновская диалектика снимает эту предпосылку, т. е. превращает саму ее в предмет отчетливого осознания и устраняет при этом путаницу в словоупотреблении, как ὄνομα διόκειν. В этом заключается смысл диайресиса, т. е. методического различения точек зрения и выведения их из единого общего. Платон видел в этом позитивный поворот диалектической проблемы единого и многого.

Это проблема метексиса, участия (Teilhabe), в котором схватывается не только отношение идей друг к другу, но и отношение души к идее. Ведь участие все-таки является выражением отношения многого к единому идеи. Но это участие, которое исходя из онтологических предпосылок Аристотеля представляет собой метафорическое сокрытие истинной проблемы, а именно бытия φύσει ὄντα²⁰, для Платона не является проблемой, но лишь формулирует смысл идеи. Участие в этом смысле представляет собой что-бытие самого сущего. Однако диалектическая направленность учения об идеях состоит, прежде всего, в том, что это что-бытие самого сущего, эйдос, предположительно непрменная предпосылка всякого понимания, в действительности становится вопросом диалектики единого и многого. Платоновский “Парменид” поэтому представляет собой не выражение критической фазы в развитии платоновского учения об идеях, а центральную формулировку проблемы этого учения. *Единство сущего-для-себя эйдоса является незрелым допущением, которое так же подлежит преодолению, как и единство идеи бытия у элейтов.* Седовласый Парменид находится с философским будущим юного Сократа в тайном, улыбчивом согласии. Бытие единого не исключает бытия другого и многого, но включает их в себя. Бытие множества идей как постоянных точек отсчета не исключает бытия-в-движении (Bewegtsein), но включает его в себя. Единое есть лишь тогда, когда оно отличает себя от иного. Отличие означает бытие и означает присутствие в душе, узнающей и постигающей бытие. Логос души — это логос, в котором единое отличается от иного и соотносится с другим.

В “Софисте” как невозможное отклоняется представление о том, что бытие эйдоса может быть неподвижным, неразумным и безжизненным. Если оно постигается, то должно быть в движении, поскольку оно участвует в постигающей, подвижной душе. Но это, однако, не значит, что подлинное бытие есть бытие сущей-для-себя, постигающей души, но наоборот: поскольку бытие в самом себе отличает себя и при этом вступает в открытость своего бытия-этим-а-не-другим (Das-und-nicht-Anderssein), ему присуще движение, жизнь, и оно есть мышление. Душа существует не для себя, но как участие в бытии, которое в том, что оно есть, приводит себя к снятию и при этом к выразимости. Каждое отношение есть логос, т. е. оно есть выделенность (Herausgehobensein) некоторой

перспективы, в которой нечто находится. Платоновская диалектика интерпретирует присутствие в логосе как такое поднятие бытия и тем самым отдает должное эйдосу как предпосылке.

Таким образом, именно соучастие идей друг в друге, в особенности перелетение высших родов бытия, присутствует во всем, что есть и может быть высказано, делает возможным философствование. Диалектика образа (Dialektik des Bildes) — быть тем, чем он не является, и не быть тем, чем он является, — лишь повторяет диалектику самого бытия, которое ведь также существует как нечто, чем все остальное не является, т. е. имеет свое что-бытие в том, чем само не является. В самом бытии заключается не только бытие-одним (das Eins-sein), но и неопределенная двойственность различия. Бытие эйдоса подобно способу бытия числа. Оно существует не только так, что из него может возникнуть логос, но оно само и есть логос. Логос по своей возможности есть истинный образ бытия, поскольку бытие встраивается в это единство единого и многого. Платон в “Софисте”, однако, при этом намеревался схватить сущность не только философа, но и софиста, т. е. не только то, что логос может быть, но и то, что может быть обманчивый и ложный логос. Но показательно то, что открытие истинного облика затмевает облик ложный и обманчивый. Отличие философии от софистики остается в конечном счете непонятым и непонятным, поскольку измерение платоновской диалектики остается близким, собственно, проблеме ἀλήθεια, открытости бытия, даже когда она хотела бы понимать свою собственную истину, исходя из отстранения и преодоления ложного. Именно предварительность, которой платоновская философия постоянно придерживается и которую постоянно опережает, есть выражение ее близости этому непостижимому. Ощущаемое философом отличие его от софиста, как учит нас седьмое письмо и доказывает все письменное творчество Платона, есть неизбежное дело его философствования. То, что это философствование понимает себя не как свободную возможность (Können) в логосе, но как приведение-себя-к-высказыванию (Sich-zu-Worte-bringen) самого бытия, не является ни загадочным перемещением субъективного в предметно-объективное (Штенцель), ни анимистическим предассудком “мыслящего бытия”, но берет начало в элейтическом понятии бытия как совокупного присутствия, т. е. во взаимосвязи бытия и несокрытости (истинности (Wahrsein)). В этом отношении платоновское мышление сближается с его истоками. Впрочем, мышление идей устремляется к что-бытию (Was-sein) и к его правильному определению. Но коль скоро оно понимает само себя как диалектику, оно снимает эту предпосылку мышления идей и мыслит не бытие сущего, но сущность (Seiendheit) этого бытия как предшествующую всякому правильному определению истинность. *Она не мыслит бытие в логосе (что-бытие), но само бытие мыслит как логос, т. е. как сферу развертывания, в которой и посредством которой устанавливается ориентация речи (Hinblicknahme der Rede).*

