

Лазарев Ф.В. МЕТАФИЗИКА КАК ТРАДИЦИЯ В МЫСЛИТЕЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Г. Льюис как-то заметил, что метафизика может быть определена как изучение главных абстракций человеческого ума. Если цель онтологии – нарисовать перед нами философскую картину мира, попытаться уяснить себе, какова структура Универсума, или реальности, то метафизика как философская дисциплина занята другим: она хочет постигнуть основания самого философского знания, его путей к истине. Но всякое знание в конечном счете есть система абстракций. Если же мы хотим приобрести знание оснований всякого знания, мы должны, очевидно, обратиться к анализу наиболее общих, предельных, самых главных абстракций человеческого ума.

Сложность при изучении “главных”, фундаментальных абстракций человеческого знания состоит в том, что они напрямую выводят нас к чему-то “непонятному”, к тому, что Ортега-и-Гассет назвал “обнаженной реальностью”. Тем не менее эту непонятную реальность мы должны – чтобы иметь возможность рассуждать о ней – как-то мыслить. Мы должны, следовательно, задать, говоря словами Канта “условия мыслимости предмета мысли”. Задать такие условия мыслимости – означает выйти за пределы текущего дискурса, за пределы мыслимого, как бы взглянув на мыслительный процесс “со стороны”. Однако, возможен ли в принципе “выход за пределы”, выход “по ту сторону” барьера? Ответ здесь состоит в том, что, вообще говоря, мы часто в мыслительной практике даже на уровне “жизненного мира” такой выход бессознательно совершаем, когда мы прибегаем к так называемой рефлексии. Нет ничего удивительного поэтому в том, что мы можем сознательно с помощью философской рефлексии сделать какую-то проблему предметом анализа, поставив самих себя как бы на “мета-уровень”.

Появление метафизики как области философской рефлексии восходит, по-видимому, к Пармениду и Платону. Парменид был первым, кто четко разграничил чувственный и умопостигаемый миры. Он полагал, что подлинный путь к истине пролегает через чистое мышление посредством понятий. Платон, продолжая основную линию Парменида, выделяет несовершенный мир чувственных вещей и абсолютный мир их вечных прообразов – идей.

Платон, прекрасно знавший математику своего времени, делает предметом своего анализа ряд фундаментальных гносеологических фактов. Первый такой факт – специфика процесса дедукции. Известно, что развертывание дедуктивного доказательства начинается с принятия ряда первичных понятий и утверждений. Последние – в силу природы дедуктивного процесса – не могут быть обоснованы посредством доказательства. Эти принимаемые без доказательства утверждения могут быть поэтому названы “допущениями”, своего рода гипотезами или предположениями. Но если все здание математического знания начинается с гипотез, то последнее должно рассматриваться как гипотетическое в своей основе. Вопрос о том, насколько истинны сами начала математики, не рассматривается в пределах данной науки. Это может рассматриваться как второй гносеологический факт. Наконец, точность математических объектов, в отличие от объектов физического рода, может быть третьим таким фактом.

Очевидно, что первичные допущения математики не могут быть квалифицированы как начала, если под “началом” иметь в виду абсолютно достоверный и безусловный элемент процесса рассуждения. Если мы верим в возможность абсолютно достоверного знания, в возможность постижения истины, должны выйти за пределы дедуктивно выстраиваемых наук в сферу, где, не довольствуясь гипотезами, мы могли бы устремиться к первоначалу с целью их отыскания и обоснования. Эту сферу Платон называл диалектикой. Математика хотя и относится к сфере чистой мысли, все же в процессе своего развертывания не лишена чувственного. Поэтому, полагает Платон, необходимо выйти в область чисто рационального движения от идеи к идеи. В качестве предпосылки такого движения лежит не гипотетическое, а абсолютное “первоначало”. В философии Платона таким началом выступает прежде всего благо. Таким образом, та сфера знания, которой позднее дали имя метафизики, с точки зрения Платона, есть выстраиваемая на манер математики, но на абсолютных основаниях, дедуктивная теория. Ее строгость и достоверность проистекает из трех оснований:

1. наличие абсолютного первоначала,
2. использование дедуктивного метода,
3. полная независимость мыслительного процесса от несовершенств чувственного познания.

