

III. ДИСКУССИИ

ОТВЕТ НА РЕЦЕНЗИЮ А. Б. ПАТКУЛЯ НА СТАТЬЮ «СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В СУЩЕМ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ» HORIZON, ТОМ 2(2), 2013

ДМИТРИЙ ФЕДЧУК

Кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного экономического университета, 191023 Санкт-Петербург, Россия.
E-mail: fedchukd@list.ru

В ответной статье предлагаются ответы на некоторые вопросы и возражения, сформулированные А. Б. Паткулем в своей рецензии. Среди них можно указать следующие: 1) что означает *понимание* и *мышление* у Хайдеггера; 2) в чем состоит различие между двумя модусами экзистенции в контексте традиционного идеализма; 3) смысл понятия логоса как того, посредством чего может быть эксплицирован смысл бытия; 4) связь между бытием и временем и объяснение структуры темпоральности; 5) можно ли в философии Хайдеггера говорить об унивокальности бытия. Статья также пытается объяснить, что сущность времени укоренена в модусе настоящего. Презентация объединяет все экстазы темпоральности и образует настоящее в его полноте. Онтологически «теперь» фундирует модусы прошедшего и будущего. Подтверждение этому можно увидеть в статье Хайдеггера «Что значит мыслить», в которой он показывает, что *несокрытость* и *настоящее* взаимопринадлежны и образуют сущность времени.

Ключевые слова: сущность, существование, различие в сущем, онтологическая дифференция, темпоральность, Dasein, Дунс Скот, Мартин Хайдеггер.

RESPONSE TO REVIEW BY A. PATKUL OF THE ARTICLE BY D. FEDCHUK «SCHOLASTIC DISTINCTION IN FINITE BEING AND ONTOLOGICAL DIFFERENCE»

DMITRY FEDCHUK

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Faculty of Humanitarian Sciences, St. Petersburg State University of Economics, 191023 St. Petersburg, Russia.
E-mail: fedchukd@list.ru

The response gives answers to some questions and objections which were formulated by A. Patkul in his review. Among them it is possible to point out following: 1) the meaning of *understanding* and *thinking* by Heidegger; 2) the differences between these two modes of existence in the context of traditional idealism; 3) the meaning of *logos* as of something that expicates the sense of *being*; 4) the connection between *being* and *time* and the explanation of the structure of temporality; 5) whether the philosophy of Heidegger deals with the univocal sense of being. The article also tries to explain that the essence of time roots in the mode of «present». Praesence unites all ecstasies of temporality and constitutes present in its fullness. In the view of ontology, *now* funds the modes of the past and of the future. This thesis is justified in the Heidegger's article «Was heißt Denken?» where he shows that *unveiling* and *present* belong each other and constitute the essence of time.

Key words: essence, existence, distinction in being, ontological difference, temporality, Dasein, Duns Scotus, Martin Heidegger.

Обращаясь к серьезным историко-философским штудиям, мы всякий раз берем на себя ответственность перед теми, кого пытаемся понять и чью философию — хотим мы того или нет — периодически подгоняем под усвоенные на уровне привычек способы интерпретации. Полностью отрешиться от них практически невозможно, поэтому также невозможно всерьез
© Дмитрий Федчук, 2014

