

METAPHYSICA NATURALIS: НЕОБХОДИМОСТЬ И НЕДОСТАТОЧНОСТЬ

Андрей Паткуль

Ведущим вопросом настоящей статьи является вопрос о том, может ли и если может, то в какой мере, кантовское понятие *метафизики как естественной склонности* (Metaphysik als Naturanlage) быть применимым при нынешних исследованиях сущности философии. Причем речь здесь идет не только о понятии естественной метафизики в кантовском смысле, но и о том, на что оно может быть распространено. Может ли понятие метафизики как естественной склонности быть расширено до применения в определении природы человека как такового? Какие формы фактического существования может иметь metaphysica naturalis? Допустимо ли вообще рассматривать философию в качестве естественной для человека склонности, а личное усилие философствования — как ее осуществление? Эти вопросы могут приоткрыть направление подобного распространения. Проводимое в данном направлении исследование способно, кроме того, косвенным образом дать толчок к раскрытию возможностей институционального преподавания философии, исходящего из понятия естественной склонности не только как содержательного, но и методического.

Учитывая сказанное, можно утверждать, что данная статья не имеет никакой претензии на новую, оригинальную или более адекватную интерпретацию известного (хотя, быть может, известного и недостаточно) понятия Канта; но она имеет вид на то, чтобы, используя это понятие как, по крайней мере, только проблематическое, выявить принадлежащие осуществлению метафизики и философии неопределенности. Конечно же, возникающие из такого выявления вопросы могут быть в рамках статьи только обозначены, но никак не соответствующим образом поставлены и, тем более, решены. Но, тем не менее, именно в подобного рода вопросах должна быть обнаружена проблематичность понятия метафизики как естественной склонности.

Итак, *первый* вопрос, который может быть предъявлен этому понятию, заключается в следующем. *Что может и должно пониматься под склонностью, если речь о ней идет в отношении метафизики?* То есть, иными словами, дело заключается здесь в *склонности как форме метафизики*. Проблема же такова: понимание формы метафизики в качестве склонности естественным образом располагает трактовать ее как некоторую способность вообще. Равным образом, чем-то само собой разумеющимся кажется, что некоторая способность вообще ближе всего постигается в качестве только возможности. Напротив, отвечая на поставленный вопрос, как раз таки необходимо отмежеваться,

прежде всего, от наивного психологического понимания склонности в отношении метафизики или философии, согласно которому склонность была бы предрасположенностью того или иного отдельного человека как этого вот к тому, чтобы строить определенную метафизику. Последняя рассматривалась бы в таком случае как своего рода задаток, или дарование, которого, во-первых, тот или иной человек как этот вот может быть равным образом и лишен, а во-вторых, которое, даже вопреки тому, что оно, что называется, от природы присутствовало бы у того или иного человека как этого вот, может быть осуществлено или не осуществлено; подобно тому как можно вообще либо не иметь способностей, скажем, к живописи, либо иметь, но не осуществить их в силу тех или иных обстоятельств. В этом смысле склонность к метафизике вообще не может быть противопоставлена какой-то иной частной склонности, как, например, задатки в сфере живописи в одном и том же определенном человеке могут предполагать отсутствие дарований в сфере драматического искусства. Понятно, что если естественная склонность берется именно как форма и именно как форма метафизики, то речь идет исключительно о склонности как предельной и всеобщей определенности. Таким образом, эту склонность не следует понимать и как способность к построению метафизики и человека как родового существа; в том смысле, что все люди вообще и каждый человек как человек в отдельности имеют не только задатки и дарования, для того чтобы осуществить некоторую неопределенную метафизическую деятельность, но и имеют, если угодно, *наклонности* к тому, чтобы такого рода деятельность осуществлять. Подобно тому как всякий человек, поскольку он человек, имеет или, как кажется, должен иметь естественную наклонность к тому, чтобы, например, обустроить свою жизнь и стремиться к собственному благу, хотя, очевидно, не каждый человек имеет к этому, с одной стороны, склонность, а с другой — дарование. Поэтому, с другой стороны, коль скоро речь идет о всеобщей определенности, в данном рассуждении важнее отграничиться как раз от понимания склонности в отношении метафизики именно способности и возможности вообще, которые еще только подлежат своему осуществлению. Именно вопреки тому, что понятие склонности, казалось бы, указывает на возможное или даже только возможное, Кант говорит, что «метафизика как природная склонность разума действительна»¹, что «этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный»².

