

**ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»  
(СПбГУ)**

**Институт философии  
Кафедра истории философии**

**Курсовая работа на тему:**

**Понятие «Онтологическая дифференция»**

Дипломная работа студентки  
4 курса дневного отделения  
**Челейкиной Екатерины Александровны**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Научный руководитель:  
д. ф. н., проф. **Погоняйло А. Г.**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Санкт-Петербург  
2017

**Оглавление**

Введение	3
Глава 1. Присутствие как основание онтологической дифференции	4
1.1. Проблема постановки вопроса о бытии	4
1.2. Неоднозначность понятия Dasein	6
1.3. Процедура проведения онтологической дифференции	10
1.4. Бытийное устройство Dasein	14
1.5. Присутствие и временность	23
Глава 2. Онтологическая дифференция: историко-философский контекст	
2.1. Онтологическая дифференция в схоластических диспутах.	27
2.2. Различие сущности и существования	32
2.3. Проблема презентации	37
2.4. Обыденность вопроса о бытии	41
2.5. Сущность истины	44
2.6. Значение категорий Канта и Аристотеля для вопроса о бытии	47
Заключение	56
Список использованной литературы	57

## Введение

Кантовская “Критика чистого разума” содержит следующий широко известный тезис: “Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении”. Такое представление о понятии бытия, по мнению Хайдеггера, являлось наиболее распространенным в философии Нового времени и в целом господствующим. Кант в приведенной выше цитате лаконично выразил суть данной позиции: бытие полагается как логическая и грамматическая связка, оно есть не более чем функциональная единица суждения.

Такому пониманию бытия Хайдеггер противопоставляет онтологическую дифференцию. Онтологическая дифференция - то есть различие между бытием и сущим -, как нам представляется, составляет средоточие философии Мартина Хайдеггера. Задача заключается, чтобы прояснить условия возможности таковой - и то, какие перспективы она открывает для первой философии.

Таким образом, целью данной работы является нахождение условий возможности постановки вопроса о бытии как такового, а именно: методологически, в отношении к повседневности, в историко-философском контексте.

Актуальность данной работы видится в свете вновь намечающегося спустя сто лет онтологического поворота в философии, представленном в работах как отечественных мыслителей (Бибихина), так и зарубежных (Мейясу, Харман, Латур и др.).

# Глава 1. Присутствие как основание онтологической дифференции

## 1.1 Проблема постановки вопроса о бытии

Занятие метафизикой имеет место тогда, когда философ ставит самый первый и основной вопрос о самой возможности чего-либо быть. Однако, такое утверждение не кажется очевидным. Всем хорошо известно, как Аристотель начинает свою «Метафизику»: «Все люди от природы стремятся к знанию». Бибихин в «Собственности» настаивает на том, что более точным и глубоким переводом будет: «Случилось, сложилось так, что люди стремятся увидеть», убеждая, что такой перевод точнее, так как он, вслед за греческим текстом, дает понять как то, что люди не имеют прежде того, как увидят, намерения смотреть, так и то, что обозначенное видение не имеет целью ничего, кроме себя самого. Не стоит ошибочно полагать, будто первая философия стремится упорядочить мыслительный хаос. Не станет она также строить никаких обобщённых абстракции в опоре на принятые условности. Она, напротив, есть предельное вопрошание, в котором под вопрос подпадает всё, включая самого спрашивающего, она есть также имение дела с самими вещами. Первая философия всецело состоит в умении задать первый вопрос, в неудержимом рывке освободиться от всего, что могло бы быть заранее принято.

И именно такой вопрошающей о первых началах метафизикой полагает Хайдеггер свою философию, изложенную в его фундаментальной работе «Бытие и время», когда указывает на необходимость вновь поставить вопрос о бытии. Более того, он утверждает, что главный вопрос метафизики до сих пор ни разу не был ещё поставлен. Бытие либо было оставлено в стороне от философского рассмотрения как нечто самопонятное, либо его наделяли смыслом наиболее общего понятия. Бытие стоит отличать от

сущего и, следовательно, не пытаться определять его как сущее путём ограничения по роду и виду.

Всё же, до сих пор остаётся неясным почему вопрос о бытии должен быть поставлен, и почему Хайдеггер называет его фундаментальным вопросом философии. Испытав влияние Brentano и Husserl он, тем не менее, во многих основных принципах своей фундаментальной онтологии не только порывает с гуссерлевской феноменологией, но и высказывает некоторый прямо противоположные ей идеи, продолжая, однако, обозначать свой метод исключительно феноменологическим. Совершая вместе с Husserl феноменологическую редукцию, мы приходим к чистому интенциональному сознанию в качестве исходного начала феноменологии. Но разве не являются сознание и мышление уже сущими? Ведь прежде всего они обладают бытием. Каков их способ быть? И как соотносится мышление и бытие? Возможно, что отношение мышления к его предмету является именно бытийным отношением, и ни мышление, ни его предмет не равны бытию, а равноопределены им.

Как Хайдеггер приводит к определённости понятие бытия? «Бытие есть то, что определяет сущее как сущее, то, ввиду чего сущее, как бы оно ни осмыслялось, всегда уже понято». Поскольку бытие определяет сущее в его понятности, то спрашивать о бытии возможно только у сущего. И преимущество в этом вопросе имеет сущее, обладающее бытийной возможностью спрашивания, которым являемся всегда мы сами. Хайдеггер обозначает его термином *Dasein*: «сущее в бытии которого речь (дело) идет о самом этом бытии».

## 1.2 Неоднозначность понятия Dasein

Итак, доступ к пониманию бытия следует искать в бытии Dasein. Хайдеггер утверждает, что прежде разговора о самом бытии необходимо провести аналитику Dasein. Что имеет в виду немецкий философ под словом

“Dasein”? Мы имеем огромное количество способов перевода этого понятия, так, например, можно встретить такие варианты: "сиюбытность", "пребытие", "бытие-именно-там", «человеческое существование», “Да-Быть”, «здесьбытие», «здесь-бытие», "вот-бытие", "тубытие", "бытиё", "создесь-бытие", "бытие-сознание", "быть при-сути", «се-бытие».

Не найдя удовлетворительного соответствия в русском языке, проще всего было бы оставить немецкое слово Dasein (образованное от словосочетания *Da Sein* - «быть здесь») без перевода, либо перевести его буквально, лишив его языковой укоренённости, как «здесь-бытие» или «вот-бытие». Но при таком переводе теряются те ценные смыслы и оттенки, которые присутствовали в нём как в естественном слове немецкого языка. Бибахин, стараясь воссоздать в своём переводе немецкую мыслящую речь, переводит Dasein словом «присутствие», указывая этим на сочетание «при-сути» (однако, присутствовать — значит быть лишённым активности). С одной стороны, этим он говорит о том, что мы должны «самим присутствием нести истину», а с другой стороны теряет в таком переводе указание на бытие человека.

А.В.Ахутин в работе «Dasein. Материалы к толкованию» подробно прослеживает различные смысловые оттенки немецкого слова Dasein, выступающие как в его обыденном применении, так и в значениях, которые оно приобретало в текстах немецких философов. Он считает, что слово должно выговаривать само себя, и, в случае хайдеггеровского Dasein, это в полной мере имеет место. Ахутин приводит цитату из Библера: «...Философ берёт на себя ответственность не только за то, что он впервые начинает всё

мышление человечества, пробегая, так сказать «обратно» путь до первого человека и начиная «мыслить впервые», философ берёт на себя ответственность за самое речение — за речь, за язык, он всегда стремится обнаружить переход от обычных фразеологизмов к внутренней речи, к речи на грани молчания (далее - «тишина») и вместе с тем к речи, предельно осмысленной... Философ не только мыслит заново, но и речь «начинает впервые»».

Русское слово “присутствие” действительно не совпадает полностью по смыслу с немецким словом *Dasein*, но, пишет Ахутин, слова разных языков и не должны быть эквивалентны, а перевод невозможен без софилософствования.

Будем в этом вопросе опираться на проделанную Ахутиным работу. Понимание слова *Dasein* возможно в трех семантических полях:

1. В качестве именного сказуемого от (*etwas*) *ist da*; как субстантивация (*etwas*) *ist da* и как образованное от латинского (и обременённое всеми схоластическими отголосками) *existentia* (существование);

2. В качестве отглагольного существительного *Dasein* используется, например, здесь: *Beweis vom Dasein Gottes* — доказательство бытия Божия;

3. Как глагол *dasein* означает — быть налицо, присутствовать, наступать, прибывать. И как субстантивация *das Dasein*, таким образом, имеет значение — присутствие, наличие, бытие в смысле наставшего, настоящего. (Гераклит (34 DK: “Те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны: «присутствуя, отсутствуют», - говорит о них пословица»)). В немецком языке *nicht dasein* - значит быть невнимательным, рассеянным. Словарное значение *Dasein* — синоним *Leben* (жизнь) или *Existenz* (существование).

Как при переводе не потерять всей целостности оттенков смысла?

С древнегреческого языка словом *Dasein* Хайдеггер переводил греческое слово *φύσις* («природа»), *Ψυχή* (человеческое бытие встречается с

открывающимся ему бытием сущего) или Ζωή (человек, который может вести правильную или неправильную жизнь).

Указав на словарные значения слова Dasein, Ахутин обращает внимание на историко-философский аспект понятия. Так, в философии жизни, оказавшей значительное влияние на философские взгляды Хайдеггера, не только люди, но и вещи понимались не как безразличные объекты для субъекта, но как целостность человечески значимого сущего, которую сам человек допустил к присутствию. Касательно этого момента Ахутин приводит цитату Бахтина: «сознание как свидетель и судья, под отстранённым взглядом которого всё облекается формой бытия».

У Канта Dasein понимается как существование и принадлежит категории модальности, которая соответствует ассерторическим (то есть экзистенциальным: утверждающим или отрицающим существование) суждениям. Бытие соответствует категории, так как существовать — значит быть доступным опыту в качестве предмета научного познания. Но такое существование ещё не исчерпывает смысл бытия вещи, поэтому Кант вводит вещь в себе. Для того, чтобы мыслить сущее в самом его бытии не достаточно рассудка с его логикой понятий, необходима прямая посвящённость в бытие. На это оказывается способно воображение.

Dasein Гегеля принято переводить как наличное бытие. Наличное бытие есть бытие определяющее себя путём ухода к своему инобытию и возвращению к себе. С одной стороны бытие в своём самоотличении от ничто становится определённым нечто, но с другой стороны, это и снятие своего определения как чего-то особого. Система сущего, состоящая из таких самоопределений, есть также и само мышление. Смыслом Dasein оказывается нус (анаксагоровская сущность).

