

Олег Мухутдинов

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ИСТОРИИ ОНТОЛОГИИ

Онтологические исследования прежде всего касаются проблемы «первой философии», т. е. науки, лежащей в основании всего философского знания и определяющей направление его движения. В разное время различные дисциплины – и с различной степенью основательности – притязали на право носить гордое имя «первой философии». В полном соответствии с буквой знаменитых вопросов Канта и формальным определением вытекающих из них задач свои претензии на первенство среди прочих дисциплин выдвинула философская антропология. Однако эти претензии были подвергнуты сомнению, поскольку разворачивающаяся в «Критике чистого разума» трансцендентальная философия ни в коем случае не укладывается в прокрустово ложе эмпирических построений антропологии. Более того, в силу определенных причин, о которых речь будет идти позднее, сама идея антропологии покоится на требующих прояснения догматических предпосылках, что делает невозможным ее центральное положение в области исследования сущего как оно есть в целом. История XX века привела к тому, что как раз эти предпосылки понимания антропологии оказались объектом самой резкой критики. В результате было высказано предположение, что «первой философией» является этика. Но также и этика, несмотря на те серьезные результаты, которые были получены на ее почве, оказалась подверженной отчасти влиянию традиционных представлений новоевропейской метафизики, а отчасти – влиянию затемняющих отчетливое восприятие сути дела предрассудков.

Дискуссия относительно этико-антропологических оснований метафизики затронула в основном практическую сторону существования в действительности. С другой стороны, разгорелась бурная полемика, предметом которой стала проблема теоретического фундамента системы знания. В высшей степени примечательным является тот факт, что речь при этом шла о возможности интерпретации сущности критической философии Канта. В 1929 г. в Давосе состоялся диспут, во время которого Кассирер, отстаивающий общую позицию неокантианства, утверждал, что главная «Критика» является не чем иным как теорией познания. Хайдеггер, в противоположность не только неокантианцам, но и многим исследователям из числа приверженцев феноменологического метода, рассматривал критическую философию как онтологию. Несколько фрагментов с надлежащей ясностью и отчетливостью формулируют возникающее в этом случае затруднение.

Тезис Гуссерля о том, что «трансцендентальная дедукция в первом

издании критики чистого разума движется на феноменологической почве» [10, s. 119], трансформируется в положение Хайдеггера: «Метод „Критики“ по своему основному содержанию есть то, что начиная с Гуссерля мы понимаем, осуществляем и стремимся радикально обосновать в качестве феноменологического метода» [7, s. 71]. Согласие в отношении метода работы Канта не устраняет принципиального разногласия в понимании идеи онтологии. Если для Хайдеггера феноменология содержательно представляется как наука о бытии сущего (онтология), то с точки зрения Гуссерля понятие бытия, как его понимает Хайдеггер, является бессмысленным (см., напр.: [12, s. 51]). Замечание Ясперса, во многих вопросах выступавшего единомышленником Хайдеггера, также не оставляет шансов для онтологической интерпретации «Критики», т. к. на Канте «кончается всякая „онтология“» [3, с. 144].

Лишь одно можно констатировать с уверенностью: серьезные затруднения существуют не только в том, что касается определения идеи «первой философии», но и в отношении понятия онтологии. Очевидно, что идея онтологии понимается различным образом не только представителями неокантианского и феноменологического движений, но и исследователями-феноменологами. Вопрос о том, возможна ли и как возможна феноменология в качестве онтологии, должен быть решен в более обстоятельном исследовании (положительное решение этого вопроса должно основываться не только на исторической интерпретации). В рамках изучения истории онтологии как основополагающей дисциплины метафизики более интересным оказывается другой факт. Когда Кассирер утверждает преимущество теории познания в критической философии Канта, он опирается при этом на идею, согласно которой трансцендентальное исследование занимается видами нашего познания a priori. Дисциплина, которая имеет дело с видами познания, а не с предметами, должна называться теорией познания. Такая точка зрения является на первый взгляд само собой разумеющейся и может служить основанием для критики онтологии. Тем не менее остается не вполне ясным, почему в таком случае нельзя избрать в качестве исходного пункта дискуссии кантовское понятие онтологии. Прояснение этого понятия может дать представление о том, насколько построение системы критической философии соответствует идее онтологии, в противном же случае право неокантианской партии не будет вызывать никакого сомнения. Предварительное формальное определение понятия онтологии в рамках метафизики «докритического» периода поможет пролить свет на основные проблемы истории онтологии.