Metaphysica naturalis, иными словами, есть факт; факт, который, однако, невозможно интерпретировать в терминах «может быть, но может и не быть». Формой этой метафизики в качестве склонности является: *невозможно, чтобы не...* Поэтому в подобной трактовке естественной склонности не может ускользнуть от внимания то, что взятая в этом смысле метафизика, будучи некоторым определенным фактом, сама — именно в качестве такого факта как факта — не есть случайность, казус. В *Пролегоменах* Кант особо подчеркивает, что метафизику недопустимо понимать ни как результат произвольного действия, ни как случайный выход за пределы опыта: «В самом деле, метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой, может быть, больше,

чем всякая другая наука, и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта (от которого она совершенно отделяется)»³. Можно сказать и так, что парадоксальным образом *metaphysica naturalis*, являясь фактом, сама не есть истина факта. Эта странность и эта парадоксальность, каждая со своей стороны, мотивируют дальнейшую постановку вопросов о метафизике как естественной склонности.

Таким образом, *второй* вопрос, касающийся естественной склонности к метафизике, может быть сформулирован следующим образом: *что содержательно включает в себя понятие естественности, коль скоро оно отнесено к понятию склонности к метафизике?*

В самом общем виде естественность уже была определена как *необходимая действительность*. Она есть невозможность отсутствия. Но невозможность, не имеющая отрицательного характера, скажем, не заключающаяся во внутреннем формально-логическом противоречии; наоборот, пара заключенных в указанном виде отрицаний указывает на определенное утверждение в онтологическом смысле: нечто есть как то, что оно есть, тогда и только тогда, когда оно равным образом есть то-то или такое-то.

Для того чтобы раскрыть данный вопрос, как и в других случаях, можно начать с кантовского примера. Но, начав таким образом, следует поставить затем также вопрос о возможности расширения содержательного понимания естественности относительно склонности к метафизике.

Известно, что Кант, указывая на метафизику как на естественную склонность, понимает таковую вполне определенно. Для философа она заключается, во-первых, в том, что «из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе»⁴, и, во-вторых, в том, что на эти вопросы «побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ»⁵ (т. е. всегда уже имеется *какая-нибудь* метафизика, о которой Кант говорит: «какая бы она ни была»)»⁶. В-третьих, оба эти обстоятельства соединяются в том, что метафизика, понятая в таком ключе, представляет собой «стремление к завершенности в продвижении от обусловленного к его условиям»⁷, или, можно сказать и так, в продвижении от обусловленного к безусловному, «которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, требуя таким образом законченного ряда условий»⁸. То есть естественность метафизики содержательно рассматривается в качестве невозможности не переходить от обусловленного к безусловному.

Так или иначе, можно констатировать, что сущность метафизики в рассматриваемом случае состоит в определенном продвижении, или, если усилить, переходе, т. е. сущность так понятой метафизики является *неизбежно трансцендирующей*. Однако если остановиться на случае Канта, то можно увидеть, что характерным здесь является сам переходящий — разум, причем разум, обладающий своей собственной природой, в силу которой он не может не переходить от обусловленного к безусловному. В данном случае речь идет о *заключении* от обусловленного к безусловному, т. е. о том, что разум как разум заранее со-

риентирован на то, что есть само по себе, и не на его частные случаи, способные быть явленными в опыте, а на общее и предельное в нем. *Metaphysica naturalis* мотивирована интересом разума как разума, выражаясь в стремлении к разумному *познанию* безусловного. (Характерным в этом отношении является вопрос, который приводит Кант как один из примеров естественных метафизических вопросов: имеет ли мир начало, или он существует вечно. Впрочем, еще более показательной [в смысле метафизики как естественной склонности, вставленной в перспективу познания] является небольшая оговорка Канта, что у всех людей есть та или иная метафизика, но (!) «как только разум у них расширяется до спекуляции»⁹.) В этом смысле мы должны поставить вопрос о том, в какой мере допустимо говорить о естественной метафизике безотносительно к познанию безусловного посредством разума. Иначе обернув приведенную выше оговорку Канта, можно поставить вопрос и так: присутствует ли у всех людей как людей та или иная метафизика еще прежде, чем «разум у них расширяется до спекуляции».