При спрашивании о бытии сущего, определённого в его бытии, кажется очевидным наличие в рассуждении логического порочного круга. Но на самом деле круг в доказательстве невозможен при постановке вопроса



о бытии, так как предпосылание бытия возможно без его готовой смысловой концепции, более того, без него невозможно ни какое-либо вообще сущее, ни мышление о нем. Мы всегда уже движемся в имени бытия в виду, так как средняя бытийная понятливость принадлежит к сущностному устройству самого присутствия, которое обладает исключительным отношением к вопросу о бытии. Это сущее отличается тем, что для него в его бытии речь идёт о самом этом бытии, и в своём бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию. «Понятность бытия сама есть бытийная определённая присутствия». Бытие присутствия определяется как экзистенция, так как невозможно предметно определить его «что» (*essentia*). Присутствие понимает себя всегда из своей экзистенции, которая определяет его возможность быть или не быть самим собой. Вопрос экзистенции для присутствия является определяющим в онтическом плане. И онтическое устройство присутствия оказывается предпосылкой для его экзистенциальной аналитики.

В приведении прямых или косвенных цитат из перевода Бибихиным я буду использовать слово присутствие, в остальных случаях — оставлять *Dasein* без перевода.

### **1.3. Процедура проведения онтологической дифференции**

Хайдеггер в своих работах ставит изначальный вопрос о бытии в качестве главного и исходного вопроса метафизики, выступающего в предельном вопрошании. Вместе с тем, любая философия всегда определена в своём положении внутри сформированной философской традиции. Этот момент имеет место уже в силу того, что мыслитель вынужден говорить на определённом данном ему языке, который уже содержит ряд сформированных в ходе исторической философской традиции понятий и терминов, которые всегда уже наделены теми или иными смыслами и содержанием.

Так, осмыслив историю философии в своём понимании, Хайдеггер в ходе исходного акта философствования, приходит к отличному от принятого методу и, вследствие этого, утверждению философии в качестве фундаментальной онтологии, вступая таким образом в соотношение со всей историей европейской мысли, начиная с античности и заканчивая современной ему трансцендентальной феноменологией. Имея смелость заявить себя в ней, он осознает необходимость её осмысления в свете возрожденного им главного вопроса первой философии. Поэтому среди основных задач, поставленных во введении к «Бытию и времени» Хайдеггер помещает также задачу, состоящую в деструкции истории онтологии. Поскольку Dasein есть всегда своё прошлое, которое продолжает в нём действовать, то оно понимает себя ближайшим образом всегда из него. Таким образом, Dasein определено историчностью в основе своего бытия. Следовательно, вопросу о бытии просто необходимо быть прослеженным в своей истории. Хайдеггер пишет: «Присутствие не только имеет склонность падать на свой мир, в котором оно есть, и в ответе от него толкать себя, присутствие падает заодно с тем и на свою более или менее явно воспринятую традицию. Последняя отнимает у него водительство, вопрошание и выбор». Традиция не только лишает философию своей изначальности, но и не даёт быть историчности, «выкорчёвывает» её. Вся

история философии представляется Хайдеггеру упущением вопроса о бытии и сосредоточением на сущем. Для того, чтобы добраться до понимания заново выявленного вопроса в его историчности, необходимо поэтому разрушение традиции. Это и есть то, что Хайдеггер и понимает под обозначенной выше деструкцией. Она предполагает выявление внутри существующих концепций интерпретации бытия в его связи с феноменом времени. При этом Хайдеггер неоднократно повторяет, что намеченная им деструкция не отрицает прошедшее, а напротив, рассматривает онтологическую традицию в её позитивных возможностях, а значит в её границах.

Хайдеггеру удалось в достаточной мере осуществить задуманную работу, результаты которой составляют важную часть многих его сочинений, где порой служат основой оригинальных философских построений. В курсе лекций, прочитанном им в Марбурге в том же 1927 году, в котором он закончил написание «Бытия и времени», он рассматривает вопрос о бытии в контексте истории философии и выводит на свет одну из ключевых концепций своей философии состоящую в разрешении вопроса онтологической дифференции.

Тема лекционного курса Хайдеггера обозначена как «Основные проблемы феноменологии». Однако, уже только начав чтение лекций, становится ясно, что философ вкладывает в понятие феноменологии нечто отличное от того, что было в него заложено его учителем Гуссерлем. Хайдеггер объясняет такое расхождение в понимании, говоря, что в расхожем понимании феноменологию можно определить как «метод научной философии вообще», но это определение в действительности не может прояснить сути феноменологии. Он полагает ошибочным движение от догматически данного её определения к ней самой (что невозможно), и наоборот, считает верным из рассмотрения самой научной философии выйти к понятию науки о феноменах. Феноменология определяется Хайдеггером в

качестве метода для онтологии, которую он отождествляет с научной философией. Наука занимается всегда сущим, которое в сфере рассмотрения философии не входит, но именно последняя должна выявить нечто такое, что даёт нам доступ к сущему как таковому: исходное понимание бытия. Хайдеггер пишет: «Не понимай мы, пусть поначалу грубо и без соответствующего понятия, что означает действительность, действительное осталось бы для нас скрытым. Не понимай мы, что означает реальность, реальное было бы недоступным. Не понимай мы, что означает жизнь и жизненность, мы не могли бы отнестись к живому как живому. Не понимай мы, что означает экзистенция и экзистенциальность, мы сами не могли бы экзистировать в качестве Dasein. [...] Мы должны понимать бытие, чтобы мочь предаться миру, чтобы в нем экзистировать и мочь быть самим нашим собственным сущим вот-бытием. Мы должны мочь понимать действительность до всякого опыта действительного».

Хайдеггер утверждает вопрос о бытии как единственную тему философии. Разобрать основные проблемы феноменологии означает поэтому: «доказать возможность и необходимость абсолютной науки о бытии и раскрыть ее характер по ходу самого исследования». Иными словами, как задача феноменологического рассмотрения выступает тематизация бытия, которое должно быть схвачено и приведено к ясности в его понятии.

Хайдеггер указывает на то, что мы всегда имеем дело с тем или иным сущим, но никогда — с самим бытием. Тем не менее, мы постоянно мыслим бытие, когда говорим, что что-либо есть, было или будет. Таким образом, мы уже имеем исходное понимание бытия без постижения его в понятии. Так как бытие есть всегда бытие некоторого сущего, то доступ к пониманию бытия возможен, только если взять в рассмотрение подходящее для этого сущее. Переход от сущего к бытию Хайдеггер называет феноменологической редукцией. В свою очередь, доступ к какому-либо сущему возможен только

внутри понимания бытия человеческим присутствием, основанным во временности. Соответственно, само бытие может быть понято из горизонта времени.

Чтобы сделать темой своего рассмотрения само бытие, необходимо разграничить понятия бытия и сущего. Хайдеггер обозначает это различие онтологической дифференцией. Без её проведения поле философской проблематики окажется потеряно. Переход от рассмотрения сущего к рассмотрению бытия становится для Хайдеггера тем, на основании чего он называет свою философию трансцендентальной. Онтологическая дифференция будет прояснена, только если прояснён смысл бытия, то есть, если оно отличено от сущего в контексте временности. Из смысла самого бытия, то есть темпорально Хайдеггер полагает прояснить различие между «что» (*essentia*) сущего и его определенным способом быть (*existentia*). Ввиду того, что предшествующая история философии вообще не предполагает возможность различия в способах бытия, то Хайдеггер ставит также проблему сосуществования различных способов быть (*Weise-zu-sein*) и единого бытия. Хайдеггер указывает, таким образом, на проблему различения что-бытия (*Wassein*), *essentia*, и бытия-в-наличии (*Vorhandensein*), *existentia*.

#### **1.4. Бытийное устройство *Dasein***

Для *Dasain* в его бытии дело идёт всегда о его бытии, оно относится к своему бытию как к своей возможности (присутствие всегда-моё: в возможности собственное и поэтому способное также быть в модусе несобственности). Из этого следует, что сущность присутствия есть его существование (*existentia*). Обращение к подробному рассмотрению *Dasein* необходимо потому, что *Dasein* не только находится в бытии, но и обходится с ним. Более того, бытийный вопрос оказывается возможен потому, что бытие человека само есть вопрошание о бытии. Оно также есть экзистенция потому, что человек имеет отношение к бытию в целом (*Dasein* – место (*Da*) невместимого бытия (*sein*)): человек находится не в границах своего бытия, а на этих границах. Более того, можно предполагать (хотя бы на основании отсутствия какого-либо внешнего определения), что он и есть именно сама эта граница, та точка, в которой можно достичь самого бытия — как ничто, которое есть начало бытия. Хайдеггер обращается здесь к форме существования, которая сама по себе не несёт смысла, но задает условия возможного наполнения смыслом. И эта форма может вместить в себя бытие, ввиду того, что всегда уже вмещала бесконечное ничто.

В традиционной онтологии экзистенцией называли наличное сущее. Хайдеггер отрицает традиционную онтологию, называя её онтологикой; в противоположность ей собственную философию он именуется метафизикой или фундаментальной онтологией, так как впервые ставит вопрос о бытии, критикуя онтологическую традицию как спрашивающую только о сущем в его наличном бытии. Таким образом, экзистенция — бытийное определение только присутствия. Поэтому черты присутствия — не свойства, а только возможные для него способы быть. Присутствие выражает не «что» (*essentia*) своего сущего, но его бытие - экзистенцию.

Бытийные черты присутствия Хайдеггер именуется экзистенциалами в противоположность категориям, характеризующим бытие неприсутствиеразмерного сущего.

Dasein есть в своём бытии всегда своя возможность, а значит оно может найти себя в своём бытии, а может потерять. Как всегда-моё Dasein имеет два бытийных модуса: собственности (das Selbstsein) и несобственности (die Uneigentlichkeit). Последнее не означает некую низшую ступень бытия, а, напротив, может обусловить полнейшую конкретность присутствия, где оно есть ближайшим образом, то есть в своей повседневности.

Бытийное устройство Dasein Хайдеггер именует бытием-в-мире. Мир в качестве встреченного не рядоположен Dasein, так как ничто рядоположенное вообще не способно встретиться. Внутримирное сущее (das innerweltliche Seiende) становится доступно для Dasein в своём наличествовании за счет того, что Dasein изначально имеет бытийный образ бытия-в. Само Dasein тоже наличествует в мире и может понять самое своё бытие в смысле эмпирического наличия как сопряжённое с бытием внутримирного сущего. Эту эмпиричность Dasein Хайдеггер называет фактичностью. Dasein как бытие-в имеет бытийный образ озабочения внутримирно подручным сущим (das Zuhandene), которым как озаботившим всегда захвачено. Подручное сущее как средство оказывается для сознания незаметным. Смысл вещи как утвари заключен в подходящем с ней обращении. В этом плане она может оказаться под рукой и не под рукой. Оказавшееся не под рукой перестаёт быть орудием и становится предметом (гуссерлевская пустая интенция). В отличие от аристотелевского деления на сущее по природе и сущее в силу искусства, деление указанное Хайдеггером позволяет одной вещи (имеется ввиду тождество что-бытия) быть разными способами. Только испытав дефицит озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром, озабочение вкладывает себя в модус всего-лишь-пребывания при- и берёт направление на наличное сущее (das Vorhandene). Понимание себя в качестве только наличного возможно постольку, поскольку Dasein понимает себя ближайшим образом из того сущего, которое не есть оно

само. Познание мира поэтому функционирует как первичный модус бытия-в-мире. Такое «самоочевидное» толкование присутствия становится причиной разделения на «равноположенные» субъект и объект. Хайдеггер указывает на то, что бытийное отношение познания не может обнаружиться из данности предмета познания как наличного сущего, так как познание, как минимум, принадлежит единственно тому сущему, которое само познает.