предъявить в чистом виде чью-то философию и заявить: вот это и есть то истинное, которое имелось в виду ее автором. Философия Мартина Хайдеггера в особенности не позволяет так с собой поступать. Поэтому расхождения в толкованиях ее содержательных моментов неизбежны. Однако говорить о несостоятельности каких-либо идей фундаментальной онтологии вряд ли было бы корректно. Степень ее продуманности и воздействия на последующую мысль столь велика, что все в ней «состоятельно». Другое дело, что мы вправе вносить свои коррективы в тот или иной аспект учения Хайдеггера и стремиться разъяснить хотя бы для себя самих, в чем заключается несоответствие между заявленным Хайдеггером и осуществленным им. В том числе и онтологическую дифференцию, проведенную в контексте схоластического различия в сущем, никак нельзя назвать несостоятельной. Представляется, что фундаментальный смысл предлагаемого Хайдеггером различия очень значителен, и именно это вынуждает нас все время обращаться к нему, поскольку точно сказать, как определено бытие (именно оно обращает на себя внимание) в своем отношении к сущему достаточно сложно, если отказаться от языка Хайдеггера и перейти к более традиционному дискурсу. В статье «Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция»¹ речь идет именно об этом: различие между бытием и сущим, предложенное Хайдеггером, не смогло артикулировать в логосе смысл бытия, хотя должно было бы, так как сам автор данной дифференции прямо об этом заявлял. Или допустимо спросить, пользуясь языком Хайдеггера: как мы можем мыслить бытие и сказывать его смысл? Таким образом, выявляются следующие концептуальные моменты, относящиеся к онтологической дифференции и оставленные без должного освещения в тексте статьи, но требующие тем не менее прояснения: что значит понимание и мышление у Хайдеггера и чем понимание отличается от мышления в традиционном идеалистическом смысле; понимание логоса как средства передачи сущности бытия; связь бытия и времени и толкование структуры темпоральности из ее основополагающих модусов; можно ли в философии Хайдеггера говорить об унивокальности бытия аналогично тому, как это делал Дунс Скот. На вышеперечисленные проблемы обратил внимание А. Б. Паткуль в своей рецензии на нашу статью.

Начнем опять со средних веков. Фома Аквинский, Дунс Скот, Генрих Гентский, Франсиско Суарес и др. различали сущее (*ens*), сущность (*essentia*) и бытие (*esse*). Если первым двум понятиям предлагались определения или варианты понимания с опорой на Аристотеля, то бытию дефиницию никто и не думал давать, поскольку известно, что оно не относится к какому-либо логическому виду или роду. Осуществляемая Хайдеггером онтологическая дифференция имеет в качестве прототипа схоластическое различие между *сущностью* и *бытием* конечного сущего. О сущности говорится как о сущем в основном, первичном значении — субстанции, составном целом, являющемся носителем привходящих свойств, ибо субстанция существует сама по себе, а акциденции — благодаря бытию субстанции. Второй смысл сущности — форма вещи, сказываемая в определении, *quidditas*. Т. е. логос выражает природу сущего через его дефиницию. Бытие как экзистенция конечного отличается от сущности этого конечного, ибо быть чем-то определенным (человеком, например) и просто быть — разное. Следовательно, бытие отличается и от сущего. Если Суарес и пишет, что мы будем понимать существование не так, как это делают томисты — как акт (*actus*) сущности, а как находящуюся в акте саму сущность, то это отнюдь не означает, что у него (равно как и у Дунса Скота) бытие не отличается от сущности. Бытие и сущность различаются, но различаются либо как сущность и ее модус, либо не реально, а в разуме. Т. е. нельзя провести реального различия между сущностью и ее бытием. Бытие не существует самостоятельно, отдельно от сущности. А, если его нет отдельно от последней, то, соответственно, и от сущего тоже. Но отличать одно от другого следует, хотя важно понимать характер проводимого различия. Сложность возникает с артикуляцией

¹ Horizon. Феноменологические исследования, 2 (2), 2013.

смысла бытия. Если формальный смысл *esse* как члена дистинкции не достигает требующейся для понимания ясности, то само различие не проведено до конца.

Конечно, Дунс Скот и Суарес фигурируют в статье не случайным образом, они не суть лишь «исторические прецеденты», как пишет Паткуль, упоминаемые только потому, что обращались к теме различия сущности и бытия. Онтологическая дифференция основывается на схоластическом различии в сущем, и в своем тексте «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер отводит историческому анализу этого различия достаточно много места. А корреляция между сущностью и сущим прослеживается достаточно ясно. В фундаментальной онтологии внимание смещается на феноменологическое (в смысле Хайдеггера) постижение экзистенции *Dasein*, взятого в его фактичности, онтическом опыте, когда для него еще нет никаких концептуальных дистинкций, а имеется лишь опыт встречи с наличным сущим. *Dasein* набрасывает себя на это сущее, уже обладая допредикативным пониманием бытия.