Уже теперь видно, что дело здесь заключается в том, чтобы не только расширить проблематику метафизики как естественной склонности за пределы проблематики разума, но позитивно задать вопрос о том, присуща ли естественным образом метафизика людям как людям. Отличительным здесь является то, что склонность к метафизике берется не только в аспекте познания, точнее, разумного познания, но *по бытию* того, кому принадлежит метафизика в качестве естественной склонности. Причем бытие указывает не просто на существование ввиду возможного отличительного способа такового, но и, кроме того, на бытие именно как чего-то, т. е. (здесь) как человека. (Здесь, кстати, следует оговорить, что начиная с этого момента понятие метафизики, и в том числе метафизики как естественной склонности, будет употребляться в работе отчетливым образом в двух значениях: во-первых, в кантовском смысле разумного познания безусловного, а во-вторых, в смысле воплощения трансцендирующей сущности человека как человека вообще. В последнем случае *metaphysica naturalis* указывает на определенность человека как человека через его метафизичность вообще в виде определенной метафизики. В силу этого значение термина будет, по возможности, в случае двусмысленности контекста, особо оговариваться.)

Тем самым очерчивается и *третий* вопрос, касающийся рассматриваемого здесь предмета. *Каким именно образом по своей форме естественность склонности к философии принадлежит тому, чьей названная склонность является?* По сути, данный вопрос вполне может быть переформулирован, исходя из рабочих соображений, следующим образом: определяет ли и если определяет, то в какой мере естественная склонность к философии естество того, кто эту склонность имеет. То есть определяет ли, как в случае Канта, *metaphysica naturalis* разумность разума как такового, или определяет ли она, будучи взятой в более широком смысле, естество и бытие человека как такового? (А в случае каждого отдельного человека можно спросить, верно ли по отношению к нему положение: я существую = я уже нахожусь в некоторой метафизике.)

Судя по всему, во всех случаях на данный вопрос предварительно можно дать положительный ответ. Во-первых, метафизичность есть то, что определяет разумность разума, поскольку он может быть назван разумом только в применении к тому, что не способно стать испытуемым в каком бы то ни было возможном опыте. Переход от обусловленного к безусловному, собственно, и заключает в себе то, что отличает разум от рассудка, апплицируемого, так или иначе, к сфере обусловленного, данного в опыте.

Вместе с тем, во-вторых, решающей здесь выступает возможность того, что человеческое как человеческое в своем бытии, прежде любого применения рассудка, вообще оказывается вброшенным в сферу метафизического как такового; и более определенно — вовлеченным в ту или иную действительную метафизику. То есть данную возможность допустимо интерпретировать таким образом, что человеческое как таковое должно быть рассмотрено как зависящее в своем существовании от соотнесенности с метафизическими проблемами и их всегда уже имеющимися решениями. Причем особенность этих решений состоит как раз в том, что они могут не быть и, как правило, не есть решения преднамеренные, сознательные; более того, могущие быть не артикулированными в языке, т. е. решения, не являющиеся в конечном итоге решениями разума.

Хотя и здесь, в силу трансцендирующей сущности метафизики, соотнесенность со сферой метафизического как такового обуславливает исходное человеческого за пределы всего открытого ему в частном опыте всякий раз этого вот. Вместе с тем, эти решения заранее определяют характер самого этого испытывания и того, что в ходе последнего так-то и так-то может быть испытано. Более того, именно необходимость и уже осуществленность такого рода соотнесенности и фактической решенности определяют возможность *бытия* человеческого как именно человеческого. В качестве достаточно показательной иллюстрации того, что человеческое в своем бытии уже находится в подобной ситуации и перед подобными решенностями, можно привести характерные рассуждения А. Камю о самоубийстве как основном вопросе философии.¹⁰ Любопытно было бы сравнить вопрос Камю с кантовским вопросом разума о конечности или бесконечности мира, на который ранее в данной работе имелась ссылка.

Если, таким образом, предварительно попытаться ответить на третий из обсуждаемых вопросов, то можно сказать, что по своей форме принадлежность естественной склонности к философии может быть прояснена посредством двух пунктов.

а) Естественность склонности к метафизике заключается в *уже поставленности человека в метафизическую ситуацию* как ситуацию необходимости дать определенный ответ на уже стоящие перед человеком соответствующие метафизические вопросы. Здесь, по словам Х.-Г. Гадамера, «естественная склонность человека к философии, то есть к желанию знать, заявляет о себе»¹¹. Именно такая поставленность позволяет человеку не только знать, но и быть *как* человеку.