Согласно дефиниции Баумгартена «*Ontologia est scientia praedicatorum entis generaliorum*. Онтология – наука, содержащая всеобщие предикаты

сущего» [4, § 4]. Эти предикаты суть вместе с тем *prima cognitionis humanae principia*, первые принципы человеческого познания [4, § 5]. В силу этого понятие метафизики приобретает двусмысленность: метафизика – это наука, которая содержит первые принципы человеческого познания, но в то же время она является наукой первых принципов того, на что это познание направлено. Метафизика является наукой первых принципов сущего как такового и в целом. Поскольку онтология в рамках этой метафизики понимается как *philosophia prima*, постольку определяется и методологический подход к исследованию сущего: основанием познания сущего в традиционной онтологии является *λογος*. Для целей настоящего исследования можно вкратце выделить два ведущих значения этого слова: прежде всего, *λογος* означает речь, его второе значение – поскольку всякая речь предполагает наличие способности понимания, т. е. разума – разум [9, s. 16], [8, s. 32–34]. Оба этих значения находят отражение в греческом определении человека как *ζῷον λόγον ἔχον*. Латинская интерпретация этого выражения – *animal rationale* – в целом определяет положение человека в его отношении к действительности. Поэтому метафизика характеризуется как рациональное познание, познание посредством одних только понятий, т. е. познание из чистого разума. Критика разума должна с неизбежностью затрагивать и основанную на идее разума онтологию.

Кант дает дефиницию онтологии в сочинении, исследующем успехи метафизики в Германии со времени Лейбница и Вольфа. «Онтология – это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом». Далее, онтология «содержит условия и первые начала всякого нашего априорного познания» [2, с. 180–181]. Таким образом, онтология является не чем иным, как трансцендентальной философией. Если «Критика чистого разума» содержит идею трансцендентальной философии, то согласно приведенным здесь основаниям она представляет собой трактат по онтологии.

Задача трансцендентальной философии заключается в исследовании определяющей понятие разума трансценденции. Идея такой трансценденции предпосылается в качестве некоей непосредственно очевидной данности во всех антропологических и этических конструкциях, но именно эта идея в наибольшей степени нуждается в прояснении. При этом речь отнюдь не идет о явлении локального характера, в центре внимания оказываются условия возможности отношения к сущему в целом. Трансцендентальная философия является основополагающим исследованием онтологической трансценденции.

Проблема онтологической трансценденции формулируется в вопросе

о возможности синтетических суждений a priori. Целью этого вопроса является поиск условий, при которых содержание созерцания может быть приведено к объективному единству апперцепции. Трансцендентальная философия содержит поэтому два раздела. В трансцендентальной эстетике рассматриваются условия, при которых объекты познания могут быть даны. Этот раздел занимается анализом форм созерцания, которое является условием возможности непосредственного отношения к действительности. Поскольку это созерцание связано с воздействием внешних объектов, оно является чувственным. Пространство и время суть формы созерцания явлений как действительных объектов чувственного познания. При этом «время есть формальное условие a priori всех явлений вообще» [1, с. 108]. Последний тезис нуждается в прояснении. Кант понимает бытие сущего как objectivitas, Vorhandensein, т. е. как бытие естественно сущего (природы). Поскольку время является условием возможности созерцания всех явлений внешнего и внутреннего опыта, можно сказать, что время является условием всякого онтического познания. Это определяет самостоятельное положение трансцендентальной эстетики в критической философии, вопреки утверждению представителей неокантианства, которые считали, что эстетика должна быть сведена к логике [7, с. 77]. В действительности, трансцендентальная эстетика содержит априорные условия, позволяющие применять онтологическую систему понятий и основоположений рассудка к предметам возможного опыта.

Система понятий и основоположений чистого рассудка разворачивается во втором разделе учения о началах познания – трансцендентальной логике, которая является онтологией в собственном смысле слова. Задача трансцендентальной логики заключается в том, чтобы указать источник происхождения чистых рассудочных категорий и установить способ, каким данные опыта подводятся под эти категории. Сами категории в таком случае являются всеобщими онтологическими предикатами и представляют собой формы единства для синтеза содержания чистого созерцания, т. е. формы единства синтеза времени. Применение чистых рассудочных категорий к явлениям опыта связывается таким образом с понятием трансцендентального определения времени, которое Кант называет схемой подведения явлений под категории. Схематизм чистого рассудка становится возможным в результате деятельности трансцендентальной способности воображения, т. е. способности синтетически возводить различные представления – в данном случае эмпирические явления и чистые рассудочные категории – в образ единого познания. Идея схематизма лежит в основании высшего основоположения всех синтетических суждений a priori: «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства

многообразного [содержания] созерцания в возможном опыте» [1, с. 234]. Это означает, что условия возможности опыта – время как чистое созерцание, трансцендентальная способность воображения как условие онтологического синтеза и чистые рассудочные категории – рассматриваются как условия возможности предметов опыта.