Обратимся к вопросу об унивокальности *esse*. Здесь следовало бы указать на два аспекта. Первое: сущие различаются друг от друга по сущности и свойствам (по форме и материи), однако все они «есть» — будь это человек, камень или осел. «Есть» представляет собой формальное бытие, смысл которого, возможно, сохраняет свое тождество вне зависимости от того, какому сущему предиктируется. Следует заметить, что в данном рассуждении мы не утверждаем, что бытие унивокально, но допускаем, что оно таково. Если *esse formale omnium* всякий раз употребляется в разных значениях при предикации различным по родам, видам, а также нумерически разным, сущим, то тогда его всеобщность утрачивается. Значит, оно не формальное бытие всего сущего. Второе: бытие всякий раз указывает на способ (*modus*) присутствия сущности, способ ее данности. Данности чему? Здесь, по-видимому, можно предложить лишь один ответ — данности мышлению. Сущность находится в акте определенным образом как то-то или то-то. Однако единство идеи бытия, о котором пишет А. Паткуль, сохраняется и тут. Хайдеггер это тоже поддерживает. Ибо невозможно вести содержательно определенную речь о «региональных модификациях смысла бытия» до артикуляции в логосе смыслового ядра бытия, фундирующего «единство его идеи». По крайней мере, онтология хочет пойти хотя бы до набросков сущности *esse*. Тем не менее следует заметить, что здесь вкрадывается досадное недопонимание. Мы настаиваем на том, что с позиции классической онтологии, к которой желает вернуться и Хайдеггер, у термина *бытие* должен быть инвариант смысла, унивокальность узуса, на основе которого говорится, что молоток, Бог, человек или двоица *есть*. Метафизика стремилась к поиску такого значения, иначе все усилия двух с половиной тысячелетий в определении смысла εἶναι, *esse* обесмысливаются: первая философия пытается свести многообразие к единству, не отрицая множественность, а удерживая ее вокруг основного онтологического ядра, в данном случае — некоего центрального смыслового содержания понятия *бытия*, которое и представляет собой неразрешимую трудность для артикуляции в логосе. Модификации бытия, различные способы экзистирования хранят в себе этот первый неартикулируемый смысл *быть* и производны от него. В статье не предлагается исчерпывающий взгляд на бытие, но осуществляется попытка держаться в границах традиционной метафизики и ее понимания у Хайдеггера. Хотя, если говорить от первого лица, сегодня онтология должна освободиться от претензий на мышление бытия в его тотальности как способного быть схваченным в единстве смысла и дефиниции (или одной концепции). *Бытие* в его единстве — это теоретическая картина, горизонт, включающий разные модусы существования согласно наиболее широким доменам сущего, из которых *быть* наделяется собственным уникальным содержанием. Здесь, безусловно, присутствует намек на наше понимание онтологии Алена Бадью. Таким образом, единство бытия конституируется из синтеза бытийных концепций, описывающих следующие домены универсума: природа, сознание, искусство, сфера этического, наука, трансцендент-

ное (речь идет о разных видах богословия). Список может быть продолжен, дифференцирован и уточнен. Поэтому бытие познается через модификации. Однако в статье об этом речь не идет. Кроме того, в тексте говорится не о том, что бытие подручного, *Dasein* или Бога тождественно, а о том, что смысл различия сущего и бытия (именно как различия) сохраняется независимо от типа сущего.