б) Естественность склонности к метафизике указывает равным образом на *упреждающую решенность относительно важнейших метафи-*

зических проблем, имеющую фактически-действительный характер, которая определяет тем самым все последующее; каковая отсылает равно и к *априорному* как всегда уже заранее известному характеру того, с чем имеет дело метафизика.

В обоих этих пунктах человеческое являет себя как определенное, заданное через свою метафизичность существо, в силу чего метафизическое, со своей стороны, может быть понято как раскрытое в человеке как таковом, отличая его обратным образом от всего того, что по своей природе метафизического не открывает. Тем самым речь, действительно, уже может идти и о философском определении самого человека как *homo metaphysicus*, как существа, существенной и отличительной особенностью которого является *metaphysica naturalis*.

Вопрос в данной связи заключается в том, отличает и определяет ли настоящая поставленность перед метафизикой, поставленность в ближайшее расположение к ее проблемам и перед необходимостью определенным образом на эти проблемы ответить, человека в его бытии как человека. Определяет ли собственно человеческое в человеке его метафизичность, а не особенности биологического и психофизиологического устройства; не социальность, политичность и этническую принадлежность; не животность, безразлично — болезненную и греховную или здоровую и невинную; не способность к речи или производству орудий труда, не даже разумность как таковую?

Эта проблема приводит все рассуждение к вопросу, очерчивающему философию во всемирно-гражданском плане — к вопросу «что такое человек». То есть вопросу, конкретный ответ на который, между тем, задает и собственно *антропологическую* конфигурацию сущностного понимания человека в его бытии в качестве *homo metaphysicus*. Характерно, что и сам Кант, пусть в несколько иной связи, указывает на необходимость рассмотрения *metaphysica naturalis* под рубрикой антропологии. Согласно философу, в данном случае «речь идет не об объективной значимости метафизических суждений, а о природной склонности к ним, и, следовательно, вопрос относится не к системе метафизики, а к антропологии»¹². Так, например, и один из главных зачинателей философской антропологии уже в XX веке, М. Шелер, видит особенность «положения человека в космосе» в том, что тот, вбирая в себя определенности всех уровней и видов сущего, оказывается способным к идеации, которая сущностно отличает его от всего остального.¹³

Следует указать и на то, что трактовка метафизики как определяющей *homo metaphysicus* по его бытию может выходить за рамки эссенциалистского понимания человека в границах специфической философской антропологии. Так, формальные характеристики такого сущего, как человеческое *Dasein*, выделяемые Хайдеггером, недвусмысленно указывают на то, что и по способу бытия человек есть существо метафизическое, точнее, в случае Хайдеггера, онтологическое. «Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты»¹⁴, — говорит Хайдеггер. И именно эта открытость бытия, поскольку оно и его онтологический смысл суть то, что подлежит конкретной разработке в

философии, подтверждает, что определенность и отличительность человеческого сущего и здесь задаются через соотношенность со сферой метафизической проблематики, вставленность в нее и поставленность перед ней. «Пока человек остается разумным живым существом, *animal rationale*, он метафизическое живое существо, *animal metaphysicum*»¹⁵, — подчеркивает сам философ. Будучи «живым существом, понимающим бытие» (*animal rationale*), он есть, тем самым, «живое существо, поставленное перед метафизической проблематикой и вставленное в некоторую действительную метафизику» (*animal metaphysicum*).

Здесь, однако, следует отметить, что в непосредственной связи с данным, третьим, вопросом находится еще один вопрос; вопрос, насколько трудный (и потому подлежащий здесь не обсуждению, а лишь фиксации), настолько и могущий стать решающим для понимания определенности человека как человека через его склонность к метафизике и меры необходимости этой определенности (и потому данный вопрос все же должен здесь подлежать фиксации). Вопрос этот таков: *является ли склонность к метафизике человека все же существенно определяющей его как то, что он есть, или же исключительно с необходимостью присущей, свойственной человеку, но его в таком качестве не определяющей?*

Четвертый вопрос, относящийся к подобным образом понятой метафизике как естественной склонности, заключается в следующем: *какие именно виды имеет и может иметь фактическое существование данной естественной склонности как действительно существующей?*

Конечно же, если *metaphysica naturalis* есть факт, и факт этот имеет необходимый характер, то само собой напрашивается вопрос о том, сталкиваясь с чем, мы должны опознавать это как именно факт метафизики как естественной склонности, которая имеет место не только как понятие, образованное в самой метафизике, но как то, что, особо существуя, подпадает под это понятие. При этом возникает еще один вопрос: различаются ли виды естественной метафизики лишь позиционно по тому, что каждый раз утверждает тот или иной фактически существующий ее вид, или же эти виды могут различаться по существу, так что они не могут при этом быть сопоставлены друг с другом иначе, как по форме соотношенности с полем неопределенной метафизической проблематики.