Однако Платон лишь провозгласил, но не реализовал свой методологический проект. И похоже на то, что подобный проект нереализуем в принципе. Во-первых, неясно, каким путем мы отыскиваем и обосновываем первоначала человеческого знания. Во-вторых, существуют серьезные сомнения, что на “мета теоретическом уровне” познания дедукция применима в таком же смысле и в такой же мере, как и в математике. По крайней мере история философских исканий показала, что философская рациональность коренным образом отличается от того, что называется математическим дискурсом.

Аристотель, с которого и начинается метафизика в собственном смысле этого слова, отказываясь от мира абсолютных идей, предлагает свою собственную трактовку проблемы первоначала. Он, так же как и Платон, исходит из гносеологического факта: аксиомы теории, служащие основой доказательства, сами не доказываются. Однако, в отличие от Платона, он всю сферу метафизического знания видит в другом свете, а именно не в онтологическом, а скорее в логико-методологическом свете. Первоначала носят не сущностно-онтологическую природу, как например, “благо”, а скорее, эпистемологическую или логическую. Для Аристотеля не существует онтология абсолютных сущностей. Поэтому первоначало существует не в идеальном, а в эмпирическом мире, но не в виде каких-либо вещей или сущностей, а в виде умопостигаемых принципов

бытия вещей, которые должны быть положены в основание нашего познания этих вещей, т.е. виде фундаментальных принципов мышления. В своей “Метафизике” Аристотель проводит один из таких принципов: невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении. Начала подобного типа обладают следующими особенностями:

Они наиболее достоверны из всех,

Эти начала присущи не какой-то одной науке, а являются общими для всех наук,

Сами эти начала недоказуемы, они обеспечивают возможность доказательства в любой области науки,

Эти начала могут быть утверждениями как о природе вещей, так и природе познания, но и в том и в другом случаях они служат регулятивами наших познавательных действий: их ценность поэтому не в их онтологическом содержании, а в тех следствиях, которые имеют логический или эпистемологический смысл; ссылка же на онтологию служит лишь обоснование самого этого начала.

Логико-методологическая программа Аристотеля включает в себя и новую трактовку дедукции. Если для Платона процесс дедукции в частных науках несовершенен по самой своей природе (ибо из исходных “гипотез” нельзя вывести абсолютно достоверное знание), то для Аристотеля дело обстоит иначе. Исходные гипотезы частных наук – не просто произвольные допущения, но некоторые фундаментальные истины, которые необходимо принять, предпослать для того, чтобы было возможно доказательство. Начала не нуждаются в доказательстве, скорее они сами служат основанием доказательства. В силу отмеченного статуса частных начал повышается ценность самого дедуктивного рассуждения. Метафизические начала и начала отдельных наук отличаются между собой не степенью достоверности, а степенью общности. Абсолютный характер начал проистекает не из их связи с миром абсолютных идей, а из их способности порождать логическую иерархию принципов: начала метафизики заключают в себе начала всех доказательств всех частных наук. Абсолютные начала любого процесса доказательства сами никак не доказываются по двум причинам: 1) онтологическая причина (универсальность принципов бытия вещей), 2) логическая причина (“для всего без исключения доказательства быть не может, ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность”) – так называемый “регресс в бесконечность”. Впрочем, существуют как бы косвенные обоснования исходных принципов, ведь их отрицание, как правило, ведет к парадоксам. Принципы, о которых говорит Аристотель, в сущности составляют основу того, что позднее получило название рациональности.

Выбив из-под ног метафизики онтологический базис в виде мира платоновских абсолютных идей, Аристотель возвращает ее на грешную Землю. Естественно поэтому он должен был переосмыслить понятие диалектики. Последняя по-прежнему остается в сфере метафизики, то эпистемологический и методологический статус ее резко меняется. Метафизика (или, как говорил Аристотель, “первая наука”) пользуется двумя методами – диалектическим (суть которого состоит в том, чтобы ставить под вопросы все начала наук и дедуктивным (когда из найденных начал выводятся следствия). Другими словами, Аристотель приравнивает диалектику к такому методу философствования, как вопрошание.

Понятие и предмет метафизики.

Метафизика представляет собой некую исходную часть философского знания. Ее задача – исследовать рациональным способом первичные, предельно общие схемы, начала, принципы бытия и познания. С момента своего возникновения – в учениях Платона и Аристотеля – метафизика заявила о себе как “наука о сверхчувственном”, об умопостигаемых началах всего сущего. Аристотель называл ее “первой философией”. В отличие от физики (“второй философии”), метафизика нацелена не на изучение чувственно наблюдаемого мира вещей и явлений, а стремится постичь универсум как целое. В силу того, что первосущее непосредственно ненаблюдаемое, оно составляет “запредельный”, умопостигаемый мир. Поэтому опыт не может быть последней инстанцией для проверки всеобщих и высших истин. Только ум непосредственно созерцает высшие основоположения, постигая глубинные тайны бытия.