Противопоставляя Dasein и внутримирное сущее вместе с делением последнего на наличное и подручное, Хайдеггер обращает внимание на то, что сущее может быть разными способами. Этот момент оказывается важен для понимания сущего как такового, а значит имеет прямое отношение к понятию онтологической дифференции. Говоря, что сущее имеет характер наличного, подручного или Dasein, Хайдеггер указывает на различные способы бытия сущего, но не на различные виды сущего. Может показаться, что выделение Хайдеггером среди внутримирного сущего наличного и подручного имеет некоторое сходство с аристотелевским делением всего сущего на сущее по природе и сущее в силу искусства. Аристотель в таком делении указывает на происхождение сущего в качестве определяющего его. Хайдеггер, называя сущее наличным или подручным, исходит не из происхождения вещи, а из некоторого всегда уже имеющегося понимания бытия, а значит смыслов сущего. При этом Dasein, выделяющий в понятии различные смыслы бытия, производит не только акт рефлексии, имеющий место для сознания, но в первую очередь имеющую место в экзистенции перемену в способе-быть.

У Аристотеля различные смыслы бытия связаны между собой единством аналогии и сведены к первому исходному — к сущности. Хайдеггер также говорит о единстве различных смыслов сущего. Внутримирное сущее различается в зависимости от способа разомкнутости его бытия, то есть исходя из того способа, каким его понимает Dasein. Более того, в понимающем истолковании Dasein наличное сущее производно, так



как становится возможно как таковое вследствие смены установки с подручного сущего. Таким образом, Dasein вступает в отношение с сущим, и от того, как оно исходно набрасывает смысл бытия сущего, зависит вещное содержание этого сущего. Бытие и сущее равноисходны в понимании.

Хайдеггер берёт понятие мира (die Welt) в доонтологическом экзистентном значении «как то, «в чём» фактическое Dasein как вот это «живёт». Ближайший мир обыденного присутствия — окружающий мир. Внутримирное сущее встречено в первую очередь в озаботившемся обращении, такое сущее именуется средством. К бытию средства всегда принадлежит целое средств. Подручное сущее не может быть схвачено как таковое теоретически. В нарушении отсылания, в модусах заметности, навязчивости и назойливости выходит на свет наличное сущее. Взаимосвязь средств высвечивается, таким образом, как нечто целое, и с этим целым заявляет о себе мир. Однако, мир не может быть впервые дан через наличность, так как он всегда уже есть в своей разомкнутости, а присутствие в мире всегда уже было.

Характер бытия подручного есть имение-дела. Подручное сущее отсылает к некоему «к чему», которое может быть понято только исходя целого таких отсыланий, образующих целость-имения-дела. Однако, имение-дела как целость уже не может иметь характерного для подручного «к-чему», она как таковая определена из ради-чего, лежащего в понимании, а значит, вступает в отношение с бытием Dasein, для которого дело в его бытии идет по сути об этом бытии. Поэтому чтобы сущее, характер которого есть имение-дела, могло встретиться, необходимо допущение-имения-дела (das Bewendenlassen), как образ бытия Dasein. В онтическом понимании допущение-имения-дела означает: «внутри определённого фактического озабочения оставить подручному быть так-то и так-то, как оно впредь есть и чтобы оно так было». Понятое онтологически это значит: «опережающее выдавание сущего в его внутримироокружную подручность».

Допущение сущего к бытию определённым образом возвращает к определению понятия мира. «В-чём себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имени дела есть феномен мира». Внутримирное сущее в своём по-себе-бытии открывается присутствию способом усматривающего отдаления. Это возможно потому, что присутствие само пространственно и имеет характер направления. В этом плане: «Своё здесь присутствие понимает из там окружающего мира».

Присутствие ближайшим образом не только есть в мире, но и относит себя к миру. “Кто” присутствия в модусе повседневности есть субъект имеющий характер самости. «Кто — это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным и соотносит себя притом с этой множественностью». Человек в понимании Хайдеггера не будет синтезом души и тела, так как опыт его уникальности не стоит в зависимости от какого-либо самоизучения, и но его сущность будет представлять собой экзистенцию.

В мире присутствие существует всегда рядом с другими, кто существует таким же способом. Хотя у Левинаса и у многих других философов после Хайдеггера можно найти критику того, как в его философии находится Другой, на основании того, что Другой выводится Хайдеггером из субъекта, у самого Хайдеггера в «Бытии и времени» можно найти: «Другие означает не то же, что: весь остаток прочих помимо меня, из коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек себя большей частью не отличает, среди которых и он тоже». Мир всегда есть уже так, что он разделён с другими. Более того, присутствие сущностно есть событие (Das Mitsein). И как Mitsein Dasein есть по сути всегда ради других, оно выражено как заботливость.

В противоположность способу бытия как Mitsein ближайшим образом в повседневности другие даны присутствию в образе людей (das Man).

Бытие с другими в таком случае имеет характер сохранения дистанции. Такие другие не есть определённые другие, но ими невзначай принято господство над повседневным бытием присутствия. В качестве одной из своих возможностей Dasein может упустить себя. Dasein как всегда моё тем не менее не всегда мной занято, также как и я не всегда занят своим. Люди своим толкованием облегчают присутствие в его повседневности, они смотрят и судят, преподносят всякое суждение и решение как готовое, тем самым снимая ответственность с присутствия. Таким способом Dasein запирается от самого себя.

Dasein есть само всегда свое «вот», оно всегда есть поэтому своя разомкнутость (Erschlossenheit). Это значит, человек есть просвет бытия. Своим «вот» присутствие может быть в экзистенциальном смысле и в повседневности как падение присутствия. Присутствие может быть своим «вот» двумя способами, равноисходно обусловленными речью: расположением и пониманием (das Verstehen).

Присутствие всегда уже как-то настроено (настроенность - die Befindlichkeit). То, как присутствие есть, Хайдеггер именует брошенностью (die Geworfenheit) в его “вот”. Брошенностью отмечается фактичность присутствия. Присутствие поставлено перед самим собой и открыто себе в своей брошенности. Понимание всегда как-то настроено. Бытие-вот мира есть бытие-в, которое есть то, ради чего присутствие есть. Ради-чего разомкнуто в понимании. В понимании ради-чего разомкнута обоснованная в нём значимость. «Ради-чего и значимость разомкнуты в присутствии, значит: присутствие есть сущее, для которого как бытия-в-мире дело идёт о нём самом». Понимание суть то же самое, что умение быть. «Присутствие есть всегда то, что оно умеет быть и как оно есть своя возможность». (143) Как понимание присутствие есть самому себе брошенная возможность.

«Будучи таким пониманием, оно «знает», как оно с ним самим, т. е. с его умением быть, обстоит. Это «знание» не возникло лишь из имманентного

самовосприятия, но принадлежит к бытию вот, которое по сути есть понимание. И лишь поскольку присутствие, понимая, есть свое вот, оно может заблудиться и обознаться в себе. И коль скоро понимание расположено и как такое экзистенциально выдано брошенности, присутствие всегда уже в себе заблудилось и обозналось. В своем умении быть оно поэтому вверено возможности снова найти себя в возможностях».

Целое возможности взаимосвязи подручного сущего открывает целость бытия-в. Какое-либо единство вообще открывает себя только на основе своей возможности. Понимание имеет экзистенциальную структуру, которую Хайдеггер называет наброском (Entwurf). Присутствие всегда себя уже на что-то бросило и есть только бросая, оно понимает себя всегда из своих возможностей, оно само есть то, на что себя бросает. Таким образом, Dasein всегда больше, чем оно эмпирически есть. Понимание также может быть собственным и несобственным. В последнем случае пониманию подлежит не самость, а только мир. В бросании себя на свои возможности бытие присутствием уже понято. Присутствие видит возможности из которых оно есть способом настроенности.

Оформленное понимание есть толкование, которое представляет собой разработку набросанных возможностей. Повседневное, усматривающее толкование основано всегда на предвзятии. Это значит, что до всякого толкования, толкуемое имеется уже понятым. (Этот момент и является причиной рождения неизбежного *circulus vitiosus* в познании). Про то, что пришло к понятности, мы говорим, что оно имеет смысл. Смысл есть то, что артикулируемо в понимающем размыкании, из него становится понятно нечто как нечто. Смысл имеет лишь присутствие, и только оно поэтому может быть осмысленно или бессмысленно.

Речь есть артикуляция понятности. «Расположенная понятность бытия-в-мире выговаривает себя как речь. Значимое целое понятности берёт слово. К значениям прирастают слова. Но не слововещи снабжаются

значениями». Слышание и молчание есть возможности говорящей речи. Само говорение имеет место постольку, поскольку Dasein существует как Mitsein.

Бытие-в-мире, к которому принадлежит и бытие подручного и бытие по способу Mitsein есть всегда ради самости себя. Однако, ближайшим образом, самость есть человеко-самость. Бытийный способ понимания и толкования повседневного присутствия есть толки. В толках имеет место не столько понимание, сколько проговариваемое как таковое, последнее и понимается. Люди понимают сказанное в одной и той же устреднённости. «Толки есть возможность всё понять без предшествующего освоения дела».

Основообраз бытия повседневности Хайдеггер именует падением. Бытие-в-мире всегда уже в падении. Падение означает потерянность в публичности людей. «От себя самого как фактического бытия-в-мире присутствие как падающее уже отпало; и падает оно не на чём-то сущем, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе своего бытия, но на мире, который сам к его бытию принадлежит». Присутствие само дает себе возможность затеряться в людях. «Бытие-в-мире само по себе соблазнительно». «Самоуверенность и решительность людей распространяют растущую ненуждаемость в собственном расположенном понимании. Мнимость людей, что они поддерживают и ведут полную и подлинную «жизнь», вносит в присутствие успокоенность, для которой всё состоит «в лучшем порядке» и которой распахнуты все двери. Падающее бытие-в-мире, само себя соблазняя, вместе с тем самоуспокоительно». Зачастую такое успокоение вгоняет в безудержность занятий. Падающее бытие-в-мире есть отчуждающее от присутствия его собственность и возможность; присутствие, таким образом, в самом себе запутывается.

