

О СТАТЬЕ ДМИТРИЯ ФЕДЧУКА «СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ В СУЩЕМ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ»

Паткуль Андрей: кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, 199034 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: andreipatkul@gmail.com

Данная статья содержит несколько размышлений о статье Дмитрия Федчука, опубликованной в томе 2(2) 2013 журнала «Horizon. Феноменологические исследования» под названием «Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция». Здесь комментируются тезисы Федчука, что не бытие как таковое, а сущее должно быть надлежащим предметом онтологии, и что Хайдеггеровская попытка выразить смысл бытия как такового была неуспешной. Также выделяются две точки зрения Федчука на хайдеггеровский провал, а именно на хайдеггеровские абстракции чистого бытия из сущего посредством онтологической дифференции, а также на его редукцию бытия к его данности в человеческом «понимании» (Идеализм Хайдеггера). Но также отмечается, что аргументация Федчука в его атаке на Хайдеггера не всегда обоснованна. Например, Федчук не замечает, что Хайдеггер полагает, что бытие есть всегда бытие сущего и что, таким образом, его фундаментальная онтология должна привести к построению так называемой метаонтологии.

Ключевые слова: Сущность, существование, бытие, сущее, онтологическая дифференция, фундаментальная онтология, метаонтология, схоластицизм, идеализм, Дунс Скот, Франциско Суарез, Мартин Хайдеггер, Дмитрий Федчук.

REFLECTIONS ON THE DMITRY FEDCHUK'S ARTICLE TITLED "SCHOLASTIC DISTINCTION IN FINITE BEING AND ONTOLOGICAL DIFFERENCE"

Patkul Andrey: PhD in Philosophy, senior lecturer of the Department of Ontology and Epistemology, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 199034 St. Petersburg, Russia.

E-mail: andreipatkul@gmail.com

The paper contains few reflections based on the Dmitry Fedchuk's article published in the volume 2 (2) 2013 of "Horizon. Studies in Phenomenology" under the title "Scholastic Distinction in Finite Being and Ontological Difference". The Fedchuk's theses that the entity but not the being as such has to be the proper subject of ontology and that the Heidegger's attempt to express by the notions the sense of the being as such was unsuccessful are seconded here. Two points of Fedchuk's view of Heidegger's failure are emphasized also, namely, Heidegger's abstractions of pure being from entities by the ontological difference as well as his

reduction of the being to its givenness in the human understanding (Heidegger's idealism). But it is pointed also that Fedchuk's argumentation in his attack on Heidegger isn't always sufficient. For example Fedchuk don't notice that Heidegger believes that the being is always the being of entities and therefore his fundamental ontology should lead to the building of so-called metontology.

Key words: essence, existence, being, entity, ontological difference, fundamental ontology, metontology, scholasticism, idealism, Duns Scotus, Francisco Suarez, Martin Heidegger, Dmitry Fedchuk.

В последнем выпуске журнала «Horizon. Феноменологические исследования» (Том 2 (2) за 2013 г.) увидела свет примечательная статья *Дмитрия Федчука*, озаглавленная «Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция».¹

Примечательна она, прежде всего, тем, что автор её намерен недвусмысленно показать несостоятельность хайдеггеровской онтологической дифференции на фоне различий в сущем, проводимых в схоластической мысли. А этим косвенно обосновать тезис о том, что *предметом онтологии выступает сущее, а не бытие*. Причём сущее — это предмет не только прежней онтологии, дохайдеггеровской, но и онтологии вообще, в том числе и той, которая пытается учредить себя после Хайдеггера.

Этот тезис следует признать не только интересным или даже важным, но и очень ответственным. В том числе и потому, что, если придерживаться его, то необходимо будет поставить под вопрос и результаты (в той мере, в какой их вообще возможно реконструировать в некоторой целостности) онтологических исследований основателя фундаментальной онтологии, и их значимость для последующей онтологической мысли. Ведь, в самом деле, по мнению немецкого мыслителя «... философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение, — онтология».² Тем самым, кстати, онтологии было бы возвращено и собственное её имя, самовольно отнятое у неё Хайдеггером и переданное совсем иной дисциплине: ведь, в конечном счете, она и по имени своему есть *λόγος τοῦ ὄντος*, но никак не *λόγος τοῦ εἶναι*.