Наше понимание бытия определяется самим бытием — эту мысль Хайдеггер постоянно повторяет в разных текстах.² «Есть», делает предположение Хайдеггер, будучи пустым по содержанию, наполняется им в зависимости от того, с чем оно соотносится в суждении.³ Оно определяется через иное. «Через сущее?» — спрашиваем мы. «Но сущее многообразно, поэтому и *бытие* (в грамматической форме глагола «быть») сказывается в одном из значений, выявляемых в сказывании», — отвечает Хайдеггер.⁴ Таким образом, он отнюдь не стремится к унивокальности, к нахождению общего инварианта смысла для любого сущего, как к нему стремились схоласты. Бытие имеет многообразие значений, «расслаивается» в соответствии с многообразием сущего, смысл которого артикулируется в суждении. Поэтому вполне закономерен вопрос А. Паткуля, вправе ли мы сводить в контексте одной статьи два разных, на первый взгляд, подхода к вопросу о бытии — схоластический и хайдеггерианский.

Перейдем к связи бытия с проблемой времени. Об этом пишет Хайдеггер постоянно, с самых первых страниц «Бытия и времени»: «Последнее [время] как горизонт всякой понятности бытия и всякого толкования бытия должно быть выведено на свет и гениально осмысленно. Чтобы дать это увидеть, потребна исходная экспликация времени как горизонта понятности бытия из временности как бытия понимающего бытие присутствия».⁵ Т. е. временность есть онтологически понятое время как бытие *Dasein*, которое понимает свое бытие. Связь бытия и времени четко формулируется Хайдеггером в лекционном курсе 1935 г. «Введение в метафизику»⁶: «Но, соблюдая строгость, мы не можем сказать: когда-то человека не было. Во всякое время был, есть и будет человек, ибо время временит себя, покуда человек есть. Нет такого времени, когда человека не было, не потому что человек исшел от века и в вечность изойдет, а потому что время не есть вечность и всякий раз временит себя как время в исторической сиюбытности [т. е. *Dasein* — Д. Ф.] человека». Быть — значит осуществлять актуальное исполнение времени, временить — т. е. экзистировать. Наш язык не позволяет адекватно описываемым априорным онтологическим структурам передать их смысл, потому что он уже предполагает темпоральную определенность того, что выражает, и, эксплицируя смысл времени и бытия, мы пользуемся грамматическим временем, хотя должны были бы его избегать, описывая временность, которая ни к какому времени не относится.⁷

Понимание у Хайдеггера и мышление у античных и средневековых авторов по смыслу не совпадают. Когда *Dasein* понимает, это не означает, что оно мыслит дискурсивно, т. е. разворачивает понятийные определения в суждении. Понимание онтологически раньше производных от него мышления и созерцания.⁸ Во «Введении в метафизику» об этом пишется достаточно подробно и немного в другом контексте. Понимание допредикативно. Последнее — результат более позднего и производного модуса экзистенции *Dasein*. Рассмотрим кратко, в каких значениях понимание, мышление и, соответственно, логос встречаются в некоторых текстах Хайдеггера.

² Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 168. СПб: ВРФШ.

³ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 170. СПб: ВРФШ.

⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 170. СПб: ВРФШ.

⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 17. М.: Ad Marginem.

⁶ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 164. СПб: ВРФШ..

⁷ Это, мы думаем, становится понятным, начиная с проблем априорного синтеза у Канта.

⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 147. М.: Ad Marginem.

«Логос есть постоянное собрание, стоящая в себе собранность сущего, т. е. бытие».⁹ Бытие есть единство, собрание сущего в одно. Мышление (*voeiv*) для Хайдеггера не свойство человека как способность, а «свершение, которое обладает человеком».¹⁰ Человек является, приходит к бытию через разумение-мышление. Поэтому не человек обладает мышлением, а мышление — человеком. Поскольку логос есть собрание, то разумение (*voeiv*) исходит из *leueiv* (собрания, говорения).¹¹ Благодаря логосу сущее приводит к показыванию себя, оно обнаруживается. Следовательно, логос — это бытие.