В таком случае основной целью критической философии является не построение теории познания, а исследование условий возможности онтологии. Одно из решающих открытий Канта, оставшееся вне поля зрения неокантианства, заключается в признании времени в качестве определяющего основания отношения к действительности. Именно в этой точке осуществляется расхождение традиции трансцендентальной философии с представлениями догматической метафизики. Кант рассматривал идею познания а priori только в отношении предметов чувственного созерцания. Гуссерль расширил область априорного знания и ввел понятие категориального созерцания. Конструктивная критика кантовской концепции а priori не помешала Гуссерлю сформулировать близкое духу идей Канта положение: «идеальные условия возможности категориального созерцания вообще соотносятся с условиями возможности предметов категориального созерцания и возможностью категориальных предметов как таковых» [11, s. 189].

Одним из наиболее серьезных следствий произошедшего поворота стало изменение представления о взаимоотношениях между логикой и онтологией. Школьная формальная логика опиралась на идею познания посредством одного только разума. В рамках такой логики понятие бытия было представлено как «неопределенное непосредственное», пустое мышление и пустое созерцание. Отношение к идее бытия определялось «логическими» предрассудками. В феноменологической трансцендентальной логике возникает требование построения онтологии на основании идеи первоначального созерцания. Эта задача формулируется в фундаментальной онтологии «Бытия и времени» Хайдеггера.

Хайдеггер обнаруживает, что за «логическими» предрассудками скрываются нуждающиеся в разрешении проблемы. Так, утверждение, согласно которому бытие есть наиболее общее, а следовательно, абстрактнейшее понятие, приводит к вопросу о характере единства бытия в противоположность многообразным определениям существующего. Это единство не является единством родового понятия, но представляет собой единство по аналогии, т. е. единство в отношении к первой причине. Положение о невозможности логической дефиниции понятия бытия в силу возникающей в этом случае ошибки наличия *circulus vitiosus* в определении приводит к проблеме онтологического различия, которую Хайдеггер формулирует в тезисе «бытие не есть сущее» [8, s. 4]. Наконец, тезис о непосредственной самоочевидности смысла понятия бытия

наталкивается на парадоксальный вывод: несмотря на отсутствие в общепринятой логике и онтологии ясного и отчетливого понятия бытия, тем не менее, существует смутное, неотчетливое предонтологическое понимание смысла этого понятия. Задача фундаментальной онтологии – это движение от предонтологического к онтологическому понятию бытия. Такое движение является необходимым, поскольку условия возможности онтологии как науки о бытии сущего являются одновременно условиями возможности онтических наук.

Вопрос о бытии должен быть поставлен. Из предварительного анализа структуры этого вопроса становится очевидным: поскольку всякий вопрос является исследованием, исследование же – отношение к действительности, то отсутствие вопроса означает, что отсутствует и детально разработанная аналитика человеческого существования и определяющей это существование трансценденции. «Бытие и время» является поэтому новой разработкой идеи трансцендентальной логики.

Трансцендентальная логика «Бытия и времени» содержит исследование условий возможности онтологического познания и представляет собой попытку феноменологического обоснования метафизики. Метафизика принадлежит сущности человека в качестве естественной предрасположенности его существования. Поэтому фундаментальная онтология является онтологией человеческого существования. Тем не менее, «Бытие и время» не содержит философской антропологии. Главная цель работы – экспликация времени в качестве горизонта понимания бытия. Традиционная онтология в ее отношении к бытию исходила из связки «Бытие и разум». В таком случае, «Бытие и время» выражает не просто название книги, но является определением сущности новой идеи онтологии.

В лекции зимнего семестра 1930/31 г. Хайдеггер заявляет: «Принимая во внимание заглавие “Бытие и время”, можно вести речь о понятии *Ontochronie*» [6, s. 144]. Дело, между тем, отнюдь не обстоит таким образом, что происходит простая замена понятия *льгпт* на *чсьнпт*. В фундаментальной онтологии становится очевидным, что *льгпт* обладает собственным временным содержанием. Речь является одним из элементов, конституирующих существование в мире. Онтологическая дефиниция существования в марбургском докладе 1924 г. гласит: «Существование в его предельной возможности есть само время» [5, s. 118].