Если вновь в качестве примера брать метафизику в узком смысле — как переход разума, расширившегося до спекуляции, от обусловленного к безусловному, — то можно предположить, что ответом на вопрос о завершеном виде действительного существования метафизики как естественной склонности будет *догматическая метафизика*. Причем сам по себе этот ответ останется недостаточным; его следует уточнить в том смысле, что видом указанного существования всякий раз окажется *определенная* позиция, *школа* догматической метафизики. Тогда как целое этих (допустим) внутренне непротиворечивых позиций будет лишь виртуально, в качестве противоречащих друг другу и, стало быть, логически исключаящих друг друга, принадлежать известной «арене бесконечных споров». С другой стороны, школа догматической метафизики как вид существования естественной метафизической склонности предполагает уже не просто осуществленность в смысле факта су-

ществования естественной метафизики, но и ее *разработанность*, отсылая тем самым именно к перспективе применения разума в его разумности. Поэтому, учитывая возможность расширения понятия *metaphysica naturalis* до применения в определении человека как человека в его бытии, следует задаться вопросом о, если можно так выразиться, *неразработанных* видах фактического существования метафизики как естественной склонности.

В данном случае вопрос можно поставить и иначе: допустимо ли считать неразработанными видами фактического существования естественной метафизики любые ситуации поставленности человека перед проблемами, предполагающими переход человека от сферы определенного опыта к разрешающему этот опыт и упреждающему его решения, как артикулированные, так и неартикулированные? Если ответить на этот вопрос положительно, то к сфере конкретной осуществленности метафизики как естественной склонности, по крайней мере в проблематическом ключе, можно отнести многое из того, что очевидно даже проблематически не подпадает под понятие философии в собственном смысле. Термин *metaphysica naturalis* ввиду определения человека как *homo metaphysicus* получил бы в таком случае в качестве указания на фактическое положение дел самое широкое толкование.

В самом деле, известное решение метафизических по существу и по преимуществу проблем предлагают и мифология, и религия. Конечно же, и наука в позитивном смысле не всегда готова ограничиваться изучением положенной предметной сферы, но зато с удовольствием готова делать из результатов такого изучения далеко идущие выводы о вещах собственно метафизических. Равно и господствующая идеология, так или иначе, держит наготове ответы на все без исключения подобного рода вопросы на случай, если они, не дай бог, заявят о себе в развернутой форме. Наконец, и здравый человеческий смысл содержит в себе и всегда готов с той или иной степенью насильственности предложить другим метафизические суждения, ведь «даже обыденный рассудок никогда не обходится без них». Что, собственно говоря, было известно многим философам, видевшим в философии как раз обосновывающее возвращение ко всегда уже известному именно как известному здравому смыслу. Так, и житейская мудрость, и ученое нравоучение могли бы считаться своего рода естественной метафизикой. Кроме того, во многих случаях метафизические вопросы не артикулируются в качестве таковых в конкретном существовании человека, и тем не менее человек как человек всегда уже существует ввиду них, поставленный перед ними. Вопрос состоит в следующем. Являются ли в конечном итоге самые разные виды фактически существующих мировоззрений, начиная с самых элементарных и заканчивая рафинированными и утонченными, также и видами фактического существования метафизики как естественной склонности?

Здесь следует исключительно в качестве иллюстрации спросить: можно ли рассматривать, например, то, что Гегель называет *популярной философией*¹⁶, именно как модификацию осуществленности естества *homo metaphysicus* в его существовании в качестве *homo*, т. е. как вид фактического существования метафизики как естественной склонности?

Или, если вернуться к уже приводившемуся в работе примеру шелеровской антропологии, можно ли фактически осуществляемую человеком идеацию в качестве претворения сущностной метафизичности человека считать тем самым и видом естественной метафизики?¹⁷ Наконец, следует спросить, в какой мере в хайдеггеровской онтологии доонтологическое понимание бытия таким сущим, как человеческое *Dasein*, соотносится с теми определенными видами, которыми существует *metaphysica naturalis*. Вопрос, являющийся оправданным именно ввиду указанной выше особенности человеческого сущего в его дофилософском бытии перед лицом метафизики в собственном смысле; коль скоро в ней как понятийном схватывании того, «что мы, как люди, всегда уже понимаем», «вопрос о бытии как вопрос о возможности понятия бытия возникает из допонятийного разумения бытия»¹⁸.