Хайдеггер, как и Аристотель, различает *voeiv* и *diavoia*. Первое имеет отношение к усмотрению, непосредственному схватыванию-пониманию: «прямое, вглядывающееся внятие простейших определений сущего как такового»;¹² второе — к дискурсивному развертыванию в логосе, артикуляции положения дел, при которой устанавливается соответствие между интеллектом и предметом и, соответственно, ложь или истина речи. «Это высказывающее прощупывание, *diavoia*, есть сущностное определение рассудка в смысле представления, которое судит. Разумение становится рассудком, разумение становится разумом».¹³

Высказывание производно от толкования, укорененного в понимании. Этому посвящен § 33 «Бытия и времени». Высказывание рассматривается в трех главных значениях: *показывание, предикация, сообщение*. Разговор об артикуляции смысла бытия в логосе, его способности быть выраженным в суждении через дефиницию имеет отношение ко второму значению. «Что, в качестве которого подручное определяется высказыванием, почерпается из наличного как такового».¹⁴ Т. е. сущность вещи как *чтойность* вроде бы онтологически вторична в отношении бытия наличного. Но поскольку о бытии чего-либо можно вести речь лишь по отношению к *Dasein*, для которого только и имеется этот смысл — бытие, а *Dasein* обладает пониманием, логосом и способностью артикулировать логос сущего, то онтологическое первенство должно сохраняться за ним самим, наделенным названными модусами экзистенции. Можно было бы спросить: а не оказывается ли так, что первичность понимания наличного уступает место первичности сущности? Нет, поскольку для *Dasein* «сперва» имеет место понимание наличного, а затем уже вторичный модус понимания — истолкование. «Высказывание не может отрицать своего онтологического происхождения из понимающего толкования».¹⁵ Но в онтологической дифференции нас интересует теоретическое высказывание о самой сущности бытия, когда различается сущее и бытие, сказанное в логосе. Ясно, что речь не идет об определении через род и ближайшее видовое отличие. Проблема именно в этом: как эксплицировать смысл бытия, не служащего родом ни для какого сущего?

Несмотря на то, что в «Бытии и времени» говорится периодически об изначальном понимании бытия *Dasein*, о том, что бытие, со своей стороны, вдвинуто в «понятливость *Dasein*»,¹⁶ сущность *esse* продолжает оставаться закрытой. На наш взгляд, ее мало проясняют суждения типа: «во всяком понимании мира понята также экзистенция и наоборот». Это, возможно, демонстрирует отношение между *Dasein* и бытием, но в чем сущность вдвинутого уже в понимающую способность бытия требует дальнейшего прояснения.

Теперь обратимся к связи бытия с темпоральностью и ее структурой. Вначале посмотрим, как Хайдеггер понимает временность и конституирует ее на основании экзистенци-

⁹ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 208. СПб: ВРФШ.

¹⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 218. СПб: ВРФШ.

¹¹ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 244. СПб: ВРФШ.

¹² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 33. М.: Ad Marginem.

¹³ Хайдеггер, М. (1997). *Введение в метафизику*. С. 264–265. СПб: ВРФШ.

¹⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 158. М.: Ad Marginem.

¹⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 158. М.: Ad Marginem.

¹⁶ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 152. М.: Ad Marginem.

лов *Dasein* в трактате «Бытие и время». Начнем с настоящего: «...присутствие вообще в его самой своей возможности способно настать для себя и в таком само-допущении-себе настать выносит эту возможность как возможность, т. е. экзистирует. Выносящее отличительную возможность допущение-*настать* себе в ней для себя есть исходный феномен будущего».¹⁷ Прошлое: «Но принять брошенность значит собственно *быть* присутствием в том, как оно всегда уже было. <...> Лишь поскольку присутствие вообще *есть* как я *есмы*-бывший, оно способно в будущем так само для себя настать, чтобы *вернуться* в себя. Собственно наступаая, присутствие *есть* собственно *уже-бывшее*. <...> Бывшесть возникает известным образом из будущего».¹⁸ Настоящее же связано с актуализацией сущего, основанной на том, что *Dasein* решилось быть при «мироокружно пребывающем». «Этот феномен, как бывствующее-актуализирующее *настающее* единый, мы именуем *временностью*».¹⁹