Исходная бытийная целостность присутствия схватывается как забота. Понимание, как бросание присутствием себя к своей способности быть, указывает на то, что присутствие в его бытии всегда уже есть вперёд себя

самого. Вперёд-себя-бытие характеризует бытие-в-мире, которое вверенное самому себе, всегда уже брошено в некий мир. Это означает, что экзистенциальность сущностно определена фактичностью. Бытие-в-мире также всегда уже есть при озаботившем внутримирно подручном. Целость структурного целого Dasein определена заботой. Забота объединяет экзистенциальность с фактичностью и падением. Вперёд-себя-бытие есть условие возможности свободы для собственных экзистентных возможностей. Но и в несобственности присутствие остаётся по сути вперёд-себя. В заботе фундируются модусы озабочения и заботливости. «Понимающее самонабрасывание присутствия есть как фактичное всегда уже при каком-то раскрытом мире. Из него оно берёт — и ближайшим образом в меру истолкованности у людей — свои возможности».

## **1.5. Присутствие и временность**

Присутствие как экзистенция, способное быть, должно всегда ещё чем-то не быть. Таким образом, сущее, чью сущность составляет экзистенция, сложно схватить как целое. Онтологическая основа

экзистенциальности присутствия суть временность. Повседневность в свою очередь есть модус временности. Поскольку первичный момент заботы есть вперёд-себя, присутствию принадлежит постоянная незавершённость.

Присутствие есть всегда уже своё ещё-не. Как только восполнено его ещё-не, оно тогда не есть как присутствие. Смерть есть возможность присутствия больше не присутствовать. Когда присутствие предстоит себе как эта возможность, оно полностью способность своей способности быть. «Смерть есть возможность прямой невозможности присутствия. Таким образом смерть открывается как наиболее своя, безотносительная, необходимая возможность». И пока присутствие существует, оно брошено в эту возможность. В повседневности дело тоже идёт о смерти, но в модусе обеспечения бестревожного равнодушия. В присутствие всегда уже втянуто крайнее ещё-не его самого. Бытие к смерти основано в заботе. Как бытие к смерти присутствие постоянно фактично умирает.

Смерть не есть возможность подручного или наличного, она есть бытийная возможность самого присутствия. К возможности смерти присутствие обращено в ожидании. Возможное втягивается ожиданием в действительное. Ожидание смерти мы схватывает как заступление в возможность. От действительности смерти такая возможность далека, поскольку смерть есть возможность невозможности экзистенции вообще. Бытие к смерти делает вообще возможной эту возможность. «Бытие к смерти есть заступление в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступление».

Бросить себя на самую свою способность быть значит существовать. «Заступание оказывается возможностью понимания наиболее своей крайней способности быть, т. е. возможностью собственной экзистенции». Бытие к смерти размыкает присутствию самую свою способность быть, в нём присутствие оказывается оторвано от людей. Наиболее своя возможность безотносительна: смерть обращена к присутствию как одинокому. В таком

одиночестве собственное «вот» размыкается для экзистенции. Вот здесь можно признать критику Хайдеггера Левинасом оправданной, так как для присутствия нет ни внутримирно озаботившего сущего, ни таже Mitsein, когда речь идёт о самой своей способности быть, которая исходнее бытия присутствия в повседневности, хотя и то и другое относится к возможности экзистенции. Заступание высвобождает себя для необходимости смерти. Заступание к смерти избавляет от случайно навязавшихся возможностей и даёт понять и избрать фактические возможности. Таким образом, присутствие не может уйти от своей фактической экзистенции. В таком размыкании возможностей присутствие экзистирует как способность быть целым. Смерть достоверна, и уверенность в ней есть уверенность в бытии-в-мире. Подытоживает размышление о смерти Хайдеггер так: «заступание обнажает присутствию затерянность в человеко-самости и ставит его перед возможностью, без первичной опоры на озаботившую заботливость, быть самим собой, но собой в страстной, отрешившийся от иллюзий людей, фактической, в себе самой уверенной и ужасающейся свободе к смерти».

Присутствие как основание себя самого никогда не владеет самым своим бытием. «Будучи основанием оно само есть ничтожность самого себя». Присутствие понимая себя из возможностей есть брошенное сущее. Свобода есть всегда в выборе одной и отказа от прочих возможностей. Бросание себя на свое бытие-виновным Хайдеггер называет решимостью. Ситуация есть разомкнутое в решимости вот, в качестве какого присутствует экзистирующее сущее. Зов совести — вызывает в ситуацию. Как решившееся присутствие всегда уже поступает.

Онтологический смысл заботы есть временность. «Феноменологически исходно временность проступает в собственном целом бытии присутствия, в феномене заступающей решимости». Решимость понимает себя как способность-быть-виновным в смерти, то есть, присутствие, решившись, принимает себя как ничтожное основание своей



ничтожности. Смерть есть прямая ничтожность присутствия. «как забота присутствие есть брошенное (т. е. ничтожное) основание своей смерти». В заступании лежит собственная способность присутствия быть целым, а в экзистентно засвидетельствованной решимости она засвидетельствована. Таким образом заступание и решимость объединены в заботе, которая есть условие возможности бытия-целым.

И экзистенция и реальность предполагают идею бытия вообще, и лишь в её горизонте возможно произвести различение между ними.

## **Глава 2. Онтологическая дифференция: историко-философский контекст**

### **2.1 Онтологическая дифференция в схоластических диспутах**

Рассмотрением проблемы онтологической дифференции у Хайдеггера занимался подробно Черняков А. Г., переводивший также «Основные проблемы феноменологии», в своей работе «Онтология времени. Бытие и

время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера», на эту замечательную работу я и буду опираться в этой главе.

В первую очередь Хайдеггер концентрирует своё внимание на труде Ф. Суареса «О сущности конечного сущего как такового и его бытии, а также об их различии». Черняков пишет, что Хайдеггер термином «онтологическая дифференция» указывает на основное различие своей онтологии: различие между сущим, бытийствующим, и бытием. То есть, то различие, которое проводит Хайдеггер, не совпадает с проблемой, поставленной схоластами, которые обостряли внимание на проблеме различения сущности и существования. Предполагается, что существование указывает на наличное (в том же что и у Канта смысле) бытие сущего, а сущность на его смысловую определённую (quidditas). Хайдеггер говорит, что *essentia* и *existentia* относятся к сущностной артикуляции бытия сущего и представляют собой лишь один из моментов онтологической дифференции.

Аристотель полагает в качестве предмета первой философии сущее поскольку оно является сущим. Всё, что мы можем сказать о сущем как таковом, это то, что оно есть. Таким образом, сущее как сущее определяется его бытием. Сущее, по Суаресу, есть *actum essendi* (акт бытия). Тем не менее, понятия сущего и бытия у Суареса не означают одно и то же.

Возможность средневековой проблемы различения сущности (*essentia*) и существования (*existentia*) лежит в двусмысленности причастия *ens* (сущее). Как причастие глагола *sum*, *ens* означает акт бытия: сущее — то, что есть. В этом смысле сущее не подразумевает никакой определённости, чётности (*quidditas*). Но *ens* как действительное причастие настоящего времени предполагает актуальное осуществление бытия. Суарес указывает также на ещё одно значение слова *ens*, названное им вторичным значением, а именно *ens* как имя (*vi nominis*), в таком качестве оно определяет *quidditas* вещи, как бы вне зависимости от наличного существования. Тем не менее, несмотря на это вторичное значение, слово *ens* не может означать то же что и

res, так как ens даже как имя сохраняет связь с глагольным смыслом: выражает возможность бытия. Поэтому можно всё-таки сказать, что сущность некоторым образом указывает на бытие. Фома Аквинский в этой связи говорит о том, что сущность не подразумевает quidditas, потому что последняя высказывается в определении, тогда как первая наделяет бытием. Так, entitas (бытийственность) есть essentia realis (реальная сущность).

Лейбниц идёт дальше и в своей философии отождествляет сущее (ens) и возможное (possibile), так что сущее есть точка связи различных предикатов по закону противоречия, так что essentia ficta seu chumerica никаким образом не может быть сущим.

Возможность вещи как essentia realis позволяет ей быть схваченной в познании (intellectus percipiens), это, согласно схоластической философии, определено её природой. Вещь явлена уму всегда как своя чтойность, которая предполагает определение через ограничение по роду и виду, таким образом, сущность вообще делает последние возможными. Следовательно, смысл бытия оказывается связан со смысловой определённойостью вещи: сущность делает бытие сущего определённым.

Бозэций отделяет сущность от существования, говоря, что само бытие (esse) ещё не есть, но всё то, что есть (id quod est), есть и пребывает (consistit) в бытии, когда воспринята его форма (essendi forma). Более того, он указывает на проблему онтологической дифференции, когда пишет: «В каждом составном [сущем] бытие есть одно, а оно само — Другое» (Воесе, «Item eiusdem ad eiusdem. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona». In: *Traites theologiques*, p. 124, 126) Действительно, бытие и сущее не тождественны, хотя о бытии мы можем говорить только как о бытии какого-либо сущего. Фома Аквинский же приводит рассуждения Бозэция для подкрепления утверждения о том, что сущность как чтойность вещи ещё не предполагает её бытия. Его мысленный эксперимент состоит в том, что бытие не есть нечто

неотъемлемое от сущности, так как мы можем понять какую либо чтойность, оставаясь в неведении о том, обладает ли она бытием в природе вещей. Фома утверждает, что всё, что не входит в понятие является привходящим для сущности. Согласно его мнению, можно мыслить то, чего нет. Если бы мы последовали мысли Лейбница, то пришлось бы сказать, что таковое мышление просто не было бы мышлением, так как мыслить - значит не беря во внимание черты, определяющие «чтойность» вещи, путём окончательного анализа понятия убедиться в отсутствии в нём противоречий (последнее уже означает, что вещь возможна). Хотя человек и не способен в своём мышлении охватить первые возможности, это указывает лишь на конечность его ума, но не на различие истинного мышления и бытия, сущности и существования. Впрочем, по Лейбницу, можно не полагаясь на понятие удостовериться в существовании вещи посредством отчётливого восприятия, которое правда предполагает присутствие вещи здесь и сейчас.

Суарес ставит проблему, поставленную Фомой, радикальнее, спрашивая о том, различаются ли сущность и существование в актуально существе, и считает, что такое различие возможно провести лишь в уме, это *distinctio sola rationis*, различие только в понятии.