В целом и сам тезис Федчука, и тот пафос, с каким тот его отстаивает, хотелось бы здесь только *поддержать*.

При этом хотелось бы также поставить вопрос о том, *насколько корректным и достаточным является обоснование этого тезиса, данное Федчуком*.

Для того чтобы убедить читателя в том, что предметом онтологии должно выступать сущее, а не бытие, автор статьи реконструирует несколько важных типов различия, имевших место в средневековой и ранненовоевропейской схоластике: прежде всего, для него оказываются важными фигуры Дунса Скота и Франсиско Суареса. Трактовку различия у Фомы и его последователей Дмитрий изначально исключает

1 *Федчук Д.* Схоластическое различие в сущем и онтологическая дифференция // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 2 (2). 2013. С. 75–85. Далее цитаты по этому изданию без сносок, номера страниц указываются в круглых скобках прямо в тексте после цитаты. — *Прим. А. П.*

2 *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб: Издательство ВРФШ, 2001. С. 13.

из рассмотрения. Показательно, что и Дунс, и Суарес — это ключевые фигуры и для самого Хайдеггера, во многом повлиявшие на формирование его понятия онтологической дифференции.

Как отмечается в статье, в случае Дунса «интересоваться формальным смыслом *esse* как *формального бытия всего* — дело бесполезное. Бытия нет отдельно от сущности» (С. 78). Про Суареса же Дмитрий пишет следующее: «Суарес полагает, что нельзя допустить отдельно бытие существования (*esse existentiae*). Существование не акт сущности, а сущность как таковая, находящаяся в акте» (там же). В итоге, общим у обоих схоластов оказывается, что *бытие не отличается от сущего*; и говорить об особом, если можно так сказать, бытии бытия (в смысле *esse existentiae*) бессмысленно: «Мы видим, что экзистенция у Дунса и Суареса не мыслится отдельно от сущности и сущего. Она берётся либо как модус присутствия сущности, либо как сущность в её актуальности, взятой в значении причинности» (С. 79).

Сравнение же хайдеггеровской концепции с этими образцами показывает, что у него *бытие как таковое искусственно абстрагируется от сущего и выставляется им в качестве отдельного и приоритетного предмета* философского рассмотрения.

Такое различие изначально уже осуществилось в понимании бытия человеческим сущим (а понимание, напомним, единственная «сфера» возможной данности бытия как такового, согласно Хайдеггеру). Федчук даже пишет, что «...бытие понимается из предварительного наброска *Dasein* на некоторое сущее...» (там же), что, впрочем, трудно понять, поскольку не вполне ясно, что это за *сущее* (не бытие), на которое себя человеческое *сущее* ещё и набрасывает. Впрочем, этот пассаж не носит в статье концептуального характера, поэтому на нём не следует далее задерживаться.

Гораздо важнее, что автор статьи затем совершенно резонно отмечает, что бытие, согласно Хайдеггеру, понимается исходя из времени, точнее, из временности, каковая «как технический термин вводится, чтобы отмежеваться в дискурсе от онтического понятия времени...» (С. 80).

Анализ того, как именно бытие у Хайдеггера понимается из времени, правда, оказывается несколько упрощённым, что, впрочем, оправдывается ограниченностью объема статьи, не посвящённой напрямую взаимосвязи бытия и времени в фундаментальной онтологии.

Но есть опасность, что именно подобное упрощение (обусловленное, как мне кажется, отчасти и тем, что автор статьи в основном следует изложенному Хайдеггером в отношении времени в «Основных проблемах феноменологии») в итоге играет с нами — и автором, и читателями — злую шутку: получается, что «смысл онтологической дифференции должен быть одним для любого типа сущего, в котором они различаются — в подручном, в *Dasein*, в Боге» (там же). Это происходит, по мнению Федчука, потому, что у Хайдеггера, вопреки, кстати сказать, его собственным заверениям, бытие по преимуществу понимается из горизонтальной схемы *презенции*. (В самом деле, ведь философ так и не смог дать феноменологический анализ остальных горизонтальных схем экстазисов временности! Но, быть может, схема *презенции* — это просто ближайший пример.) Таким образом, по Федчуку, получается сле-

дующее: «...если мы хотим тематизировать бытие как таковое и артикулировать его смысл, то оно должно сохранить тождественное значение по отношению ко всем сущим, которым предцируется. Для всего конечного быть — значит быть в одном и том же смысле...» (С. 81).