Несобственное понимание (т. е. понимание мира) времени из актуальности, набрасывает собственные экзистенциальные возможности из того, что может озаботить. Мгновение-ока, как собственное настоящее, времени из собственного будущего.²⁰ Хайдеггер решительно хочет порвать с традиционными концепциями времени (Аристотель, Августин, Гегель), основывающимися на «первичной ориентации на нивелированное теперь».²¹ Гегеля он упрекает именно в неспособности усмотреть подлинную структуру темпоральности, которую сам конституирует через будущее. Вопрос лишь в том, удастся ли ему это сделать. Не оказывается ли так, что сущность времени, открывающаяся в рефлексии над онтологическим основоустройством *Dasein*, все же должна обосновываться из настоящего и момента «теперь», тогда как о первичности будущего можно вести речь лишь при объяснении фактической экзистенции *Dasein*?

При анализе природы времени мы оказываемся в сложном положении: это слишком трудное для понимания место у Хайдеггера. Поэтому различные, не согласующиеся полностью друг с другом интерпретации онтологической дифференции, исходящей из понимания структуры темпоральности, допустимы. На самого Хайдеггера, безусловно, повлияла теория времени Гуссерля. Фундаментальная онтология — пусть она и пользуется другой терминологией — вырастает из философии Гуссерля и понимания им темпоральности. По крайней мере текст, посвященный онтологической дифференции, более-менее становится понятным, лишь в его соотношении с гуссерлианскими представлениями о структуре темпорального потока. Когда Хайдеггер пишет, что настоящее в себе самом экстатически набрасывается по направлению к презенции, то мы понимаем это как априорные условия экзистенции субъекта, который называется в фундаментальной онтологии *Dasein*. Такова универсальная форма существования субъекта — *временение*, т. е. учреждение времени со всеми его формами, темпоральными экстазисами настоящего, прошедшего и грядущего. Каждый из них — это априорная схема, связанная с другими схемами других экстазисов. Хайдеггер не говорит о синтетической связи этих схем, но мы думаем, что вправе ее признавать. В феноменологии Гуссерля изменение одной из фаз темпорального потока сразу ведет к изменению всех остальных, сдвигающихся в нем по отношению к фазе «теперь» и модифицирующихся вместе с ней. Таким образом, если бы мы попытались, как бы синтетически, объединить (в случае Хайдеггера) горизонтальные схемы каждого из экстазисов, то получили бы полную структуру настоящего. Но актуально это невозможно сделать, потому что *временность* представляет собой, так же как и темпоральный поток у Гуссерля, перманентно модифицирующийся

¹⁷ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 325. М.: Ad Marginem.

¹⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 326. М.: Ad Marginem.

¹⁹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 326. М.: Ad Marginem.

²⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 338. М.: Ad Marginem.

²¹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 431. М.: Ad Marginem.

континуум содержаний, меняющих экстазис будущего на экстазис настоящего и прошедшего. Т. е. происходит наложение горизонтальных схем, непрерывно трансформирующихся. Время как некое целое есть объединение экстазисов, однако мы говорим, конечно, о некой абстракции, неосуществимой ни в актуальной экзистенции *Dasein*, ни в актуальном акте рефлексии, поскольку действительно нет никакой «схемы всех горизонтальных схем» (как правильно пишет А. Паткуль), как нет и темпорального потока, данного сознанию в виде целокупности всех возможных темпоральных фаз. Для сознания в его актуальном бытии, равно как и для актуальной экзистенции *Dasein*, фактически налична фаза настоящего, связанная с презентацией и с присутствием сущего для субъекта.