По своей проблематике метафизика традиционно распадается на онтологическую и логико-методологическую области анализа. В первом случае философия стремится построить глобальные схемы, модели мироустройства, выявить онтологические порядки бытия. Во втором случае акцент переносится на поиск универсальных принципов, которые можно было бы положить в основание нашей рационально организованной мыслительной деятельности. Другими словами, речь идет о таких принципах универсума, о таких его фундаментальных характеристиках, которые в силу их универсальности приобретают в нашей познавательной деятельности функцию логико-методологических регулятивов и законов мышления, функцию принципов рациональности вообще.

Для иллюстрации сказанного приведем несколько примеров из истории мыслительной культуры.

Закладывая основы логики, Аристотель в свое время обратил внимание на то, что можно было назвать принципом определенности. Из личного опыта каждый знает, что ход повседневных событий, в который мы по необходимости вовлечены, предполагает появление двух типов ситуаций. В одних ситуациях положение дел достаточно определено, понятно, предсказуемо, однозначно; в других же – мы испытываем некоторый дискомфорт от вмешательства случайных факторов и обстоятельств. Возникает ситуация двусмысленности, недосказанности, неопределенности, неясности, томительного ожидания и т.п. Но неопределенность имеет место не только в обыденной жизни, но и во всех других сферах человеческой деятельности, включая научное познание. Другими словами, определенность и неопределенность – это два существенных момента в самом способе бытия вещей в мире. При этом неопределенность может быть двух типов – одна связана с недостатком информации (когда человек может сказать: “Я не знаю”), другая обусловлена природой самого объекта нашего внимания (в этом случае человек тоже может сказать “Я не знаю”, на смысл этого выраже-

ния будет принципиально иной: “Я не знаю, потому что сам объект “еще не знает”, во что выльется происходящее с ним). Но в любом случае, когда человек затрудняется с ответом о положении дел и отделяется фразой “не знаю”, “ничего не могу сказать”, продуктивное мышление невозможно. К счастью, окружающий мир устроен так, что ситуаций определенности значительно больше. Кроме того, достаточно часто в результате наших усилий или просто с течением времени неоднозначность в наших взаимоотношениях с миром может быть снята. Все это позволяет людям пользоваться содержательными и однозначными высказываниями. Речевой дискурс был бы невозможен или лишен всякого рационального смысла, если бы человек никогда не решался говорить ясно, однозначно и определенно. Исходное требование логики состоит в том, чтобы “сказанное им хоть что-то означало и для него, и для другого; это ведь необходимо, если только он что-то высказывает, иначе он ничего не говорит ни себе, ни другому. Но если такую необходимость признают, то доказательство уже будет возможно; в самом деле, тогда уже будет налицо нечто определенное” (1).

Принцип определенности, конституирующий, как мы видим, самую возможность рациональной мысли, возможность осмысленности речи, укоренен в самой природе бытия. Что значит иметь смысл для речи? Это значит отсылать к какой-то в неположенной реальности. Что наполняет принцип определенности содержанием и придает ему познавательный смысл и ценность? Не только то, что он обеспечивает практику речи и мысли, но и в конечном счете то, что в самой реальности есть ситуации определенности, есть случаи, когда налицо четкое разграничение между “быть” и “не быть”, между “причиной” и “следствием”, между “движением” и “покоем”.

В качестве второго примера можно было бы привести рассуждения Лейбница о принципе непрерывности. В письме к Вариньону он писал: “Геометрия есть не что иное, как наука о границах и величине непрерывного... Универсальность этого принципа в геометрии скоро убедила меня в том, что этот принцип имеет не меньше значения также и для физики: я понял, что для того, чтобы в природе существовали закономерность и порядок, необходима постоянная гармония между физикой и геометрией; в противном случае было бы следующее: там, где геометрия требует непрерывности, физика допускала бы внезапные перерывы. По моему убеждению в силу оснований метафизики все в универсуме связано таким образом, что настоящее таит в себе в зародыше будущее и всякое настоящее состояние естественным образом объяснимо только с помощью другого состояния, ему непосредственно предшествовавшего” (2). В другом месте Лейбниц пояснял: “... когда случаи (или данные) непрерывно приближаются друг к другу так, что наконец один переходит в другой, то необходимо, чтобы и в соответственных следствиях или выводах (или в искомым) происходило то же самое” (3). Понятие непрерывности у Лейбница тесно связано с такими понятиями, как тождество (равенство) и различие и с идеей “тождества неразличимых”: “равенство может рассматриваться как бесконечно малое неравенство, где различие оказывается менее всякой данной величины” (4). Из рассуждений немецкого философа можно сделать несколько выводов:

принцип непрерывности выражает глубокое свойство реальности,
он служит в познании неким эвристическим основоположением,
он позволяет использовать идею бесконечно малой величины как приема доказательства,
он позволяет понять объективные истины соответствия “гармонии” между физикой и математикой.

О последнем моменте следует сказать несколько подробнее. Платон был одним из первых философов, кто обратил серьезное внимание на природу математического знания. Его глубоко волновала проблема сущности идеальных математических объектов. Это и обусловило постановку вопроса об онтологическом статусе и эпистемологических свойствах этих объектов. Вопрос этот продолжает будоражить умы философов до сих пор. Однако во времена Платона зарождающиеся естественные науки (прежде всего физика) еще не достигли той стадии, когда математика станет их необходимым языком выражения и средством проникновения вглубь вещей. Но начиная с Кеплера и особенно с Галилея ученые поняли, что Книга природы “написана на языке математики”. С этого момента математический аппарат начинает играть все более решающую роль в развитии физики. В свете этого фундаментального гносеологического факта философы не могли не поставить вопрос об онтологическом смысле постоянно проявляющегося соответствия между математикой и физикой, между логикой и опытом. Как на эту проблему откликнулся Лейбниц, мы видели выше. Следует заметить, что дискуссии вокруг познавательной роли математики в развитии естественных наук не утихли и в 20-м столетии. Эту проблему детально обсуждает Ф. Франк в своей “Философии науки”, к ней неоднократно возвращается Е. Вигнер в своих статьях о природе математики. Размышляя о “непостижимой эффективности математики в естественных науках, он обращает внимание на то, что формулировка полученных физиком зачастую не слишком точных экспериментальных данных проводит в огромном числе случаев к удивительно точному описанию широкого класса эмпирических явлений. Это свидетельствует о том, что математический язык служит в познании не только средством общения, но и является единственным языком, на котором физик может говорить. Похоже на то, что математическая форма выражения грубых эмпирических корреляций отвечает самому существу дела(5). Анализ многочисленных примеров из научной практики показывает, что законы природы “обладают почти фантастической точностью, но строго ограниченной сферой применимости. Я предлагаю назвать закономерность, подмеченную на этих примерах, эмпирическим законом эпистемологии. Вместе с принципами инвариантности физических теорий эмпирический закон эпистемологии служит прочным основанием этих теорий” (6). Сформулированный выше “эпистемологический закон Вигнера” с несомненностью показывает, что онтологический смысл удивительно точного совпадения языка физики и математики, представляет собой интригующую проблему философии науки XX столетия.

Вопрос о нужности и полезности метафизики как учения о предельно общих понятиях и основоположениях мысли – это чаще всего открытый вопрос. Бывали эпохи (в том числе – наша), когда метафизика вызывала подлинную идиосинкразию среди интеллектуальной элиты. К объяснению причин такого положения дел мы еще вернемся в дальнейшем. Сейчас же хотелось бы поговорить о другой стороне вопроса. В чем заключается непреходящее значение метафизики в истории человеческой мысли? Оценивая интеллектуальный климат своей эпохи, Лейбниц с горечью констатировал: “Вижу я, что многие, находящие отраду в математических исследованиях, отвращаются от метафизических, усматривая в тех свет, а в этих темноту. Главнейшая причина этого, положю я, состоит в том, что общие понятия, которые считаются всем известными, вследствие небрежности и зыбкости человеческого мышления стали неотчетливыми и темными... А между тем в силу некоей необходимости люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить” (8). В силу необходимости, развивает свою мысль философ, в области метафизики еще больше, чем в самой математике, нужна ясность и достоверность, ибо математические истины в самих себе несут свою проверку и подтверждение, в метафизике же мы лишены этого преимущества. Здесь необходим некоторый особый способ изложения, как бы нить Ариадны, помогающий разрешать философские вопросы (9).

