

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-141-169>

ПРОБЛЕМА А PRIORI В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ: АПРИОРНЫЙ ПЕРФЕКТ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ТЕМПОРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ

АНТОН ВАВИЛОВ

Кандидат философских наук, доцент.
Кубанский государственный университет.
350040 Краснодар, Россия.

E-mail: anton_v_v@list.ru

В статье представлен вариант актуализации основного вопроса Хайдеггера о смысле бытия в контексте проблемы так называемого «априорного перфекта». Осмысляя подход к бытию в истории философии, Хайдеггер обнаруживает, что бытие мыслится по отношению к сущему как более раннее, предшествующее, априорное, всегда уже «совершенное». Неизменно понимая бытие в перфектном смысле, традиция, однако, не ставит, как отмечает Хайдеггер, никакого вопроса ни о смысле такого предшествования, ни о его временной определенности, или основе, оставляя тем самым априорно-перфектный характер бытия в полном забвении. Авторская гипотеза состоит в том, что именно проблематизация априорности в ее темпоральном истоке может способствовать разрешению поставленного Хайдеггером фундаментального для всей философии вопроса о времени как трансцендентальном горизонте любой понятности бытия, каковое в еще только требующем прояснении смысле «предшествует» сущему, поскольку в этом предшествовании заключен заветный временной момент, осмысление которого как раз и позволяет развить «основной вопрос метафизики» о связи бытия и времени более конкретно по сравнению с четырьмя выделяемыми самим Хайдеггером главными темами бытийного вопроса: онтологическая дифференция; глубинная артикуляция бытия (*essentia/existentia*); истинностный (веритативный) характер бытия; единство понятия бытия при множественности видов бытия (способов-быть). В настоящей статье мы и пытаемся актуализировать вопрос о смысле априори и обосновать необходимость его возобновления на базе фундаментальной онтологии, связывая с проблемой априорности бытия вопрос о существовании философии как таковой в ее экзистенциально-темпоральном понятии, поскольку философия предстает не чем иным, как обусловленным временностью вопрошающим возвращением экзистирующего сущего к «более ранним», перфектным, априорным бытийным структурам. В работе мы выдвигаем следующие тезисы: (1) Если бытие предпринимается как «более раннее» по отношению к сущему, и в таком понимании действует временное определение, тогда главный вопрос фундаментальной онтологии о связи бытия и времени может

© ANTON VAVILOV, 2022

быть развит или, по меньшей мере, уточнен посредством разработки проблемы смысла априори. (2) Вопрос о смысле «более раннего» и темпоральной основе его понимания конкретизируется в вопросе об условиях возможности самой онтологии, в том числе и фундаментальной, концептуализирующей время как «более раннее» условие возможности самого бытия и, следовательно, «живущей» в свете предпонимания «более раннего», априорного. (3) Такое рефлексивное самообоснование фундаментальной онтологии является необходимым этапом на пути разработки ее проекта, если, конечно, главным «долгом» философа оказывается прояснение «нашей внутренней природы» ради открытия условий возможности и границ самой философии. В заключении делается вывод о том, что возможности фундаментальной онтологии в деле осмысления бытия, времени и философствования в целом, на деле, еще далеко не исчерпаны, но ждут актуализирующих их вопрошаний и новых прочтений, позволяющих увидеть скрытое богатство хайдеггеровского наследия.

Ключевые слова: априори, перфект, вопрошание, онтология, фундаментальная онтология, бытие, время, Dasein, Хайдеггер.

THE PROBLEM OF A *PRIORI* IN FUNDAMENTAL ONTOLOGY: A *PRIORI* PERFECT AND THE EXISTENTIAL-TEMPORAL CONCEPT OF PHILOSOPHY

ANTON VAVILOV

PhD in Philosophy, Associate Professor.
Kuban State University.
350040 Krasnodar, Russia.
E-mail: anton_v_v@list.ru