Три модуса временности: *вперед-себя* — основывается в настоящем; *уже-бытие-в* — опознает в себе бывшее; *бытие-при* — то, что возможно в актуализации.²² «Перед» и «вперед» показывают настоящее как такое, какое вообще впервые делает возможным для присутствия быть так, что речь для него идет о его способности быть. Основанное в настоящем бросание себя на «ради себя самого» есть сущностная черта экзистенциальности. Ее первичный смысл есть будущее».²³ И все же мы настаиваем, что экстазису настоящего следует отдать первичную роль в конституировании темпоральности, несмотря на то, что Хайдеггер периодически утверждает о приоритете будущего. Хотя в «Бытии и времени» встречаются суждения типа: «первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее»²⁴, «временность временит исходно из будущего. Исходное время конечно»²⁵ — все-таки они верны для фактичности *Dasein* в его несобственном модусе экзистенции.²⁶ Феноменологически (в хайдеггерианском смысле) — это раньше, и потому будущее, для актуально существующего *Dasein*, «раньше», «приоритетнее». Если же мы осуществим рефлексии над фактической экзистенцией *Dasein*, то экстазис настоящего не может не быть укорененным в настоящем. Иначе все рассуждение онтологически не обосновано.

У Хайдеггера презентация объединяет все экстазисы и конституирует настоящее в его полноте. *Вперед-себя*, однако, основывается в акте набрасывания, который осуществляется *теперь*. Т. е. момент его протекания укоренен в *теперь*, в настоящем. Само же настоящее, исходя из смыслов, вложенных Хайдеггером, вбирает в себя бывшее и настоящее. С точки зрения феноменологического наблюдения за экзистенцией *Dasein*, погруженного в мир наличного, затерянного среди других вещей, первичный смысл как сущностная черта экзистенциальности действительно есть будущее, поскольку *Dasein* существует путем самонабрасывания на свои возможности, и это является его сущностной характеристикой. Но с позиции рефлексии, проведенной над онтологической структурой *Dasein*, после экзистенциально-онтологической модификации изначальным экстазисом, связанным с осуществлением всех актов, оказывается экстазис настоящего. Все наброски, *бытие-вперед-себя* и т. п. имеют момент своего возникновения в настоящем. Другое дело, что настоящее, понятое онтологически-феноменологически, структурно уже включает два других темпоральных модуса, конституирующих его; без них последнего нет. Хотя это — неаккуратный способ выражения. Лучше было бы сказать: два экстазиса — бывшесть и настоящего — суть условия экзистенции *Dasein*, т. е. его фактичности, актуальности, которая мыслится как действие, исполнение того, что предназначено в наброске, само же *Dasein* имеется как всегда брошенное. «Лишь поскольку забота основана в бывшесть, присутствие способно экзистировать как брошенное сущее, какое оно есть. “Пока” присут-

²² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²³ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²⁴ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 327. М.: Ad Marginem.

²⁵ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 331. М.: Ad Marginem.

²⁶ Это связано и с несобственным пониманием. Хайдеггер ведет нас к собственному пониманию времени, тогда как *Dasein* по большей части обладает несобственным. Ясно, что несобственная временность возникает из собственной.

ствие фактично экзистирует, оно никогда не прошлое, но зато всегда уже бывшее в смысле «я *есмь*-бывший». ... *актуализация*, в которой *первично* основано падение в озаботившую под-ручность и наличность, в модусе исходной временности оказывается *включена* в настоящее и *бывшесть*».²⁷ Существо временности — это «временение в единстве экстазов».²⁸

Будущее, по Хайдеггеру, временит, т. е. конституирует, временность, образующую «смысл заступающей решимости». После совершенной феноменологической редукции мы можем редуцировать и этот смысл до простого феномена, дабы понять исток возникновения будущего для *Dasein*, чье бытие имеет смысл заступающей решимости.