Спустя более ста лет Гегель, откликаясь на доминирующий в то время стиль научного мышления, приходит к выводу: “основная ошибка научного эмпиризма состоит всегда в том, что он пользуется метафизическими категориями: материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т.д., и, руководясь такими категориями, умозаключает дальше, исходя, как из предпосылки, из форм умозаключения и при этом не знает, что он сам содержит в себе метафизику, сам занимается ею; он, таким образом, пользуется вышеуказанными категориями и их сочетаниями совершенно некритично и бессознательно” (10). Пройдет еще столетия и другой немецкий философ Ф. Энгельс критически осмысливая современное ему естествознание и отмечая его неизбежное тяготение к философии, напишет: “но оно облегчит себе этот процесс, если не будет забывать, что результаты, в которых обобщаются данные его опыта, суть понятия и что искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы” (11). В работе “Диалектика природы” Энгельс вновь возвращается к этой теме. Естествоиспытатели, подчеркивает он, воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее, но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы общие категории, а эти категории они не критически заимствуют либо из обыденного сознания так называемых образованных людей, либо из крох прослушанных университетских курсов по философии, - то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но к сожалению, по большей части самой скверной.

Пройдет еще полвека, и Р. Хатчинс вновь сфокусирует внимание университетских кругов на роли и месте философского образования в современной высшей школе. В практике современного образования, констатирует он, утрачено звено той цепи, которая должна связывать науку с философией. Целью высшего образования является мудрость, а это предполагает знание принципов и причин. Следовательно, метафизика есть наивысшая мудрость. Она существует независимо от науки и имеет для культуры непреходящую ценность. Она – основа университетского образования, прививающая навыки самостоятельного и критического мышления. В идеальном университете студент должен идти не от новейших наблюдений назад к первым принципам, но от первых принципов к тому, что мы считаем значительным в новейших наблюдениях (12).

Таким образом, в течении последних трехсот лет проницательные философские умы озабочены были тем, что культурное самосознание развивающейся европейской цивилизации по большей части “отвращено” от подлинной метафизики. Нельзя не заметить удивительного сходства у философов разных эпох не только в оценке своего времени, но и в самой сути аргументации. Сегодня, когда мы вступили в третье тысячелетие, мы с полным правом можем, вслед за Лейбницем, заявить: разрыв между научно-научным, строго специализированным знанием и общеприкладной философией как в процессе университетской подготовки, так и в осознании уже сформировавшихся ученых все еще не преодолен. Острота же проблемы отнюдь не сгладилась, напротив, она достигла определенного напряжения. Похоже однако на то, что определенные перемены здесь все же грядут. Значит ли это, что сегодня мы должны провозгласить: “назад, к метафизике!”? история не любит возвращаться... Вся суть однако в том, что на самом деле высокая метафизика включает в себе подлинный фермент будущего обновления, она устремлена поэтому вперед.

4. Когда мы собираемся махнуть через пропасть, у нас одна мысль: не прыгнуть вполтину. Не дай Бог прыгнуть в три четверти. Мы не хотим рисковать, мы боимся ошибиться. Какая степень ошибки здесь вообще допустима? Желательно все рассчитать так, чтобы действовать наверняка. Но когда мы отправляемся по жизненному пути, мы склонны не задумываться над тем, в правильном ли направлении мы идем? Но вопрос о подлинности нашего существования – в конце концов – отнюдь не второстепенный, а скорее всего главный. Наше присутствие в мире имеет одну любопытную особенность: оно каким-то непостижимым образом направлено на истину бытия. Человек – единственное существо способное ошибаться в выборе жизненных ориентаций. И поэтому только человека волнуют первоначала бытия, захватывает истина как проблема его экзистенции. Человек всегда был и остается загадкой для самого себя. Не отгадав, кто мы, трудно выбрать направление. Но имеется ли здесь отгадка? Если человек – свой собственный замысел, свой собственный проект, то смысл жизни не отгадывается, он – конструируется. Человек творит его из глубины своего духа. Однако можно спроектировать самого себя, но не смысл бытия. Здесь мы подходим к тому, что

Хайдеггер называет сферой метафизического. Истинное постижение и мышление, говорит немецкий философ, - есть вслушивание: бытие нельзя созерцать, ему можно только внимать.