Конечное сущее в отличие от бесконечного сложно, т. е. в силу своей тварности и конечности обнаруживает различия: не тождественно. Чтобы не путать тварное с божественным, необходимо нахождение универсального принципа для внутреннего различения. Для томистов таким принципом будет соотношение сущности и существования, различие которых поэтому должно быть понято как реальное, а не как только лишь мысленное. Реальное различие (*distinctio realis*) — есть отрицание тождества в самой вещи, независимо от деятельности интеллекта, а мысленное (*distinctio rationis*) — только лишь операция последнего. Хотя то, что мысленное различие, которое имеет основание или содержательный мотив в самой вещи (*distinctio rationis ratiocinatae* или *distinctio cum fundament in re*) и

наименьшее реальное различие (*distinctio minima*), которое происходит из природы самой вещи (*ex natura rei*), не смотря на то, что это различие имеет место лишь между формальными моментами (*perfectiones*) в одном субъекте, не обладают одинаковым значением, можно поставить под вопрос. Тем не менее, Суарес говорит о том, что различие между сущностью и существованием, не смотря на то, что имеет свою причину в природе самой вещи, относится не к самому сущему (имеется ввиду наличное сущее), а к способу его постижения как такового, т. е. это различие не является реальным, а положено разумом в своём предмете. Когда же мы говорим о фениксе или единороге, то их чуждость имеет своё бытие в качестве предмета разума, так же как и существование понятое само по себе есть лишь его (разума) определение. Кроме того, мыслимая сущность и сущность наличной вещи не равны, так как отсутствует возможность и поле для их уравнивания. (можем ли мы знать что либо о сущности наличной вещи?) Бытие мыслимое зависит от бытия мыслящего. Из рассуждений же Фомы можно сделать вывод, что способность сущего становиться предметом мысли обладает особым бытийным статусом, так как не зависит от мышления и конкретного мыслящего субъекта. Суарес в свою очередь называет эту способность способностью быть объектом мысли (*potentia objectiva*): вещь в смысле *potentia objectiva* целиком пребывает в мыслящем её интеллекте. Потенция в данном случае в строгом смысле принадлежит не вещи, а только мыслящему субъекту (*potentia agentis*).

Итак, сочетание, сочленение и расчленение сущности и существования суть то, что позволяет уму точнее артикулировать бытие конечного сущего. *Ens* в номинальном значении указывает на неразделённость сущего в возможности и сущего в действительности. Это снова напоминает Лейбница в плане указанного выше момента. Сущее как сущее можно мыслить внутри непротиворечивой смысловой определённости, таким образом выводится на свет реальное понятие через отыскание смыслового основания (*ratio essendi*)

бытия данной вещи. В отличие от Лейбница, Суарес считал, что так понятая сущность ещё не включает в себе достаточное условие для действительного существования. Схватывание самостоятельного бытия вещи вне обусловивших её причин возможно только когда вещь получает действительное существование. В этом смысле сущности нет как божественного замысла вне непосредственного акта творения и сущее мыслится только как экзистенция. Тем не менее, наличие Божественного замысла как такового объясняет, что хотя различие сущности и существования лишь мысленное, для сущего как тварного оно имеет основание в самих вещах.

Для Хайдеггера как для феноменолога противопоставление *distinctio realis* и *distinctio rationis* не могут служить основанием онтологической дифференции, так как в феноменологическом рассмотрении всякое различие будет *distinctio rationis* как конституируемое сознанием в своем интенциональном предмете. Говоря о различном понимании природы вещей в Средние века и в феноменологическом понимании, Черняков пишет: «Природа самой вещи, ее самость, *Selbigkeit*, не может мыслиться в позиции феноменологической редукции без обращения к *actus alieujus potentiae comparantis*, без тематизации способов доступа к сущему».

Черняков пишет о том, что рассмотрение средневековой философии необходимо Хайдеггеру для того, чтобы разглядеть там тенденцию и предчувствие того, что он называет фундаментальной онтологией.

1. В этой связи можно указать на то, что уже в схоластической философии представимость сущего (то, что имеется в наличии) была соотнесена с творческой способностью некоторого неопределённого субъекта (тот, кому есть дело до этого сущего). Субъект в этом случае деятелен: он созидает и производит. Бытие внутри такого понимание перестает быть присутствием для чувства и ума, но становится творением-творчеством как (о-забоченным) попечением. Если, однако, следовать

Гуссерлю, то согласно феноменологическому методу, событие встречи с сущим в качестве первого будет уже предполагать определённый способ доступа к сущему — интенциональность сознания.

2. Классическая онтология строилась всегда в рамках теоретического логоса (θεωρία), тогда как творчество (ποίησις) и поступок (πράξις) понимались всегда как вторичные способы раскрытия сущего. Но уже у греков просвечивает возможность иного понимания, это заметно, например, в их термине для обозначения вещи (πράγμα), которая означает то, с чем мы имеем дело в озабоченном обиходе (πράξις).

Только выявив скрытые стремления и предрассудки внутри истории философии, можно не предвзято встретить сущее в стихии понимания. Привычные отношения субъекта познания к своему предмету полагаются Хайдеггером как производное от первичного отношения к сущему как к заботливости или озабочения. Умозрение возможно только на основе заботы понятой в смысле целостного единства бытия Dasein.

## **2. Различие сущности и существования**

Черняков утверждает, что кроме этой указанной причины, по которой Хайдеггер уделяет Суаресу особое внимание, существует и иная причина, которой он не называет. Томисты на основе реального различия бытия и сущности, утверждали, что тварное бытие есть воспринятое сущностью как воспринимающей потенцией. Своё доказательство они строят от противного: если этот тезис неверен, то тварное бытие как ничем не воспринятое есть самодостаточное и в себе пребывающее (*esse in se subsistens*), как отделённое от потенции, оно было бы чистой действительностью (*actus purus*). Такое бытие было бесконечно (*esse infinitum*) и как совершенная актуализация ничем не ограничено. Но такое бытие есть Божественное бытие, а не

тварное. Так томисты обосновывают невозможность какой-либо онтологической дифференции.

Суарес же спорит с выводами томистов о том, что бытие твари может считаться бесконечным и неограниченным на основании того, что сущность не является воспринимающей потенцией для акта надления существованием, и приводит его опровержение. Во-первых, даже если существование не воспринято некоторой сущностью как иной по отношению к нему, оно воспринято всегда от Божественного бытия как иного, а значит, не будучи чистым актом, оно ограничено. Во-вторых, нельзя различать сущность и существование по принципу причастности одного другому, так как тварное сущее поскольку тварно, обладает всегда и сущностью и существованием в силу некоторого иного как действующего (*sicut per vim agentis*). Из этого следует, что тварное бытие конечно, поскольку сотворено и, значит, ограничено Богом. Также следует и то, что Бог для тварного сущего есть действующая причина, причина формальная. Таким образом, экзистенция твари внутренне не определена (*esse indefinitum*), так как определение тварного бытия через отрицание как не *actus purus*, является для него лишь внешним ограничением.

Томисты спрашивают о том, как возможно полагание границы для тварной экзистенции. Ответ Суареса смел в своей простоте: бытие тварного сущего ограничено самим собой, оно ограничено и конечно в силу собственного способа быть (*entias sua*). Так как указанное ограничение внутреннее, то для ограничиваемого и ограниченного достаточно различия в понятии, имеющего основание в самой вещи. На основе вывода о таком ограничении тварного сущего можно сказать, что, с одной стороны, сущность определяется предназначенностью к бытию, и, с другой стороны, что бытие тварного сущего конечно, так как представляет собой действительность сущности (*essentia in actu constituta*). Последняя, следовательно, ведёт к внутренней или формальной определённости бытия



сущего, а значит к определённости сущности. Сказанное не только опровергает тезис томистов, показывая, что экзистенция не становится простой и бесконечной от того, что не является воспринятой сущностью, но и по сути утверждает исходное положение экзистенции, внутренняя или формальная определённость которой ведёт к определенности сущности. Исходное значение экзистенции даёт повод полагать сущностные различия между различными экзистенциями.

Хайдеггер утверждает как экзистенцию бытие *Dasein*, то есть бытие сущего, которое «препоручено» своему бытию. Можно ли говорить о том, что *existentia* (как *terminus technicus* средневековой философии) есть то же, что экзистенция, понятая Хайдеггером как имеющая внутреннюю структуру, описываемую в терминах экзистенциалов?

Фомой Аквинским и его последователями было указано довольно много моментов, проясняющих понятие экзистенции:

1. Существование такая же акциденция, как и всё, что не относится к сущности.

2. Если в сущем существование равно сущности, то такое сущее будет обладать единством, оно есть Бог.

3. Вопрос о существовании (есть ли вещь?) подразумевает только 2 ответа. Бытие не допускает внутренней дифференции (*non recipiet additionem differentie*), так как в таком случае оно было бы не только или не просто бытием, но бытием и прибавленной к нему формой, тогда как у бытия нет иной формы кроме быть: *actus purus = forma essendi*.

4. Фома в «Сумме теологии» говорит о том, что можно иметь в виду Божественное бытие и Универсальное бытие. Последнее не есть *actus purus* (это значило бы, что вещь есть Бог) и допускает дальнейшие определения, как род оно допускает ограничение по виду. Это то бытие, которое предсцируется относительно всякой вещи, когда говорится, что она есть.

5. Существование тварного сущего не есть сущее, иначе его различие уходило бы в бесконечность.

6. Нельзя сказать, что существование существует, возникает, сотворяется (так как оно не тварное сущее), нельзя про него также сказать, что оно есть ничто.

7. Существование сотворяется-наряду-с- (*quid concreatum est*), что значит больше, чем добавление квантора существования к вещи.

8. Однако, формальное различие в самих экзистенциях допустимо на основании того, что существование, сотворённое наряду с сущностью должно быть ей соразмерно.

Понимание экзистенции Суаресом несколько отлично от понимания томистов. Из его объяснения различия сущности и существования как только мысленного, но не реального, следует неизбежность внутренней формы экзистенции. Очевидность различных по виду сущностей влечёт за собой понимание необходимости того, что и существования должны быть различны по виду. Как уже было сказано, сущность, по Суаресу, получает свою определённую через предназначенность к определённому бытию. Уже Аристотель говорил о том, что сущее сказывается многозначно, и сколькими способами сказывается сущее, столькими и «быть».

Черняков утверждает в завершении этой части рассмотрения, что новшество философии Хайдеггера состоит здесь именно в способе «феноменологического истолкования», то есть не в разработке внутренней структуры существования, а в интерпретации всегда существовавших в истории философии усилий, направленных на то, чтобы мыслить бытие как внутренне различенное. Понятия, которые подвергаются выявлению, рассматриваются Хайдеггером в строгом соответствии с их формальной структурой. Хотя такое феноменологическое истолкование и требует новой сферы феноменов — настроенного и участного бытия-в-мире.

Dasein как онтический фундамент онтологии в качестве абсолютного субъекта (*actus purus*) по форме повторяет средневековое определение бытия Бога. Однако то, что *essentia* Dasein определяется из его *existentia*, не означает ещё строгого их совпадения. Экзистенция, по Хайдеггеру, исходнее, но так, что вопрос о «кто» Dasein может и должен быть поставлен. В этом смысле для Хайдеггера и оказывается важно подробно рассмотреть содержание того, что пишет Суарес: *existentia* делает сущность конечной и ограничивает её, само же бытие ограничено (о-пределено), поскольку оно есть действительность такой сущности. Трактовка Суаресом бытия идет вразрез со схоластической традицией: экзистенция обозначается им как бытийный облик конечности конечного сущего, бытийное устройство конечного как конечного. Так и хайдеггеровское Dasein, следуя в немалой степени за мыслью Суареса, есть для себя сущая, себе открытая конечность бытия. Более того, сама по себе экзистенция, которая есть в себе конечность, возможна как таковая только в понимании бытия. Хайдеггер пишет: «Нечто такое, как бытие, дано и должно быть дано там, где конечность становится экзистирующей (*existent*)». Там же он пишет, конечность экзистенции в человеке изначальнее, чем сам человек.