Based on the philosophy of Martin Heidegger the article presents the possibility of actualizing Heidegger's main question about the meaning of Being in the context of the analysis of so-called "*a priori* perfect." During the development of fundamental ontology in the second half of the 1920s, Heidegger ponders the approach to Being in the history of philosophy and identifies such a feature of Being as *a priori*, a kind of antecedence of Being in relation to being. Although tradition invariably understands Being in this way, in it, according to Heidegger, the question is no longer raised either about the sense of such antecedence, or about the temporal basis of this sense, and therefore *a priori* as the essential character of Being is left in total oblivion. We suggest that it is the problematization of apriority in its temporal origin that can contribute to resolving Heidegger's fundamental philosophical question of time as the transcendental horizon of any concept of Being that precedes being. In this precedence there is a cherished temporal moment, the comprehension of which allows us to develop the "basic question of metaphysics" about the relationship of Being and time in a more concrete way than Heidegger's four main themes of the question of Being: the ontological difference; the basic articulation of Being (*essentia/existentia*); the truth-character of Being; the possible modifications of Being and the unity of Being's variety. Revealing *a priori* question as the central question of all Heideggers thinking before the "Turn" we attempt to update this question and justify the need for its renewal on the basis of a fundamental ontology. With this task we relate the question of the essence of philosophy in general in its existential-temporal concept since philosophy appears as a temporality-based possible of the questioning return to the "earlier": to the essential structures of being, knowledge, Being, Dasein. Our

analysis is based on the following decisions: (1) Being in relation to being is always pre-understood as “earlier,” and in this understanding a temporal definition operates, hence the main question of fundamental ontology about the relation of Being and time can be developed or at least clarified through the problem of meaning of *a priori*. (2) The question of the meaning of the “earlier” and of the temporal basis for understanding Being as “earlier,” *a priori*, is concretized into the question of the conditions for the possibility of any ontology, including the fundamental ontology, which raises the question of the earlier in relation to Being and therefore “lives” in the light of the understanding of the “earlier” as such. (3) This reflexive foundation of the fundamental ontology from itself is a necessary stage on the way of developing its project, if we remember that the main “duty” of the philosopher is to clarify “our inner nature” for the sake of opening the boundaries and conditions of the possibility of philosophy. The conclusion is that the possibilities of fundamental ontology in making sense of Being, time, and philosophy in general are far from exhausted, but await the questions that actualize them and new readings that allow to see the hidden richness of Heidegger’s thought.

Keywords: *a priori*, perfect, questioning, ontology, fundamental ontology, Being, time, *Dasein*, Heidegger.

1. ВВЕДЕНИЕ.
«БОЛЕЕ РАННЕЕ» ФИЛОСОФИИ
И НЕПРОЯСНЕННОСТЬ СМЫСЛА АПРИОРИ

Sein ist das Frühere in einem dunklen Sinn.

M. Heidegger

В 1927 году после выхода в свет первой — и, как окажется, единственной — половины «Бытия и времени» Мартин Хайдеггер читает лекционный курс под названием «Основные проблемы феноменологии», в котором кроме подробного анализа сформулированных в истории философии тезисов о бытии и попытки интерпретации времени как смысла бытия подручного им затрагивается одна примечательная проблема, сводящаяся к следующему вопросу: почему все осмысляемые онтологией основные структуры сущего имеют характер чего-то *более раннего*, характер *a priori*, черту «*всегда-уже*», *всегда-уже предшествуя* как самому сущему, так и событию их обнаружения и описания (дескрипции/интерпретации). В самом начале лекций, обговаривая главные задачи «в рамках прояснения научного характера онтологии», Хайдеггер замечает, что «уже в ранней античности видели, что бытие и его определения в некотором смысле лежат в основе сущего, ему предшествуют, суть протеров, нечто более раннее (*ein Früheres*)» (Heidegger, 1975, 27; Heidegger, 2001a, 24).

Терминологическим обозначением для этой черты предшествования (*Vorgängigkeit*) бытия по отношению к сущему, — продолжает Хайдеггер, — служит выражение *a priori*, *априорность*, некое «раньше» (*apriori*, *Apriorität*, *das Früher*). Бытие

как *a priori* есть раньше сущего (Das Sein ist als Apriori früher als das Seiende). По сей день смысл этого *a priori*, т. е. смысл «раньше» и его возможности не прояснен. Ни разу не спросили, почему бытийные определения и само бытие должны иметь эту черту более раннего (Charakter des Früher) и каким образом это более раннее возможно (wie ein solches Früher möglich ist). (Heidegger, 1975, 27; Heidegger, 2001a, 24)