Все приведенные здесь вопросы следует оставить открытыми. Вместо того чтобы выносить окончательные решения, лучше будет в данном случае поставить еще один, *пятый* и последний, вопрос, касающийся метафизики как естественной склонности. *Почему metaphysica naturalis в любом виде своего фактического существования всякий раз оказывается метафизически недостаточной, требующей восполнения; какие виды такого восполнения могут быть расценены как метафизически достаточные?*

Что касается этого последнего вопроса, то при его рассмотрении допустимо отталкиваться от того факта, что для всех приведенных примеров видов действительного существования метафизики как естественной склонности, независимо от степени их разработанности, имеет место понимание их несоответствия метафизике по большому счету. Причем подобного рода понимание формируется всегда из перспективы еще только проблематического начинания разработки такой метафизики в собственном смысле. В самом деле, если оставаться в пределах видового существования естественной метафизики, то последняя, именно как *естественная* и как в качестве естественной себя показывающая, будет представляться чем-то в высшей степени самодостаточным и ни в чем ином не нуждающимся. Постольку, поскольку она заранее содержит в себе определенные ответы на те вопросы, перед которыми невольно поставлен человек в силу собственной природы. Так, никакая догматическая школа не нуждается в том, чтобы еще быть и критически обоснованной посредством упреждающего прояснения условий своей возможности; таким образом, чтобы при этом проблематической оказалась бы сама такая возможность. Равным образом, ни мифология, ни религиозная догматика, ни идеология и тому подобные явления не могут внутри себя и для себя быть рассмотрены как заведомо несамодостаточные и неуниверсальные. Так же и наша постоянная готовность рассуждать о предметах, которые мы считаем метафизическими (готовность, которую вслед за Гегелем можно назвать резонерством), и вполне естественное стремление сводить всякое возможное прояснение проблем к согласию выговоренного слова в риторике всякий раз будут предьявлять себя как самодостаточные.

С другой стороны, можно утверждать, что именно эта видимость метафизической достаточности и, тем самым, внутренней самодостаточ-

ности любого и каждого фактического вида естественной метафизики как естественной и является для проблематической перспективы высокой метафизики свидетельством метафизической недостаточности метафизики естественной. Соответственно, для метафизики в собственном смысле слова знаком и одним из необходимых условий достаточности выступает такая обращенность на самое себя, в которой для метафизики раскрывается ее всякий раз недостаточность и, в силу этого, открывая возможность восполнения.

Примером такого возможного и пока еще только проблематического восполнения метафизики как естественной склонности может и на этот раз служить образец Канта. Для этого мыслителя возможностью адекватного восполнения естественной метафизики является *метафизика как наука* (Metaphysik als Wissenschaft). И если для него *metaphysica naturalis* представляет собой уже совершенный переход разума от обусловленного к безусловному, то ее возможное восполнение предполагает критически проверенное на предмет условий и границ возможностей создание обоснованного корпуса взаимосвязанных всеобщих и необходимых положений о метафизических предметах.

Нечто подобное повторяет, скажем, и Хайдеггер. Действительно, и в его онтологии онтологическое распадается на доонтологическое как имеющее отношение к бытию, но еще не схваченное в понятии, и на собственно онтологическое, т. е. имеющее отношение к бытию и соответствующим образом постигнутое посредством понятий в онтологической теории. В этом смысле требование Хайдеггера научно-теоретической фиксации заранее уже понятого в доонтологическом понимании может быть рассмотрено именно в качестве восполнения уже существующей метафизики как естественного понимания бытия. Подобное восполнение также имеет критический характер по отношению к естественности доонтологического, выявляя тем самым его собственно онтологическую недостаточность, вопреки тому что подобная «доонтологическая метафизика» не нуждается сама по себе в развернутой научной концепции бытия.