Продолжающееся действие этой взаимосвязи обнаруживается и в акцентуруемой концепции ὅν ὡς ἀλήθες, истинности в аристотелевской “Метафизике” и при этом в рамках всей традиции метафизического мышления. Хотя остается сомнительным, занимает ли в действительности десятая глава девятой книги “Метафизики” основное положение

диалектика — Прим. переводчика.

в развитой Аристотелем систематике вопроса о бытии сущего, и называется ли истинность самым подлинным бытием (τὸ χυριώτατα ὄν 1051 b 1)²¹. Но то, о чем говорится в этой главе, представляется необходимым завершением всего учения о субстанции и его руководствующейся логосом экспликации. Там идет речь о λόγος οὐσίας, т. е. о сущностной дефиниции, и довлеющей проблемой для Аристотеля была именно проблема, как сущностное *что* (Wesenswas) может быть единым и при этом определяемым в логосе. Истинность исходя из этого понимается как синтез, т. е. как соединение в логосе соединенного на деле. Как единство высказывания речи представляет собой синтез слов, так единство сущности представляет собой синтез ее “частей”. Но какова истина того, что не имеет частей, того простого и несоставного, что предшествует всякому составлению и толкованию? Оно больше не может состоять в правильном соединении. Аристотель говорит здесь о простом назывании и затрагивании. Затрагивание же есть непосредственность соприсутствия (Mit-Gegenwart). Понятие бытия самым подлинным образом реализуется в самом для себя настоящем (in dem sich selbst Gegenwärtigen), в ἐνεργεῖα ὄν. То, что есть таким способом, есть не имеющее частей единое, которое не возникает и не переходит и которое существует подобно самому для себя настоящему нусу, тому, что мыслит сам себя. Симпликий совершенно прав, когда в этом аристотелевском определении нуса он видит возвращение к понятию одного бытия у элеатов²². И дело не только в том, что понятие энергии превосходит отношение к движению — как учит книга Θ “Метафизики”, — он формулирует бытие как соотношенное с самим собой. Бодрствование, восприятие и мышление — стандартные примеры Аристотеля — суть не просто настоящее (Gegenwart), но являются им, поскольку они суть актуализирующее (Gegenwärtigendes). Исходя из этого, могущая сама себя возможность, которую Платон описывает в “Хармиде” (168 e), есть всего лишь иная формулировка бытия сущего, которое Аристотель понимает как чистую энергию, т. е. как само для себя настоящее. Аристотель также видит бытие души не как исключительное для-себя-бытие, но как настоящесть (Gegenwärtigkeit) сущего: “место идей” или, “в определенном смысле, само сущее”.

Прослеженная в трех направлениях вышеизложенная история воздействия мышления элеатов оказывается предысторией самой метафизики. То, что кажется в ней архаичным: что бытие мыслится как целое сущего, т. е. как космос; что оно есть целое, состоящее из частей, как само, так и его экспликация в логосе; что мышление присутствует в нем, но не оно в мышлении, — все это архаично не в том смысле, что здесь нечто еще не до конца продумано, но в том смысле, что вопрос мыслится здесь первоначально. Эти архаизмы являют в своей внутренней взаимосвязанности однородную близость к первоначальному, т. е. к опыту бытия, делающему возможной всякую метафизику. Он простирается в действительности не только до Аристотеля и создания школьной метафизики — он скорее простирается до ее границ и выходит за них.