Итак, рассмотрение должно снова обратиться к сущности онтологической дифференции. Онтологическая дифференция - это рассмотрение фундаментального момента в онтологии, состоящего в различии между сущим и бытием, которое в рамках феноменологического метода должно выйти на свет в слове. Выявление такого различия возможно, поскольку Dasein есть в понимании бытия. Сущее мы всегда понимаем в его бытии. Бытие же всегда понято нами как бытие какого-либо сущего. Таким образом, мы не имеем понятия о различии сущего и бытия. Что же является условием такого различения, и как оно возможно?

Какое суждение или вопрос может послужить началом или предпосылкой онтологических построений и выявлению сущего в его

бытии? Мы говорим: «Нечто есть», «есть» в этом суждении будет указывать на бытие. То, о чем утверждается существование представляет собой некое само сущее, как некое составное единство. И сущность и существование образуют структуру бытия сущего, ничего не говоря о самом этом сущем.

Кажется, что уже Боэций в начале 6 века в сочинении «*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint...*» полагает дифференцию между формой бытия (*essendi forma*) и сущим (*id quod est = ens*), которая формально совпадает с дифференцией, положенной Хайдеггером. Само сущее как составное (*compositum*) — то-что-есть (*actualis essentia existens*). Хайдеггер интерпретирует различие сущности и существования, положенное в средневековой философии, как артикуляцию смыслов бытия через различие бытия-чем и бытия-как. Такое различие не выходит ещё за рамки бытия и не говорит ничего о сущем. Но это обусловлено методом феноменологии, где разговор о вещи как таковой имеет смысл только как разговор о способах встречи с вещью, так как встреча с сущим полагает последнее понятым в его бытии.

### 2.3. Проблема презенции

Выше в главе, в которой говорилось о структуре *Dasein*, были рассмотрены феномен бытие-в-мире и способ бытия внутримирного сущего. Однако не было сказано, что высвобождение последнего возможно только в единстве темпоральных горизонтов. Только внутри понимания временности как смысла заботы возможно окончательное прояснение понятия сущего и онтологической дифференции. Способ бытия подручного всегда заранее понят в удерживающем и ожидающем вовлечении в настоящее а priori

схематизированный горизонт экстазиса настоящего Хайдеггер называет презентией (Praesenz). Выявление что-бытия подручного (Wassein) возможно только через рассмотрение единства темпоральных горизонтов. В свою очередь выделение горизонтальной схемы экстазиса настоящего обуславливает его как-бытие (Wiesein). Рассмотрение условий различения что-бытия подручного и его как-бытия должно будет прояснить смысл онтологической дифференции.

Отсутствие некоего подручного возможно только тогда, когда Dasein a priori создало набросок бытия-под-рукой. Презенция обнаруживается также в поступке, так как в нем обнаруживается вовлеченность в предельное то-ради-чего. Имеется ввиду то, что для меня поступающего люди и вещи, сохраняя и воспроизводя свою форму, никогда не имели прежде и никогда не будут иметь после тот же смысл и то же значение-значимость, которые они обнажают в мгновение ока. В привычном гуссерлевском смысле презентию можно приравнять к интенциональности сознания: представление предметной данности в «теперь» как присутствие для сознания, отличное им от себя. Только для Гуссерля интенциональность сознания — изначальна, тогда как для Хайдеггера она будет производным способом присутствия. Выход из себя к предмету вследствие интенциональности сознания уже до интенции имеет своё пред-начертание и проективный смысл. Самость (es selbst) трансцендентного предмета понимается Хайдеггером как полнота его присутствия. Неправильное понимание интенциональности, по Хайдеггеру, имеет две стороны: во-первых, заблуждение, заключенное в том, что сознание и вещь-вне-сознания берутся в рассмотрении как наличные, во-вторых, напротив, в том, что интенциональность полагают как имманентную сознанию. Хайдеггер говорит о том, что интенциональность это пример трансцендирования Dasein, которое заключено в чистом переходе ещё до полагания самой противоположности имманентного («откуда») и трансцендентного («куда»).

В событии предметного полагания сущее изымается как «один предмет» из целокупности «для-того-чтобы» и полагается как *res extensa* в ином горизонте предметных смыслов. Топос в многообразии отсылов сменяется местом рядом с другими предметами. Присутствие учреждает самость предмета. Иное предвзятие в понимании ведёт к тому, что предметное присутствие стягивается к форме «теперь», в направлении которого экстазис настоящего выделяется из темпорального единства и схематизируется особым образом. Особая схематизация экстазиса настоящего влечёт таковую прошлого с будущего как уже-не-теперь и ещё-не-теперь.

Определение истинно сущего, принадлежащие трансцендентальной философии, содержит понятия правила синтеза (предметная категория) и адекватной данности. Первое будет задаваться сущностью, второе - существованием наличного сущего. Сокращая Гуссерля, можно сказать: наличное сущее — предметная категория в адекватной данности. Первая предписывает общее правило для приведения любого предмета в соответствии с его смыслом и способом данности к определённости в адекватной очевидности. Последняя неисполнима в конечном акте сознания, но мотивирует в нём бесконечный и непрерывный синтез. Как основание дистинкции сущности и существования здесь указано правило синтеза, которое, по Гуссерлю, требует протяженного темпорального поля, включающего горизонт ретенций и протенций, причем протенциональное поле набрасывается в зависимости от удержанного в ретенции. Так, прежде чем воспринять, я должен иметь уже набросок правила для восприятия. Что-бытие наличной вещи требует полного темпорального горизонта, в то время её как-бытие набросано в направлении презентации, истолкованной как «теперь». Таким образом мы видим, что дифференция в наличном сущем зависит от дифференции в подручном.

По Хайдеггеру, в презентации «настоящее» схематизируется как определенная энергия присутствия до присутствующего. На это схематизация лишь настоящего. Схематизация любого экстаза будет производной по отношению к исходной темпоральной позиции чистого Я, из которой временит себя время. И ретенция, и протенция у Гуссерля в качестве схемы проективного смысла имеют позитивность «теперь» и относятся к предметному присутствию, поэтому нельзя сказать, что ими подразумевается то же, что Хайдеггер вкладывает в понятие экстатической временности, экстазисы которой равнозначальны. Присутствие в ретенции и протенции как способ данности суть модификация изначальной энергии присутствия в настоящем. Попытка рефлексии «пассивной деятельности» чистого Я невозможна, так как любая рефлексия лежит внутри темпорального потока и не может сама быть направлена на его моменты как целого. Чтобы это было возможно необходимо выйти за рамки феноменологии сознания. Хайдеггер как на исток темпорального потока указывает на экстатически-горизонтальную временность *Dasein*.

Из сказанного можно сделать вывод, что основание дистинкции что-бытия и как-бытия для внутримирного сущего лежит в выделении экстазиса настоящего и его горизонтальной схемы — презенции — по отношению к изначальному горизонтально-экстатическому единству временности.

Экстазис не есть возможность бытия *Dasein*, но есть его осуществлённость и, вместе с тем, неосуществимость. Единство экстазисов представляют собой основание исходного «я могу». Временность *Dasein* можно назвать возможностью всего возможного. Временность определяет собой экзистенцию, которая и полагает своим устройством различение сущего и бытия.

#### **2.4. Обыденность вопроса о бытии**

Для Dasein в его бытии речь всегда идёт об этом бытии. Бытие для Dasein всегда уже оказывается заранее как-то понято. Тематизации вопроса о бытии предшествует то, что мы уже имеем его понятие, и уже предполагаем бытие как нечто самопонятное и не поддающееся определению. Более того, наши поиски ещё прежде чем начаться, всегда уже направлены в сторону того, что мы намерены искать, а в конечном счете найти. Предположим, что всё обстоит именно и только так, как о том пишет Хайдеггер, о чём мы



решились утверждать, поскольку осмелились в предельном вопрошании поставить в который раз изначальный вопрос о бытии, а после совершить те же, что и Хайдеггер, движения ума на пути к смыслу бытия, с намерением вывести понятие этого бытия к ясности. Для того, чтобы поставить вопрос о бытии единственным возможным для него изначальным образом, нам необходимо было избавиться от любых принятых заранее концепций, положений или понятий, так как под первый вопрос должно быть поставлено всё, включая самого спрашивающего. Теперь мы говорим вместе с Хайдеггером, что Dasein имеет доступ к бытию в силу своего способа быть, который есть экзистенция, а затем мы объясняем все основные и проблемные моменты её внутренней структуры.

Не исключено, что возможны и другие способы разработки бытийного вопроса, которые бы не впадали в неразрешимое противоречие с тем, что уже было выявлено ранее в свете фундаментальной онтологией Хайдеггера. Следовательно, нельзя отрицать, что постановка вопроса о бытии, отличным от приведенного образом, может иметь место. Ниже будет проведена попытка показать, как изложение полностью придуманного фрагмента возможно на основе собственного понимания внутри работы, ближайшим образом всегда скучной и типичной. Её структурная целостность определена одержимостью, основанной в изначальной временности. В одержимости соединены фактичность как брошенность в правило-установленность и решимость, бросающая себя на последний-день-сдачи как на последнюю и самую свою возможность прекращения сущностной способности быть-недописанной. Именно в бросании себя на собственную возможность быть-дописанной работа проявляет уверенную само-заявленность тем, что описано абзацем выше, но ближайшим образом она дана только в качестве присущности некой человеко-самости некоторого несовершенства в умении переписывать в переваренной форме то, что уже явило себя когда-то как

артикулированное языком в более подробном, строгом, полном и обстоятельном исходном понимании в философских текстах.

Допустим, в серьёзный философский разговор каким-то образом был сначала втянут, а после даже полностью захвачен некий человек, который не имел бы никакого представления о философии, не был бы знаком ни с одной философской концепцией. Допустим также, что этому человеку не доводилось читать ни одного философского текста. Стало быть, предположим, что в этом разговоре человек оказался втянут в философию впервые. Допустим, что разговор идет о первых началах и основаниях, о бытии сущего, о бесконечности и единстве. Что он мог бы ответить или хотя бы просто подумать, если в этом разговоре его подведут к вопросу о бытии? Допустим, мы спросили бы его: о чём идет речь, когда говорят «бытие»? Тот, кого спросили, в ответ должен был бы обыденным и простым языком определить в понятии бытия то, что в нем мыслится, поскольку раз он смог понять его, то должен же уметь сказать о том, что понял.