Действительно, Хайдеггер спрашивает о единстве бытия, но означает ли это, что для него бытие и, стало быть, отличие бытия от сущего имеет тождественное значение? Данное в статье истолкование этого единства, как представляется, всё же *конфликтует* с мыслью Хайдеггера, для которого, как и для Аристотеля, каковому, кстати, автор статьи противопоставляет в отношении названной темы создателя фундаментальной онтологии, *тождественность смысла бытия оказывается важнейшей проблемой*. Именно проблемой, а не результатом: как было сказано, Хайдеггер не отрицает единства бытия вообще, но стремится прояснить его (единства) основание. В отличие от различия способов бытия, которое кажется Хайдеггеру как раз очевидным (и онтологическое открытие которого он скромно приписывает себе: ср. тезис «возможных модификаций бытия и единства его многообразия»), хотя и это различие должно быть, по его мнению, онтологически обосновано.³ Философ утверждает: «Имеет место множественность *modi existendi*, и они всякий раз суть модусы сущего определённой содержательности, определённого что-бытия. Наименование “бытие” подразумевается столь широко, что оно охватывает все возможные регионы. Проблема региональной множественности бытия, если она ставится универсально, включает в себя вопрос о единстве всеобщего наименования “бытия” по способу модификации всеобщего значения “бытия” до различных региональных значений. Это проблема *единства идеи бытия и её региональных модификаций*».⁴

Если, таким образом, Хайдеггеру изначально приписать редукцию всякого понимания бытия к наличию как универсальному способу бытия (показательно, что хайдеггеровский термин «экзистенция», как мне показалось, судя по контексту, Федчук иногда смешивает с наличием), — а Хайдеггер как раз последовательно критиковал и деструктурировал такую редукцию как произведённую в *несобственном* понимании бытия экзистенцией понимающего бытие сущего, — то потом не составит труда упрекнуть его в том, что тот так и не реализовал задачу, поставленную перед онтологией как учением о смысле бытия в его всевозможных модификациях. В том-то и состоит проблема, что «быть» «в подручном, в *Dasein*, в Боге», а также в живой природе, математических объектах и пр. — всегда разное. Беда Хайдеггера в том, что ему как раз не найти основания их (желанного, искомого) единства — потому что нет схемы всех горизонтальных схем, которая всё равно оставалась бы схемой; а отнюдь не в том, что, как пишет Федчук, «в реальной экзистенции *Dasein* преобладает один экстазис, модифицирующий другие», а мы тем самым «сталкиваемся с суперпозицией горизонтальных схем, накладывающихся друг на друга и перманентно трансфор-

3 См.: Там же. С. 22.

4 *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd 26: *Metaphysische Anfangsgänge der Logik im Ausgang von Leibniz.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978. S. 192.

мирующихся» (там же).

Впрочем, возможно, я некорректно понял сам смысл высказываний автора статьи в отношении единства бытия у Хайдеггера — в таком случае приношу свои извинения.

Далее Дмитрий совершенно справедливо указывает на *идеалистический* характер хайдеггеровской онтологии: бытие, которое должно здесь стать собственным предметом онтологического исследования, может иметь место только как коррелятивное понимающей инстанции, поскольку оно может быть дано исключительно в таком понимании. Сказанное можно было бы удостоверить и словами Хайдеггера: «На фоне реализма *идеализм*, как он ни противоположен по результату и несостоятелен, имеет принципиальное преимущество, если не принимает себя ложно за “психологический” идеализм. Когда идеализм подчёркивает, что бытие и реальность есть только “в сознании”, то здесь приходит к выраженности понимание, что бытие необъяснимо через сущее».⁵