Ибо совсем не случайно, что эта предыстория метафизики породила диалектику, средствами которой лишь и осуществилось завершение метафизики в мышлении Фихте и Гегеля. Прорывающая затверделость

понятого диалектика, которая была разработана спекулятивным идеализмом, является рефлексивной формой этой диалектики древних, и в ней в преодоленном виде сохраняется элейская идея бытия. Спекулятивное мышление также имеет в качестве предпосылки то, что оно преодолевает. Спекулятивное мышление также мыслит бытие как некое сущее: дух. Спекулятивное мышление также стремится мыслить тотальность — для субъективизма Нового времени это, правда, означает, что целое мыслится как охватывающее субъективность и объективность бытие, и задача видится, таким образом, в диалектическом преодолении абстрактных противоположностей. Правда, спекулятивное мышление достигает измерения начала столь же мало, сколь мышление Платона и Аристотеля, развивающее элейское понятие бытия, остается в его пределах. Но оно свидетельствует об этом измерении беспокойством своего самоопережения. Так, завершение метафизики находится во власти ее начала.

Примечания

- ¹ Идеи предлагаемого исследования уже излагались 15 ноября 1941 года в Саксонской академии наук в Лейпциге (ср. с докладом в Deutschen Literaturzeitung 63 (1942). Sp. 187).
- ² Метафизика А 986 b 20.
- ³ Как сам Аристотель справедливо замечает в отношении Ксенофана: 986 b 24.
- ⁴ Метафизика Z, 1033 b 17, Θ 1051 b 29, А 1069 b 25.
- ⁵ Kurt Riezler (Parmenides, 1933) приходит к противоположному мнению, так как он некритически относится к платону-аристотелевскому выдвиганию Парменида.
- ⁶ V. S. Zenon. В 24.
- ⁷ Фр. 8 v, 30 f.
- ⁸ J. Stenzel, Zahl und Gestalt. P. 85 Anm. I.
- ⁹ Филеб. 29 с.
- ¹⁰ Метафизика, 1040 b 34. “Но хотя бы мы никогда и не видели небесных светил, тем не менее они, думаю я, вечные сущности, помимо тех, которые мы бы знали”.
- ¹¹ Как у Парменида, фр. 8 *παρεξ τοῦ εἶναι*; однако в поэме целое бытие берется в его основном, исключающем пустоту значении, которое Мелисс (фр. 7) справедливо сохраняет.
- ¹² Ср. Гипп. большой, 300 f. Уже в Федоне (101 b) гипотеза эйдоса показывается на примере числа. В учении об идеальных числах это отношение единицы и двух, через которое познаются ἀρχαὶ всех чисел.
- ¹³ Проследившая это в моей книге “Диалектическая этика Платона” (1931), я не упускаю из виду элеатический задний план и взаимосвязь с истоком диалектики.
- ¹⁴ Пер. анализ. А 31.
- ¹⁵ Ср. также Физ. 207 а 26 оборот *ἐν πορίῳ λόγῳ* для ἀπειρον.
- ¹⁶ Таким образом, я думаю, необходимо брать все вместе и переводить τὸ ἔβην, если хотеть сохранить всю вербальную силу этого высказывания.
- ¹⁷ Hermann Langerbeck, ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΝ (1935), давно увидел общий досократический горизонт этой проблемы.
- ¹⁸ Ср. Крат. 412 d ff. этимологию *δίκαιον* как проникающего и наиболее быстрого, “так, что относится ко всему остальному как постоянному”.
- ¹⁹ Гос. 533 f.
- ²⁰ Мет. 991 а 20.
- ²¹ Ход мысли в главе, во всяком случае, построен таким образом, что это “подлинное” бытие впервые внятно одерживает верх над ориентированным на правильность высказывания понятием истины.
- ²² Симпл. в Физ. р. 97, 9 ff (Дильс).

Перевод К. Лядской по изданию:

H. G. Gadamer. Zur Vorgeschichte der Metaphysik // Anteile: M. Heidegger zum 60 Geburtstag. Frankfurt a./M., 1950. S. 51—79.