Весьма вероятно, что даже если вопрос не окажется неожиданным в контексте разговора, услышав его, он всё-равно придёт сперва в удивление и смятение. Чтобы не молчать долго, он тогда скажет, что бытие — это то, что есть общее у всего, что есть. Но потом добавит, что сделал определение не вполне честно, а скорее в шутку, кроме того, «есть» - это глагол, а бытие — существительное, в такой форме вовсе не нужное, созданное, вероятно, любителями разговоров только затем, чтобы запутаться. Он скажет, что это слово имеет смысл только как глагол, когда говорят, что что-то было, есть или будет. Он обрадуется, добавив увереннее, что этим словом он не стал бы выражать что-то, что само может быть, как это подобает существительному. Не имеет он ввиду и что-то, что может чему-то принадлежать, ведь было бы просто невозможно даже представить, что в чем-то могло уместиться просто-напросто бытие. Он ляпнул бы, что весь смысл - просто сама глагольность. Тут человек смутится от того, что выразился неясно, но скоро

поправит себя, сказав, что таким словом как бытие он пользуется лишь как глаголом и лишь тогда, когда нет никакого другого глагола, но всё-равно надо указать на время. И если уж угодно было кому-то сделать его существительным, так чтобы уже не говорить им ни о действии, ни о времени, то только за тем, чтобы сказать что-то вроде: «изменение, которое не меняется, а всё разом».

## **2.5. Сущность истины**

Всё, что есть - существует. Соответственно, каким бы способом сущее не существовало (Dasein, средство или предмет), оно наделено бытием. И если даже сущее, которое существует как Dasein, перестанет существовать, то это ещё не приведёт к обращению самого бытия в небытие. Однако сущее становится доступно как сущее, только когда есть бытийная понятность. Возможно, Хайдеггер хотел найти смысл самого бытия путём разбора

онтологической взаимосвязи Dasein и внутримирного сущего. Тем не менее, установив в качестве главной цели своего разыскания смысл самого бытия, он поворачивает к аналитике Dasein и останавливается на ней, полагая искомый смысл бытия заключенным в сущем, в бытии которого дело идёт о самом этом бытии. Бытие поэтому никогда не может быть совершенно непонятым. Несмотря на то, что сущее есть независимо от Dasein, только в нём имеет место понимание бытия, которое делает возможным вопрос о смысле бытия вообще.

В истории философии делались попытки концептуализировать бытие, но брали в его толковании ориентир на внутримирное сущее, которое осмысливается как наличная взаимосвязь вещей. Тогда бытие наделяется смыслом реальности. Реальность понималась как независимое по-себе-бытие, которое схватывается в созерцающем познании. В таком случае, говорит Хайдеггер, то, от чего должна быть независимость (познающий субъект) само должно быть прояснено в аспекте своего бытия. Но даже если будет утверждено совместное нахождение того и другого, этим ещё будет объяснён единый феномен бытия-в-мире. По Хайдеггеру, только онтологически неудовлетворительное введение того, от чего необходимо доказать наличный мир как независимый, могло стать причиной того, что вообще понадобилось такие доказательства. При таком доказательстве субъект предполагается как изначально неуверенный в мире. Хайдеггер же не раз повторяет: «с присутствием как бытием-в-мире внутримирное сущее всегда уже разомкнуто». Все согласятся, что субъект существует только для объекта, а объект для субъекта. Но для того, чтобы разделение на субъект и объект было вообще возможно, необходима уже ориентация на какую-то готовую идею бытия как того, что здесь разделяется.

Истина всегда понималась философами в исконной связи с бытием. Уже у Парменида бытие понимается как внимающее понимание бытия. Аристотелем философия характеризуется как наука истины или как та наука,

которая рассматривает сущее в аспекте его бытия. Истина здесь понимается как вещь, кажущая сама себя. В начале разговора о сущности истины Хайдеггер считает необходимым провести анализ традиционной концепции истины.

Аристотель говорит о представлениях души как о приравнивании к вещам. Это высказывание Аристотеля послужило основой формирования средневекового определения истины как *adaequatio intellectus et rei* (соответствие суждения и вещи). Такое соответствие требует объяснения того, что в нём со-полагается, то есть должно быть нечто, как тот аспект, в котором вещь как реальная и суждение как идеальное совпадут.

По Хайдеггеру, сущее как то самое кажет себя в своей раскрытости. Тогда истина высказывания означает то, что сущее раскрывает себя в нём самом.

*Dasein* всегда есть в истине (*die Wahrheit*), и истина есть лишь поскольку и пока есть *Dasein*. Истина сама есть способ бытия *Dasain*. «Не мы пред-полагаем «истину», но это она та, которая делает онтологически вообще возможным, что мы способны быть таким образом, что что-то «пред-полагаем». Истина впервые делает возможным нечто подобное пред-полаганию. (Предполагать значит понимать нечто как основание бытия другого сущего). Истина предполагается как то, ради чего присутствие есть. Существование истины не требует доказательства, потому что присутствие не может быть прежде всего поставлено под доказательство, но всегда уже есть в истине и понимании бытия. «Бытие истины стоит в исходной взаимосвязи с присутствием. И лишь поскольку есть присутствие как контитуированное разомкнутостью, т. е. пониманием, нечто подобное бытию способно быть понято, возможна бытийная понятность». Бытие и истина равноисходны.

## **2.6. Значение категорий Канта и Аристотеля для вопроса о бытии**

Зачем задаваться вопросом о бытии? Искать ответ на вопрос о том, ЧТО такое бытие, когда бытие не является чем-то, его нельзя определить, ограничив по роду и виду, оно вообще не ЧТО, оно — ЕСТЬ любого ЧТО. А разве возможно говорить о «есть» любого «что»? Вспомним «Критику чистого разума» Канта, где определены границы познания. Сама возможность говорить о чём-то уже лежит в трансцендентальном единстве

апперцепции, которое для того, чтобы выносить суждения, должно уже прежде основываться в некоей не имеющей оснований во внешнем мире, самотождественности. Идеальное содержание суждения всегда уже заключено в определённых трансцендентальных формах. Если верить Канту, то мы не можем говорить о «есть» любого «что», потому что то, о чем мы говорим, уже обладает количеством, качеством, модальностью и местом среди причинно-следственных связей. Как возможно говорить о бытии, которое даже не может быть дано как таковое в чувственном восприятии (так, что мы вынуждены иметь дело всегда только с сущим), так как не лежит в пространстве и времени? Скорее можно заключить, что оно само представляет собой форму, определяющую содержание сознания, позволяя сущему таким образом являться в своём бытии. Или бытие — это только лишь категория модальности.

Возможность говорить о чём-либо лежит в трансцендентальном единстве, а прежде того само трансцендентальное единство уже есть. Причем есть не только лишь в своем собственном восприятии себя внутри собственных же категорий, но есть как само познающее, как источник того, что являет себя себе же как познание себя и мира. Прежде, чем судить, Я всегда уже есть. Прежде чем понимать что-либо как существующее или несуществующее, само понимающее уже должно существовать. И первым делом понимающее понимает как существующее себя. По Канту, всё, с чем имеет дело сознание — это явления, уложенные в его форму, даже себе самому оно дано лишь постольку, поскольку укладывается в таковую.

О том, что лежит вне этой форм, мы ничего не можем знать. Что может знать о цвете тот, у кого нет органа зрения? Очевидно, что ничего, даже того, есть ли цвет, так как он ни есть, ни не есть (для слепого нет даже темноты). Его восприятие кажется ему полным - оно и есть таковое. Если тот, кто имеет зрение, встанет рядом со слепым, то скажут, что он будет видеть то, что не доступно для слепого, и при этом оба они будут находиться в одной и

той же существующей реальности. Если он попытается объяснить слепому, что никаким образом не доступный зрительный мир тем не менее есть, а далее постарается объяснить сущность зрения, то слепой всё-равно не получит понимания света, красок, перспективы, созерцаемых зрением форм и образов. Если тогда зрячий на языке науки опишет природу светового луча, то даже получив такое точное и объективное знание о природе света и его восприятия человеком, слепой не сможет завладеть даже крупницей понимания видимого мира: для него всё так же останутся неизвестны как голубизна неба, так и страх темноты. Если зрячий постарается, он сможет убедить слепого, что те же самые реально существующие вещи и мир даны ещё другим недоступным тому образом, отличающимся от слуха, осязания или обоняния так же, как эти три способа восприятия отличаются между собой. Слепой удивится и поразится, он может принять на веру слова зрячего, признать, что другие люди обладают чем-то, что делает их, в отличие от него, воспринимающими полноценно. Если бы не было никого, кто мог бы видеть, то солнечный световой луч всё так же достигал бы Земли, но ни свет, ни темнота не смогли бы существовать. Мир, однако, не стал бы от того менее целым.

Если лишить живое существо априорных форм рассудка, то ему не будет доступно число, качество, модальность или причинно-следственные связи. Бесконечно долгие разговоры с котом ничего не прибавляют к его пониманию. Тем не менее, кот будет оставаться полноценным котом.

Всё, что доступно человеческому познанию — лишь явление для нас в имеющихся априорных формах недоступной нашему познанию вещи в себе. С исчезновением форм познания исчезнет как всякое явление, так и сам познающий субъект. Содержание суждения обусловлено априорными формами, но не определено ими. Таким образом, благодаря последним и оказывается возможна истина и объективное знание, так как они оказываются местом соотнесения реального предмета и идеального знания.



Невозможно представить такое трансцендентальное устройство, которое позволило бы получить полное истинное знание о реальности самой по себе, если между реальностью и познающим её субъектом нет онтологической связи. Напротив, нам необходимо указать на границы возможности своего познания: мы обладаем только теми априорными формами, которые являются достаточными для существования познающего субъекта в имеющейся реальности имеющимся образом. Навсегда останется неизвестным, каким образом априорные формы оказались способными к согласованности с миром. Можно сделать вывод, что априорная форма первична по отношению к своему содержанию. Действительно, только тот, кто уже обладает глазами, может впервые увидеть (а не так, что существование света обуславливает появление глаз), так и только тот, кто уже обладает рассудком, может впервые помыслить понятие, а не так, что само наличие общего между вещами становится причиной появления рассудка. Кот живет в одной с человеком реальности, хотя он никогда не мыслил понятий, так как мышление совершенно ни к чему для существования котом. По Канту, человек никогда не смог бы достигнуть полного знания реальности самой по себе. Однако человека определяет как такового его способность, делающая реальность доступной. Трансцендентная вещь в себе как источник любого явления есть бытие, принципиально недоступное человеку в своей полноте. Но вещь в себе не есть реальность, последняя есть явление первой, которое обладает некой формой постольку, поскольку ей обладает человек, который сам есть как вещь в себе. Образуется круг, изображающий то, как бесконечность определяет саму себя через создание внутри себя не принадлежащей себе границы, как единственной возможности определения, а значит, вместе с тем, существования как такового.

У Канта как субъект, так и независимая от него реальность вместе с познанием полагаются. Если устранить кантовскую вещь в себе из его

системы, то познание окажется невозможным, так как неразделенность в одном феномене познающего и познаваемого привела бы к отсутствию соотношения бесконечного как меняющегося и конечного как устойчивого. Познание есть та точка, в которой происходит некоторое соответствия. Соответствие есть момент совпадения различного. Вне совпадения различного есть неопределённое (а значит бесконечное) и как таковое есть абсолютным ничто. Ничто не проще, чем нечто, так как «сохранение» «простоты» есть чистое отрицание, а значит, бесконечное полагание себя противоположностью любого нечто, отграничение от него. Отграничение полагает всё же некий предел. Так как бесконечность может о-пределять себя только внутри себя и бесконечным образом, то её предел будет устойчивостью «во-мне», зажатой бесконечным «вне-меня».