Вместе с тем понятие метафизики, философии как науки все еще остается проблематичным, возможно, недостаточно конкретизированным. Соответственно, проблематичным остается и то, в какой мере научность метафизики вообще может служить восполнением ее естественности. Поэтому не снят и вопрос о том, что может и должно служить для любого случая метафизическим восполнением естественной метафизики безотносительно к возможности научной формы метафизики в собственном смысле. Здесь же можно сказать, что общий формальный ответ на данный вопрос может быть пока лишь негативным, с видом на то, что он скрывает за собой множество позитивных возможностей, отличающихся от научности как формы восполнения недостаточности естественной метафизики. Ответ этот таков: понимание проблематичности тех метафизических проблем, перед которыми человеческое существо как человеческое с необходимостью заранее уже поставлено, и последовательное раскрытие этой проблематичности в ориентации на возможность их позитивной конкретизации могут сами по себе рассматриваться как, по крайней мере, негативное восполнение

метафизики как естественной склонности. Осуществление этого понимающего раскрытия обозначено здесь как *философствование*. (Не подлежащим в данном контексте решению остается вопрос о том, должно ли само философствование, чтобы не быть видом естественной метафизики, скажем, резонерством или популярной философией, восполняться, или, если угодно, канонизироваться [и если должно, то каким образом и в какой степени] «достаточным запасом рациональных знаний» и «их систематическим единством в идее целого».)

Однако, принимая понятое в таком смысле философствование в качестве восполнения недостаточности естественной метафизики, рассуждение сталкивается с определенными трудностями. Они являются сугубо формальными и не связаны ни с каким содержательным наполнением понятия философствования. Эти трудности заключаются, прежде всего, в том, что для опознания недостаточности метафизики как естественной и необходимости ее восполнения через философствование нужно уже находиться в ситуации философствования (т. е. выведенности из естественной метафизики), из которой *metaphysica naturalis* видится в своей недостаточности. И при этом так, чтобы она виделась именно как *метафизика*, т. е. как напрямую имеющая отношение к метафизике в собственном смысле.

Но дело как раз таки и заключается в том, что в отличие от заранее поставленности человека перед метафизическими проблемами и заранее данности их решения, философствование не является чем-то естественным. Философствование, в отличие от всегда уже поставленности перед метафизическими проблемами и стихийной данности их решения, является как раз некоторой исключительной ситуацией и в этом смысле чем-то неестественным. Известным подтверждением сказанного может служить также и то, что, вопреки естественной вставленности человека как человека в горизонт метафизических проблем, осуществление философии в собственном смысле, причем даже не в самых высоких образцах такого осуществления, есть некое из ряда вон выходящее событие не только в жизни отдельных людей как этих вот, но и в истории народов. Это событие таково, что оно постоянно остается незавершенным, будучи снова и снова замененным как раз теми или иными видами фактического существования естественной метафизики, особенно если эти виды начинают культивироваться.

Таким образом, можно констатировать, что наряду с метафизикой как естественной склонностью, существенно принадлежащей человеку как человеку, человеку также принадлежит естественная склонность ограничиваться метафизикой как лишь естественной и естественным образом уклоняться от восполнения ее в философствовании. В качестве философского основания для прояснения такой тенденции можно привести различие, проводимое Хайдеггером, собственного и несобственного модусов бытия Dasein. В силу этого различения человеческое существо, будучи способным понимать свое бытие как из своих, так и из чужих возможностей быть, естественным образом склонно понимать его именно из возможностей быть иного сущего. Человек же, как правило, скрывает для себя собственное бытие и его отличительный спо-

соб, понимая его, например, как бытие всего лишь наличной вещи. Но философствование, с другой стороны, «есть не что иное, как решающая возможность человеческого Dasein»¹⁹. То есть, в этом смысле, оно есть собственная возможность человека быть, причем некоторая особенная, поскольку в ней он способен не только быть собственным образом, но и открыв для себя понимание своего бытия как особого, определенного образом его постигать и осмыслять. Стало быть, философствование как осуществление собственной возможности более всего препятствует естественной тенденции к сокрытию своего бытия в человеческом существе и пониманию его несобственным образом.

В этой связи рассмотрение последнего из вопросов хотелось бы заключить также вопросом, который, впрочем, и в силу трудности, и в силу объемности выходит за рамки настоящей работы. Это вопрос достаточно традиционный: *что является началом философии?* Но здесь его необходимо определенным образом конкретизировать: *что является началом философствования в смысле побуждения к переходу от уже решенности метафизических проблем в пределах метафизики как естественной склонности, в себе самой представляющейся в качестве самодостаточной, к пониманию ее метафизической недостаточности и восполнению этой недостаточности в свободном усилии собственного философствования.*