В работах М. Хайдеггера метафизика предстает в новом свете: как Слово об истине бытия. Хайдеггер критикует, как и в свое время Гегель, предшествующие ему формы метафизики. Однако мысль философа вращается не вокруг метода постижения реальности, а устремляется к самой непотаенности бытия как человеческой экзистенции. Старая метафизика, поскольку она представляет всегда только сущее как сущее, тем самым думает не о самом бытии. Она не дает слова самому бытию, потому что продумывает бытие не в его истине. В лучшем случае существо истины является метафизике в уже производном облике истины познания. Поэтому-то на протяжении всей истории метафизики от Анаксимандра до Ницше истина бытия была скрыта. Между тем непотаенность, может быть, есть что-то более истонное, чем истина в смысле *veritas*. Истина бытия есть почва, на которой держится метафизика как корень дерева философии. Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против нее. Она, если говорить образно, не вырывает корня философии. Почему же тогда такого рода преодоление метафизики необходимо? Должна ли таким способом та дисциплина философии, которая до сих пор была корнем, быть подрыва и заменена более истонной? Идет ли дело об изменении научной системы философии? Нет. Или через возвращение к почве метафизики должно быть открыто какое-то прежде не замеченное основание философии, а в отношении последней вычислено, что на своем непоколебимом фундаменте она еще не стоит и быть абсолютной наукой потому еще не может? Нет.

В своей лекции "Что такое метафизика?", прочитанной 24 июля 1929 г. в Фрейбургском университете, Хайдеггер заявляет: "Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в Ничто. Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика в собственном смысле слова. Тем самым подразумевается: метафизика принадлежит к "природе человека". Она не есть ни раздел школьной философии, ни область прихотливой интуиции. Метафизика есть основное событие в человеческом бытии" (12)

5. Основной вопрос метафизики. Лейбницу принадлежит одна из первых формулировок "основного вопроса метафизики". Вот что он писал, касаясь этой проблемы: "Теперь нам следует подняться на высоту метафизики, пользуясь великим принципом, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: ничего не делается без достаточного основания, т. е. не происходит ничего такого, для чего нельзя было бы при полном познании вещей указать основания, достаточного для определения, почему это происходит так, а не иначе. Раз такое начало допущено, то первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: почему существует нечто, а не ничто, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто?" (13)

Хайдеггер, переводя в плоскость экзистенциалистского видения всей этой проблемы, так развивает свою мысль: "Философия - то, что мы так называем, - есть приведение в движение метафизики, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам. А философия приходит в движение только благодаря своеобразному скачку, в котором наша собственная экзистенция посвящается сущностным возможностям человеческая бытия в целом. Для этого скачка решающим является: во-первых, предоставление пространства для сущего в целом; потом - свободное отпущение себя в Н и ч т о наконец, - допущение размаха этой безопорности, чтобы в своих взлетах она постоянно возвращалась к основному вопросу метафизики, самим Ничто вынужденному: почему вообще есть сущее, а не наоборот, Ничто" (15).

С точки зрения экзистенциального измерения нашего присутствия в мире, вопрос о сущностных возможностях человеческого бытия в целом, представляется наиважнейшим, вопрос же о том, почему Мир есть, кажется далеким от философско-антропологического контекста и -имеющим чисто онтологическую окраску. Но если иметь в виду - в конце концов - собственно метафизическую сторону дела, то, по-видимому, можно и вправду усмотреть некую глубинную связь между мучительным поиском смыслов нашего присутствия в мире и философскими размышлениями о том, почему существует нечто, а не ничто.

1. Аристотель. Метафизика. IX 3, 1005 b 16// Соч. Т.1. С. 126-127.
2. Лейбниц. Соч. в 4-х томах. -М., "Мысль", 1982, -Т.1. - С. 211-212/
3. Там же, с. 203-204.
4. Там же, с.205.
5. См. Вигнер Этюды о симметрии. -М., "Мир", 1971. С. 190.
6. Там же, С. 193.
7. Лейбниц. Соч. в 4-х томах. -М., "Мысль", Т.1. С 244.
8. Там же, С. 245
9. Гегель. Соч., т. 1. - М., 1930, С. 79-80.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, - С. 14.
11. Франк Ф. Философия науки. - М., 1960. - С. 43-44.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. - М., "Республика", 1993. - С. 26.
13. Лейбниц. Соч. в 4-х т. - М., "Мысль", 1982.- С. 408.
14. Лейбниц. Соч. в 4-х т. - М., "Мысль", 1982.- С. 408.
15. Хайдеггер М. Время и бытие. - М.: Республика, 1993. - С. 26-27