Гуссерль был тем, кто основал феноменологию как науку такой, какой мы её имеем, однако, феноменология берёт своё начало раньше (а слово феноменология корнями утыкается в древнюю Грецию: *φαινομενον* - феномен, *φαινεσθαι* - казать себя, *φαινω* - выводить на свет, приводить к ясности). Примерно на полвека раньше Гуссерля феноменология уже намечалась в том виде, который нам теперь привычен, у Brentano. Он занимался гештальтпсихологией, и именно он ввёл понятие интенциональности.

Он, как и многие, обратился вновь к античной философии. В его работе «О многозначности сущего по Аристотелю» речь идёт об аристотелевских категориях. Аристотель заговорил о категориях первый (*κατηγορία* (изначально в древнегреческом) - "обвинение"). По Аристотелю, категории — это то, что позволяет задать вопрос о сущем. Категории суть способы, которыми говорят о том, чем является сущее само по себе, это предельные предикаты: «Сущее сказывается многими способами» - пишет он в «Метафизике». Часто можно услышать, как говорят о том, что с помощью десяти категорий Аристотеля можно высказать всё о любой вещи.

В самом начале разговора о категориях Brentano утверждает, что категории принадлежат, по Аристотелю, к ряду высших понятий (*ov*), то есть, он говорит о том, что категории не являются простыми способами предикации, но сами есть высшие роды сущего. Поскольку же категории - высшие роды, то *ov* само не может быть также родом. Brentano говорит, что *ov* объединяет категории по принципу аналогии (также как человек соотносится с сущностью, три соотносится с количеством, белое – с качеством и так далее). Но принцип аналогии стоит понимать глубже (как аналогию к одному и тому же термину): так среди категорий первая категория субстанции является собственно сущим, остальные же категории сущие постольку, поскольку они являются чем-то в отношении к этому сущему. Таким образом, категории предикуются к первой субстанции. Первая субстанция предикуются сама к себе. Термином является индивидуальная субстанция, первое сущее. Следовательно, категории различаются именно по различному способу отношения к индивидуальной сущности. Существует столько же различных категорий, сколько существует способов предикования, и наоборот, существует столько способов предикования первой сущности, сколько существует категорий. Субъект и предикат находятся в отношении тождества, одно принадлежит сущности другого. Категории не могут стать субъектами для какого-либо более общего предиката. Различие категорий является понятийным, то есть одна и та же по понятию вещь не может принадлежать различным категориям. Из понятийного различия не следует, однако, реального различия, так как разное по понятию может относиться к одному и тому же реальному.

Кант свои категории выводит путем дедукции. Про Аристотеля же часто говорят, что он их просто перечислил. Однако Brentano утверждает и доказывает, что категории Аристотеля так же не случайны, составляют систему и дедуцируются, обнаруживая логическое разворачивание из одного общего принципа.

К моменту расцвета гуссерлевской феноменологии, философия уже зашла в тупик. Может, тупик был не очень заметен, но Хайдеггер, который его застал — положил разрешить философский вопрос.

Гуссерль в 1882 защищает в Венском университете диссертацию по математике, затем оставляет эту науку и лет пять учится философии у Ф. Brentano. В 1916 он возглавляет кафедру во Фрайбургском университете, где Хайдеггер, которому нет ещё и 30 лет, уже читает на теологическом факультете лекции по античной философии и схоластике.

Сам Хайдеггер также когда-то оказался под впечатлением от философии Brentano, книгу которого, посвящённую Аристотелю, он получает от теолога Конрада Гребера ещё будучи учеником католической гимназии. Он увлечен античной философией. Своему теологическому образованию Хайдеггер благодарен прежде всего за знакомство с Суаресом и Фомой Аквинским. После трёх лет обучения на теологическом факультете, он занимается изучением логики, математики, физики и химии. Достоинством подлинного метода науки Хайдеггер называет достоверность. Несмотря на то, что он оказывается захвачен новыми проблемами и идеями, он решает за хорошие деньги разрабатывать учение Фомы Аквинского в целях теологии. Фихте и Гегель, Риккерт и Дильтей в скором времени возвращают Хайдеггеру любовь к истории. Изучение истории философии представлялось ему истолковывающим пониманием теоретического содержания философии великих мыслителей с помощью средств современной философии.

Приехавший во Фрайбург известный профессор Гуссерль в немалой степени привлёк внимание приват-доцента Хайдеггера. Однако, через 5 лет Хайдеггер уедет в Марбургский университет в качестве рекомендованного Гуссерлем историка средневековой философии, но в скором времени он возвращается во Фрайбург, где снова вступает в общение с пожилым к тому времени Гуссерлем и, наконец, добивается его расположения. Гуссерль

замечая способность и заинтересованность молодого Хайдеггера, делает его своим ассистентом по семинару, посвященному основным проблемам феноменологии. Гадамер пишет: «На вопрос о том, чем являлась феноменология в период после Первой мировой войны, Эдмунд Гуссерль дал исчерпывающий ответ: „Феноменология — это я и Хайдеггер“»

В маленьком домике, среди живописных пейзажей Шварцвальда Хайдеггер пишет «Бытие и время», которое стало первой его публикацией после десятилетнего перерыва. Его книга потрясла европейскую философию, сам же он находил её первым неуклюжим шагом в области другого мышления. Однако, после выхода книги в свет, Гуссерль охладевает в его отношении к Хайдеггеру. В 68 лет Гуссерль уходит в отставку и Хайдеггера приглашают занять его место на кафедре. До этого его дважды (в 1930г. и 1933г.) приглашали преподавать в Берлинский университет. Весной 1933 года Хайдеггер становится ректором родного Фрайбургского университета, но не успев пробыть на этой должности и года, он сталкивается со склонностью партии учить ученых, вместо того, чтобы слушать, и снимает с себя ректорство. Странно, но Гуссерль не захотел эмигрировать, хотя его дети к тому времени поселились в США, он остался во Фрайбурге и умер через 5 лет почти в полном одиночестве, Хайдеггер не пришёл к нему на похороны, его вдова чудом не попала в концлагерь, а его труды чудом не сгорели. Хайдеггера же после войны отстраняют от должности, так как он обвиняется в сознательной поддержке нацистского режима. Спустя 6 лет его вновь допускают к работе, что становится возможно в немалой степени за счет стараний Ханны Арендт и Г.-Г. Гадамера. Хайдеггер прожил до 86 лет.

В силу того, что Хайдеггер увлекался Аристотелем и испытывал влияние Brentano, его раздражали схоластические трактовки античного философа и даже латинский перевод его трудов, да и вообще вся история философии после Стагирита. Однако, сравнивать философию Хайдеггера и

Гуссерля можно вечно. Также на метафизике Хайдеггера прослеживается влияние Дильтея, представителя философии жизни, который занимался тем, что старался сделать науки о духе (гуманитарные тип: имеющие дело с непосредственной психической деятельностью - переживанием) самостоятельными по методу. Психическую жизнь Дильтей понимал как иррациональный, но направленный, непрерывный поток, а найденный метод назвал пониманием жизни или описательной психологией. "Жизнь ничем не ограничена и неопределима, она течет из тайных источников и стремится к неизвестным целям; она доступна нашему познанию лишь частично". Хайдеггер также уделяет много внимания всей классической немецкой философии (которую просто не мог не уважать и не критиковать), и, что не удивительно, Кьеркегору и Ницше.

Категории в философии Аристотеля представляют собой высшие роды всего сущего и последние предикаты, дающие сущему возможность свидетельствовать о себе в логосе. Категории были выведены Аристотелем по способу их отношения к сущему ( $\sigma\nu$ ), к которому они относятся по аналогии. Можно говорить о том, что Аристотель выводит категории не случайно, но дедуцирует их по принципу их онтологического различия и располагает по степени совершенства их бытия.

Кант говорит не о бытии как таковом, а о проблеме познания, то есть он ставит своей целью объяснить возможность познания и найти его границы. Категории по Канту – это чистые понятия, априорные формы рассудка, которые в применении к опыту делают познание возможным и объективным. Кант выводит категории согласно единому принципу, получая полную и законченную систему. Источником единства категорий служит трансцендентальное единство апперцепции, которое является единством функции, а не субстанции.

### **Заключение**

Таким образом, мы рассмотрели условия возможности вопроса о бытии в методологическом, историко-философском ракурсах, а также в отношении к практикам повседневности. В рамках нашего исследования мы обратились к различным интерпретациям данной проблемы у широкого спектра авторов - от Античности до современности. Очевидно, что вопрос о бытии никогда не покидал горизонта философской мысли, однако, именно М.Хайдеггер формулирует его со всей ясностью, тем самым возвращая его в

центр философской рефлексии, что и закрепилось в традиции как “онтологический поворот” XX века.

Возможно, то, что ведёт к вопросу, оказывается не менее важным, чем сам вопрос. Это имеет место хотя бы потому, что в вопросе обычно уже содержится ответ, если, конечно, он правильно поставлен. А кроме того, не бывает так, что любой вопрос может встать в любое время. Само его появление полностью обусловлено временем и контекстом. Также, вопрос и ответ на него предполагают всегда множество других предшествовавших им вопросов и ответов, без знания которых ничего не выйдет ни понять, ни сказать, ни даже оспорить.

### **Список использованной литературы**

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997
2. *Аквинский Ф.* Сумма теологий. М., 2006
3. *Аристотель* Метафизика / пер. Розанов В. М., 2006.
4. *Аристотель* Категории // Соч. В 4 т. Т. 2. – М., «Мысль», 1976.



5. *Брентано Ф.* О многозначности сущего по Аристотелю. – СПб., 2012.
6. *Гадамер Х. Г.* Хайдеггер и греки / Пер. и прим. М. Ф. Быковой // Логос. — 1991. — № 2. — С. 56—68.
7. *Гайденок П. П.* Проблема времени в онтологии М. Хайдеггера // Вопросы философии. — 1965. — № 12. — С. 109—120.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья. – СПб., «Наука», 2006.
9. *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб., «Наука», 2008.
10. *Койре, А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера / Пер. О. Назаровой и А. Козырева // Логос. — 1999. — № 10. — С. 113—136
11. *Левинас Э.* Время и Другой / Пер. А.В. Парибка // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1999. С. 23–119.
12. *Левинас Э.* От существования к существующему / Пер. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65
13. *Паткуль А.Б.* Фундаментальная онтология как способ концептуализации бытия. URL: <http://anthropology.ru/ru/texts/patkul/ontology.html>
14. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения / Пер. с латинского Г.В. Вдовиной — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007.
15. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. Биbihин В. М., 2012.
16. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А.Г. Чернякова - СПб., 2001.
17. *Черняков А.Г.* Онтологическая дифференция и темпоральность // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 136-151.

18. *Черняков А.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб, 2001.