В конце известной статьи Хайдеггера «Что значит мыслить» речь идет о сущности мышления и бытия сущего. Мышление происходит в логосе и основывается на представлении (*representatio*), в котором разворачивается восприятие. В нем сущее присутствует для мышления, которое вручает нам присутствие в его присутствии. Бытие и есть присутствие.²⁹ Поскольку присутствующее длится и продлевается в несокрытость, то к нему принадлежит господствующее в присутствии настоящее. Несокрытость и настоящее взаимопринадлежны и составляют сущность времени. Именно это утверждается в тексте статьи. Таким образом, сущность времени все-таки в настоящем. Этот отход Хайдеггера от понимания времени через первичность будущего в более позднем по отношению к рассматриваемым выше тексте не случаен, на наш взгляд. Он знак того, что онтологически *теперь* фундирует модусы прошедшего и будущего.

Обратимся к еще одному аспекту. В фундаментальной онтологии имеется связь между бытием и его разомкнутостью (предварительным пониманием) — это забота. Будучи озабоченным, *Dasein* набрасывает себя на свои возможности как возможные формы его экзистенции — то, как человек имеется среди наличного сущего, как он соотносится с ним в действии — ведет себя, например. Поэтому Хайдеггер говорит, что *набросанное есть бытие Dasein*.³⁰ В этом случае речь идет о наброске первичного, допредикативного понимания бытия. Понимание, как ясно из вышесказанного, не связано с понятийным определением, а есть ноэтическое схватывание. Однако из рефлексивной позиции онтологической дифференциации мы направлены на артикуляцию смысла различия и поэтому — на фиксацию в дискурсивном мышлении содержательных определений сущего как сущего и его бытия. Иначе быть не должно. Потому что если бы дело обстояло так, что Хайдеггер и не стремился бы к понятийному раскрытию смысла онтологической дифференции, то было бы непонятно, как вообще можно было бы довести до концептуальной внятности разговор о бытии сущего, не оставаясь в плену метафор, с помощью которых сущность бытия каким-то образом описывается. Такое описание все никак не могло бы приблизиться к бытию и осталось бы неким аналогом поэтической речи.

Есть онтический опыт сущего, и есть онтологический опыт сущего. Дифференция для нас (занимающихся фундаментальной онтологией) — это проживание онтологического опыта сущего. Для *Dasein*, брошенного в мир, затерявшегося среди наличного, весь онтический опыт (а это главный опыт, от которого большинство не переходит) основывается «во всегда более или менее прозрачных набросках бытия соответствующего сущего».³¹ В нашем дискурсе мы перешли к онтологическому опыту сущего и поэтому хотели бы увидеть предложенную Хайдеггером экспликацию в логосе смысла бытия в его отличии от сущего, о возможности которой он сам писал.

В конце наших размышлений несколько слов о том, почему фундаментальная онтология тоже представляет собой вид идеализма. В немецком идеализме (Кант, Гуссерль) мир консти-

²⁷ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 328. М.: Ad Marginem.

²⁸ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 329. М.: Ad Marginem.

²⁹ Хайдеггер, М. (1991). Что значит мыслить? *Разговор на проселочной дороге*. С. 134–145. М.: Высшая школа.

³⁰ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 324. М.: Ad Marginem.

³¹ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 324. М.: Ad Marginem.

туирован как результат оформления чувственных данных сознанием, обладающим определенными придающими единство бесформенному функциями. Формообразующие акты сознания бывают разного уровня в зависимости от типа синтеза и того, на что они направлены. Хайдеггер отходит от такого понимания: определяющее структуру мира — это «не сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал».³² Т. е. вопрос не ставится в своем классическом виде: как субъект выходит к объекту? Для фундаментальной онтологии формулировка должна быть иной: благодаря чему имеется онтологическая возможность того, чтобы сущее могло встретиться как внутримирное и стать объектом? В этом состоит и проблема трансцендентности мира, и через экспликацию смысла экстатично-горизонтной временности как фундаментального условия экзистенции *Dasein* мы должны бы получить ответ на поставленный вопрос. Но ясно, что говорить о наличии мира можно только в соотнесении его с *Dasein*. «Если никакое *присутствие* не экзистирует, нет и “вот” никакого мира».³³

³² Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 366. М.: Ad Marginem.

³³ Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время*. С. 365. М.: Ad Marginem.