Это, по сути, ставит хайдеггеровское онтологическое начинание в один ряд с другими образцами немецкой философии, берущей своё начало в кантовской трансцендентально-критической постановке вопроса. Федчук пишет: «Таким образом, ясно, что бытие и условие его понимания — временность — имеют смысл и способны быть поняты только в связи с субъектом, актуально исполняющим понимание. Отказ фундаментальной онтологии от употребления привычной терминологии трансцендентального идеализма (субъект, сознание и т. п.) всё-таки никоим образом не затеняет её изначальной теоретической позиции: вести речь о бытии и его истоке допустимо только по отношению к субъекту (тут — *Dasein*), познающему сущее и бытие сущего» (там же). Это очень важное замечание, хотя кому-то оно и может показаться тривиальным, однако, заведомая принадлежность Хайдеггера к идеалистической установке при конституировании научной онтологии, действительно, должна индексировать заведомые границы возможной трансформации онтологии на трансцендентальном фундаменте. Что, собственно говоря, автор статьи и стремится показать в ней. Правда, и в отношении к такой констатации хотелось бы *большей определенности*, чем, в итоге, можно найти в рассматриваемой работе. Мне кажется, одного только формального указания на то, что бытие у Хайдеггера можно понять «только по отношению к субъекту», «познающему сущее и бытие сущего», недостаточно. В самом деле, общим для всего такого рода идеализма является то, что бытие берётся как *данное*, в контексте его *данности*: будь оно абсолютным полаганием определений самих по себе, абсолютной помысленностью абсолютного мышления или — даже в более радикальном варианте — мыслимой в качестве предшествующей всякому мышлению действительности. (И в последнем случае, уже не как данное, оно как действительное всё же мыслится, исходя из данности мышлению как сверхмыслимое или предмыслимое.)

Но насколько можно быть уверенным, что возможности концептуализации бытия не будут разниться в зависимости от того, как именно способ его данности будет

5 Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 207.

трактоваться содержательно? Приведём и здесь слова самого Хайдеггера: «Если титул идеализма равнозначен пониманию того, что бытие никогда не объяснимо через сущее, но для любого сущего всегда уже “трансцендентально”, то в идеализме лежит единственная и правильная возможность философской проблематики. Тогда *Аристотель* был не меньше идеалист чем Кант. Если идеализм означает редукцию всего сущего к субъекту или сознанию, которые отмечены только тем, что остаются *неопределёнными* в своем бытии и характеризуются предельно негативно как “невещные”, то этот идеализм методически не менее наивен, чем самый неотёсанный реализм».⁶

На мой взгляд, поэтому, самым важным в данном контексте является *адекватное и конкретное прояснение того, что вообще можно понимать под идеализмом хайдеггеровской онтологии в её особенности*, и уже лишь как следствие — требуется прояснение состоятельности этой «идеалистической» онтологии в отношении к цели любой онтологии вообще. Очевидно, что простой констатацией идеалистического характера онтологии Хайдеггера данная задача решена быть не может.

Так, например, Федчук пишет, что в случае с онтологией Хайдеггера нужно «не проводить дистинкцию сущности и существования в актуально наличной вещи вне связи её бытия с возможным мышлением, а различить уже конституированное сущее и его бытие для особого сущего, чья экзистенция изначально производится как понимание бытия всего, что только способно существовать, быть встречным для него в темпоральном экзистенциальном горизонте. Вне данного горизонта есть ничто. Так что фундаментальное положение идеализма сохраняется: быть значит быть мыслимым» (С. 82). С некоторыми оговорками можно было бы согласиться с первой частью этого пассажа, но в отношении второй части его можно смело утверждать, что ничего подобного Хайдеггером не предполагается; и, главное, эта вторая часть логически никак не следует из первой (именно в силу характера хайдеггеровской онтологической дифференции). Как раз сам универсальный темпоральный горизонт есть ничто (в смысле ничто сущего), но сказать, что вне него «есть ничто» — абсурдно, ибо сущее существует, как это прекрасно понимает Хайдеггер, и вне этого горизонта, как оно существовало, например, до чисто онтического появления *Dasein* среди массива несоизмеренного ему сущего. Другое дело, что смысл сущего *как* сущего в том, что оно вообще есть, есть то-то и то-то, так-то и так-то, вне такого горизонта не может быть дан, а стало быть, решение онтологической задачи (определение сущего как сущего), как и полагает Хайдеггер, остается под вопросом. Точно так же нельзя приписать хайдеггеровскому идеализму сохранение тезиса «быть значит быть мыслимым»; ведь философ прекрасно понимает, что есть сущие, которые неплохо существуют до, вне и независимо от всякого мышления. Он ведь сам подчёркивает, что не следует сводить идеализм к «психологическому» идеализму. Вопрос состоит, скорее, в том, что смысл «быть» может быть раскрыт только в «правильно понятом субъекте», в *Dasein* как понимающей бытие инстанции.