Заключение. В качестве завершения всего рассуждения о существе метафизики как естественной склонности и возможностях расширения этого понятия хотелось бы обратить внимание и на то, в какой мере это понятие и его возможные расширения способны в методическом отношении быть отправной точкой для преподавания философии. Проблема заключается в том, насколько всерьез, приступая к преподаванию философии, преподающий может опираться на возможную определенность учеников через естественную склонность к метафизике. Имеет ли право преподаватель заранее предполагать поставленность их перед метафизическими проблемами и наличие у них уже сформированных решений как таковых? Вернее, не столько предполагать, сколько, раз уж эта определенность все равно есть и есть с необходимостью, использовать ее как начало движения к приведению к полю работы философии в собственном смысле? Обеспечит ли в таком случае *metaphysica naturalis* возможность обучения философии как прояснение уже известного в направлении возможного пересмотра через собственное свободное усилии философствования? Или же знакомство с таким предполагаемым восполнением может иметь вид лишь определенного знакомства с заранее неизвестным и еще нерешенным?

Если *metaphysica naturalis* будет предполагаться в подобных случаях, то такая установка в преподавании философии может столкнуться с трудностями, во многом связанными с теми неопределенностями, с которыми уже столкнулось настоящее исследование исключительно в теоретическом плане. Что касается методических трудностей, то здесь можно ограничиться лишь указанием на них, чтобы тем самым задать перспективы для дальнейшей работы.

Итак, к таким затруднениям можно отнести следующие.

1. Каким образом возможно методически сформировать у подлежащих философскому образованию понимание того, что они уже с необходимостью находятся в сфере философского, по крайней мере в содержательном отношении? То есть, каким образом можно показать, что они уже с необходимостью определены через естественную склонность к метафизике?

2. Каким образом метафизика как естественная склонность может быть в качестве метафизики предъявлена обучающимся: через указание на виды фактического существования естественной метафизики или через преднамеренный развернутый разбор этого понятия в теоретическом отношении?

3. Наконец, каким образом может быть методически показана недостаточность метафизики как лишь естественной склонности и, далее — методически совершен переход к ее возможному восполнению в собственном усилии философствования в ходе действительного философского образования?

Примечания

- ¹ Кант И. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука* // Кант И. *Трактаты*. СПб, 1996. С. 243.
- ² Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1994. С. 42.
- ³ Кант И. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике...* С. 233.
- ⁴ Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1994. С. 42.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Кант И. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике...* С. 233.
- ⁸ Кант И. *Критика чистого разума*. М., 1994. С. 20.
- ⁹ Там же. С. 42.
- ¹⁰ Ср.: Камю А. *Миф о Сизифе. Эссе об абсурде* // Камю А. *Бунтующий человек*. М., 1990. С. 24 и далее.
- ¹¹ Gadamer H.-G. *Ueber die Naturanlage des Menschen zur Philosophie* // Universitas. Zeitschrift fuer Wissenschaft, Kunst und Literatur. 27. Jahrgang 1972. 1 Band. Heft 1 — 6. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft M.B.H. Stuttgart. 1972. S. 491.
- ¹² Кант И. *Пролегомены ко всякой будущей метафизике...* С. 241.
- ¹³ Шелеровскую характеристику идеации, в которой усматривается вид естественной метафизичности человека см.: Шелер М. *Положение человека в космосе* // Шелер М. *Избранные произведения*. М., 1994. С. 162 и далее. Имманентное развертывание мысли приводит далее Шелера и к основанному на идеации пониманию метафизической сущности человека как существа, способного постигать также «надмирное, бесконечное и абсолютное бытие», *ens per se*, т. е. быть метафизичным и в узком смысле слова. Ср.: Шелер М. *Указ. соч.* Раздел VI. С. 187 и далее.
- ¹⁴ Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*. М., 1997. С. 132.
- ¹⁵ Хайдеггер М. *Введение к "Что такое метафизика?"* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 28.
- ¹⁶ Ср.: Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 1. СПб, 1994. С. 141 и сн. 18.
- ¹⁷ Отчасти в этом же направлении толкует сущность метафизики как естественной склонности такой русскоязычный исследователь, как С. А. Катречко, который соотносит *metaphysica naturalis* с синтезом воображения (способности видеть нечто как единое, целое и т. д.); ее ядром является «опережающее схватывание идей». Ср.: Катречко С. А. *Как возможна метафизика?* // http://www.philosophy.ru/library/katr/how_meta2003.doc
- ¹⁸ Хайдеггер М. *Кант и проблема метафизики*. М., 1997. С. 131.
- ¹⁹ Там же.