Но о каком времени в данном случае идет речь? В том же докладе Хайдеггер утверждает: «Das Dasein ist die Zeit, die Zeit ist zeitlich. Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit» [5, s. 123]. Существование является и не является временем. Что такое *die Zeitlichkeit*?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо показать основные элементы временной конституции существования.

Фундаментальная онтология рассматривает существование как таковое, так, как оно есть в действительности. Это повседневное существование в строго феноменологическом смысле понимается как будничность. Будничность есть действительность бодрствующего существования. Поэтому само понятие будничности является экзистенциально-временным предикатом. Представление о времени с точки зрения «существования день за днем и при свете дня» – это представление о настоящем времени «теперь» или «сейчас». Время «сейчас» – буквально «вот это время». Прошедшее и будущее в этом смысле не являются формами настоящего времени, но определяются из их отношения к «теперь». Наука подвергает объективации это обыденное представление о времени. В свою очередь, идея объективированного времени лежит в основании всех социально-исторических систем, опирающихся на определения традиционной онтологии.

Основные характеристики обыденного представления о времени выражаются в следующих тезисах. Прежде всего, время повседневной жизни имеет значение в практическом существовании в действительности. Измерение времени посредством часов обнаруживает время не само по себе, но время, обладающее определенным предназначением. Такое время, которое можно использовать или потерять понимается как «время для...» или «пора». Затем, время всякий раз соотносится с определенным событием, поэтому оно всегда датируется. «Сейчас» определяется как время, когда происходит то-то и то-то. «Тогда» понимается как время, когда происходило то-то и то-то. «После» означает время, когда будет происходить то-то и то-то. Датированное время может быть связано с календарным исчислением, что, однако, не всегда является обязательным, особенно в том случае, когда условиями фиксации времени являются события фактической жизни. Далее, время характеризуется протяженностью. В этом смысле время понимается как время от... и до... Всякое «сейчас», «тогда» и «затем» не просто указывают на некую дату, но в самих себе имеют характер длительности. Наконец, время проявляется в высказывании. В повседневном общении с другими всякое высказывание о том, что происходит, происходило или будет происходить, понимается и воспринимается. Именно открытое проявление времени в языке является основанием для разговора об объективности времени.

Повседневное представление о времени ориентируется на идею «настоящего» времени как времени «теперь». От этого настоящего «теперь» следует отличать настоящее время как подлинное первоначальное время. Настоящее «теперь» является объективированной модификацией настоящего как подлинно первоначального времени. Это первоначальное время Хайдеггер именует *die Zeitlichkeit*. Именно это подлинное настоящее время определяет идею трансценденции

существования. В тезисе «Сущность Dasein заключается в его экзистенции» [8, s. 41] понятие экзистенции так же выражает идею первоначального настоящего времени.

История онтологии, таким образом, показывает, что горизонтом понимания бытия становится время. Тем не менее, еще остаются вопросы, требующие пристального внимания. Полемика Гуссерля и Хайдеггера относительно возможности феноменологической онтологии, понятие первоначального времени, наконец, сама идея феноменологии – все эти проблемы до сих пор не получили окончательного разрешения. И это означает, что история онтологии является делом настоящего.

1. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 3.– М.: Мысль, 1964.– 799 с.
2. Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией Наук в 1791 году: какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения в 6-ти тт.– Т. 6.– М.: Мысль, 1966.– С. 177–255.
3. Мартин Хайдеггер / Карл Ясперс. Переписка 1920–1963.– М.: Ad Marginem, 2001.– 416 с.
4. Baumgarten A. *Metaphysica*. Magdeburg, 1757.
5. Heidegger M. *Der Begriff der Zeit* // GA, Bd. 64. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 2004.
6. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes* // GA, Bd. 32. Hrsg. von Ingrid Gölter. Frankfurt a. M. 1997.
7. Heidegger M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* // GA, Bd. 25. Hrsg. von Ingrid Gölter. Frankfurt a. M. 1987.
8. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979.
9. Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. Tübingen, 1981.
10. Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a. d. S. 1922.
11. Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Bd. 2. II Teil. Tübingen, 1980.
12. Morrison J. *Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways* // Heidegger's existential analytic. Ed. by F. Elliston. The Hague – Paris – New York, 1978.