Выявление особенностей идеализма хайдеггеровской онтологии потребовало

⁶ Там же. С. 208.

бы отдельного и весьма обстоятельного анализа. Здесь можно только указать на то, что таковой должен был бы ориентироваться на раскрытие особенности трактовки Хайдеггером *понимания* и отличия понимания от мышления, взятого традиционно-идеалистическим образом. Иными словами, следовало бы показать, где Хайдеггер, действительно, порывает с идеализмом (или, по крайней мере, в чём он пытается это сделать), а где *именно* остается в его границах и даже увязает в них, как правило, не явно для себя самого — при всей его претензии на преодоление идеализма.

Вместе с тем констатация Федчуком идеалистического характера онтологии Хайдеггера и, в частности, его онтологической дифференции оказывается в этой статье не просто констатацией, но аргументом, призванным опровергнуть и онтологическую дифференцию, и состоятельность всего хайдеггеровского онтологического замысла. Именно потому, что бытие есть бытие, понятое *Dasein*, и не имеет места в самом сущем, показать объективный смысл онтологической дифференции оказывается невозможным. Федчук пишет: «Таким образом, дифференция бытия и сущего латентно *есть вот*—здесь в *Dasein* и его экзистенции. То есть *Dasein*, экзистируя, осуществляет, исполняет это различие. <...> Но то, как положить членораздельное различие бытия и сущего, то есть как, собственно, на деле провести онтологическую дифференцию, Хайдеггер так и не показал» (С. 82–83; см так же: С. 85).

Иллюстрируя этот тезис, автор статьи, как мне кажется, напрасно, с одной стороны, показывает невозможность артикуляции онтологической дифференции за счет сравнения онтологической теории Хайдеггера с учением Гуссерля о трансцендентальной субъективности, *рефлексии* и времени (ибо различия — причём преднамеренные — здесь слишком велики, и аргументы против Гуссерля ещё не обязательно должны сработать в случае с Хайдеггером), а с другой стороны — противопоставляет *Dasein* как действующее субъекту как мыслящему, ибо для Хайдеггера и практика, и теория — это равновозможные модификации заботы как бытия *Dasein*. Как и критически нужно отнестись и к его характеристике трансценденции у Хайдеггера «как выхождения *Dasein* за собственные имманентные границы» (С. 83), поскольку *Dasein*, согласно Хайдеггеру, изначально не находится ни в каких имманентных границах, а есть всегда уже вовне-себя — в каковом всегда уже бытии вовне себя и состоит его трансценденция, не предполагающая никакой имманенции (думаю, что это — так же инерция понимания хайдеггеровского онтологического начала из гуссерлевской теории субъективности).

Так или иначе, несколько изменяя изначальную тональность статьи, автор её утверждает, что выявить формальный смысл бытия не удалось уже схоластам (ранее говорилось, что они вообще не ставили вопрос подобным образом, не абстрагируя бытие как таковое от сущего и сущности). Федчук утверждает: «Если соотнести результат онтологической дифференции со схоластическим различием сущности и бытия, то можно усмотреть следующие взаимосвязи. Дунс, Суарес и другие крупные метафизики все-таки претендовали на возможность понятийного истолкования бытия как одного из конститутивных элементов актуально существующей вещи — если такое истолкование в итоге можно будет предложить. Но этого сделать не удалось: любая попытка

определить чтойность *esse* завершалась тем, что оно ускользало от понятийной фиксации» (С. 84). Но если схоласты, видя невозможность понятийного постижения «быть», пытались понять его из сущего и сущности (например, как модус присутствия таковой), то Хайдеггер — в этом значении его онтологической дифференции — настаивает на возможности усмотрения *содержательных* характеристик бытия. Из сказанного ранее видно, что условиями возможности такого усмотрения являются: 1) заведомое *абстрагирование* бытия из сущего и даже гипостазирование его до отдельного предмета, 2) *редукция* бытия к данности, влекущая за собой постановку его в необходимо релятивную связь с самым широким образом понятием «субъектом». Но и эти ухищрения Хайдеггера не позволяют ему выявить объективный, содержательный смысл бытия: ибо «...выразить в логосе природу бытия невозможно» (там же).

В общем, с этим выводом как таковым не поспорить. Хайдеггер действительно так и не смог, отталкиваясь от принятого в качестве *факта* понимания бытия человеческим сущим, прийти в своей онтологической науке к его идее — к полному конкретному понятию о том, что значит «быть». Действительно, главное затруднение хайдеггеровской онтологии состоит в невозможности перехода от факта понимания бытия (и анализа условий возможности этого факта, сведённого к анализу бытийных характеристик понимающего бытие сущего) к развёрнутой идее бытия вообще, т. е. бытия в том числе и не соразмерного человеческому существу сущего. И это тоже историко-философский факт.

Но дело не только в констатации, но ещё и в понимании того, почему у Хайдеггера — в силу самих изначальных и непроговоренных условий его онтологической работы — произошло именно так. Выявленные Федчуком причины такого положения дел (абстракция и редукция) отчасти верны, но недостаточны — недостаточны и потому, что их содержание требует дополнения и коррекции, и потому, что, возможно, они не единственные в целом ряду причин. На самом деле, нельзя так вот просто сказать, что Хайдеггер абстрагирует бытие от сущего и рассматривает его само по себе — хотя рассмотрение бытия как такового, действительно, составляет главнейшую цель всей его онтологии. Не следует забывать, что для Хайдеггера бытие не только всегда отлично от сущего, но оно «есть всякий раз бытие сущего»⁷ и только сущего. Предположение абстрактного бытия отдельного от сущего привело бы к тому, что само бытие есть некоторое сущее, которое «существует» наряду с сущим как таковым. Напротив, по Хайдеггеру, есть только сущее, бытие — это *ничто* как ничто из того, что есть, из сущего, это «нет» сущему. Именно поэтому Хайдеггер особо отмечает, «насколько бытие как *нет* сущему не есть ничто в смысле *nihil negativum*, настолько их разница как *нет* между сущим и бытием не есть лишь конструктор рассудочной дистинкции (*ens rationis*)».⁸

Более того, эта исходная онтологическая связанность бытия и сущего показывает, что, с одной стороны, невозможно построить никакой онтологии без *онтического* фун-

⁷ Там же. С. 9.

⁸ Хайдеггер М. О сущности основания // Философия в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5. Самара: Издательство СаГА, 1998. С. 78.

дамента (спор может, конечно, касаться самого характера такого фундамента), а с другой стороны — что на самом деле выявление бытия как такового и его смысла (как бы новаторски эта задача не представлялась бы самим основателем фундаментальной онтологии) необходимо связана со вполне традиционной задачей: раскрытием сущего как сущего, — а возможно, даже и подчинена ей. Просто мысль Хайдеггера состоит в том, что подобраться к ней невозможно, не выяснив содержание того «быть», которое уже имплицировано в самом «как» данной формулы, поскольку позитивно бытие характеризуется Хайдеггером как «то, что определяет сущее как сущее».⁹ Ибо не стоит забывать, что, согласно Хайдеггеру, фундаментальная онтология — это ещё не вся метафизика и философия, поскольку темпоральное прояснение смысла бытия вообще имеет смысл исключительно в виду учения о сущем. Вот его собственные слова: «Но эта темпоральная аналитика одновременно является *поворотом*, в котором сама онтология явно возвращается в ту метафизическую онтику, в которой она всегда уже неявно находится. Необходимо привести онтологию с помощью подвижности радикализации и универсализации к скрытому в ней изменению. Поскольку это поворачивание осуществляется, дело доходит до изменения в метонтологию. Фундаментальная онтология и метонтология в их единстве образуют понятие метафизики».¹⁰ Вопрос заключается, скорее, в том, насколько фундаментальная онтология пригодна для нужд метонтологии и способна, осуществившись, обратиться в неё.

Автором статьи было справедливо замечено, что даже абстрагированно-редуцированное к только понимаемому бытие также ускользает «от понятийной фиксации», что «выразить в логосе природу бытия» невозможно.

Но и здесь надо учитывать, о каком именно логосе идёт речь — о том ли логосе, который даёт дефиниции, или о том, который претендует на спекулятивно-диалектическое развёртывание через негацию абсолютного содержания, или, наконец, о феноменологии — логосе того, что, скрывая себя, самого себя показывает из себя самого. Важно иметь в виду следующее: Хайдеггер прекрасно осознаёт, что понятие бытия не есть «общий род», но также и то, что оно вообще не есть никакой род, и уж точно не результат какого бы то ни было обобщения. И неопределимо оно не потому, что ему не подыскать более высокого рода, но потому, что оно вообще не является «логическим» в традиционном смысле слова — в этом отношении он, кстати, действительно выгодно отличается (не без влияния Brentano) от прочей немецкой идеалистической философии, которая, как сам философ и считал, была по принципиальным соображениям слепа к проблеме омонимичности сущего. И всё же создатель фундаментальной онтологии настаивает на получении *понятия* бытия, а стало быть, на логосности онтологии как феномено-логии, претендуя на чеканку некоего нового понимания логоса вплоть до создания нового языка (с его особой «грамматикой») для фиксации существенных черт бытия: «...одно дело сообщать, повествуя о *сущем*, другое схватить сущее в его *бытии*. Для второй из названных задач не хватает не

9 Хайдеггер М. Бытие и время. С. 6.

10 Heidegger M. Gesamtausgabe. S. 201–202.

только большей частью слов, но прежде всего “грамматики”». ¹¹ Поэтому констатацию невозможности «выразить в логосе природу бытия» у Хайдеггера следовало бы подтвердить через эксплицитную реконструкцию специфического хайдеггеровского понимания логоса, обнаруживая в нём специфические трудности, ведущие к указанной невозможности. А именно, конкретные трудности логоса, формирующего понятие не на основании общности рода.

Свою статью Дмитрий Федчук завершает таким пассажем: «Поэтому возврат онтологии к существованию как собственному её предмету вряд ли приведет к экспликации его смысла. Скорее, бытие нам открывается через сущность и модусы сущности — то есть сущее» (С. 85). Это, пожалуй, наиболее рельефная формулировка его собственных воззрений. Как уже было сказано в начале, он считает, что сущее должно быть собственным предметом онтологии; и только через него может быть так или иначе приоткрыто его бытие, собственный смысл которого, в конечном счете, не может быть эксплицирован. Соглашаясь с этим его основным тезисом, хотелось бы спросить, *во-первых*, насколько это исключает сделанное Хайдеггером в фундаментальной онтологии, которая, по сути, направлена была на метонтологию, на философскую онтику, а *во-вторых*, если всё же исключает, то как можно по существу дистанцироваться от хайдеггеровского пути к сущему как сущему через смысл его бытия — тогда, когда он уже, как кажется, вменил любому онтологическому исследованию необходимость онтологической дифференции и прояснение смысла бытия. (Что, в общем-то, открыло перед онтологией и философией вообще широкое предметное поле, обеспечивающее им возможность самостоятельного, не зависящего от онтики позитивных наук, религии, искусства, политики и пр. исследования.) Что иное может сказываться в различных и разного статуса предикатах сущего как сущего, как не его бытие? Можно ли, стало быть, отказаться от хайдеггеровской формальной «дефиниции» бытия как того, что определяет сущее как сущее, или, просто не принимая во внимание это определяющее основание, рассматривать сущее как таковое? Если да, то достаточно ли для такого дистанцирования просто указания на исторические прецеденты, каковы, в данном случае, Дунс и Суарес, отказавшиеся от определения формального смысла *esse*, или для онтологии сущего по существу дела потребуется развёрнутая *έκφπμῆ* инородного ей элемента — окольного пути к сущему как сущему от смысла его бытия? В таком случае, подобная *έκφπμῆ* должна быть концептуально оформлена, а вслед за ней должно быть позитивно показана возможность онтологии, не ориентирующейся на бытие как определяющее основание сущего как сущего. Можно ли, стало быть, теперь снова говорить о «реалистической» онтологии как оппозиции онтологическому идеализму, о наивности которой говорил и сам Хайдеггер, и его последователи (напр., О. Беккер)? А в историческом плане, не потребует ли это обращения к тому Аристотелю, который не был бы уже «не меньшим», пусть даже и истинным, «идеалистом, чем даже Кант»?

Андрей Паткуль

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 39.