В этом замечании, кажущемся на фоне конкретной разработки вопроса бытия каким-то случайным, на деле, затрагивается *фундаментальная* и при этом — по мнению Хайдеггера — *упущенная* традицией проблема *генезиса* и *конституции* самой философии (онтологии)¹, каковая, как наука об уже заранее сформировавшемся и всегда уже завершеном (Heidegger, 2016d, 201), и призвана открывать и осмысливать «более ранние» определения сущего, составляющие его бытие. В единстве с проблемой «почему бытийные определения и бытие имеют черту более раннего?» вопрос «каким образом более раннее вообще возможно?» метит в «сердцевину» любой онтологии, взятой в смысле размышления о сущем как сущем в его *бытии*. При этом такое вопрошание касается не только сугубо трансцендентального направления, но и *всей* философии в (ее) *принципе*. Будь то докантовская, так называемая «догматическая» онтология, интересующаяся структурами самого сущего без внимания к вопросу о *способе раскрытия* сущего *конечной субъективностью*; будь то трансцендентально-критическое философствование, возводящее, по крайней мере, форму сущего к априорным структурам *познания*, — оба предельных способа вопрошания, *по-разному* подходя к сущему, все же восходят — вернее, нисходят, *возвращаются* — к чему-то *изначальному, предшествующему, раннему* и даже *самому раннему* и *самому предшествующему* (*vorgängigste, ursprünglichste Apriori*), к *ἀρχή*, истоку (*Ursprung*), к тому, «что всегда уже есть» (*was immer schon da ist*) (Heidegger, 1982, 102–103, 178; Heidegger, 1992, 29, 77; Heidegger, 1997a, 355–356)². Отличие между догматической и критической линиями философ-

¹ Отдельной задачей является филологически-концептуальный анализ функционирования и связи титулов «философия», «онтология», «метафизика», «трансцендентальный» в мысли Хайдеггера. Поскольку для настоящего исследования такой анализ не является ни основным, ни ведущим, мы используем данные понятия в некоем общем усредненном смысле. Для обоснования такого употребления сошлемся на собирающую все титулы вместе следующую лапидарную «формулу» самого Хайдеггера как раз из цитируемого курса 1927 года: «научное определение метафизики тождественно понятию философии вообще: критически трансцендентальная наука о бытии, т. е. онтология» (Heidegger, 1975, 23).

² См. (Akhutin, 2013, 40–42). Ср. неоднократные разборы Хайдеггера идеи философии у Аристотеля (Heidegger 1978, 16, 186–187; Heidegger, 1992, 29, 32, 77, 83, 128, 137, 142, 473, 524–525, 534, 631; Heidegger, 2016b, 69, 74–76).

ствования, скорее, в предмете вопрошания (*сущее* в его бытии/*возможность познания* сущего в его бытии), но не в *возвратном* в обоих случаях движении (*Rückgang*), осуществляющемся в вопрошании или даже как *само* вопрошание, которое Хайдеггер (Heidegger, 1982, 180) не зря именует «ретроспективным», или, собственно, «возвратным», обращенным вспять (*Zurückfragen*).

В контексте такого возвращающегося к истоку движения или обращенного назад взгляда теория идей Платона, например, может быть прочитана *mutatis mutandis* — и, действительно, прочитывается Хайдеггером (Heidegger, 1975, 461–464; Heidegger, 1978, 186–189; Heidegger, 1979, 99–102; Heidegger, 1986, 296; Heidegger, 1992, 494–496, 545; Heidegger, 1993a, 92, 251, 262) — в качестве своеобразной «протоверсии» трансцендентализма, а греческий мыслитель рассмотрен как «первооткрыватель априори» (*der Entdecker des Apriori*), как его и называет Хайдеггер (Heidegger, 1975, 463–464; Heidegger, 1979, 100; Heidegger, 1997с, 219; vgl. Petkovšek, 2012, 43–60). Таким образом, сформулированный вопрос о «более раннем» в качестве вопроса о *смысле и условиях возможности* «более раннего» (то есть об *условиях возможности* открытия самих *условий возможности*), над которым (над «более ранним») бьется *вся* философия, по отношению к ней самой оказывается *универсальным*, так как охватывает и догматический, и критический дискурсы, неизменно стремящиеся к самому *априорному* как самому *первоначальному*, будь то *ἀρχαῖον* Платона, *субстанция* Спинозы, *Идея* Гегеля или *чистое Я* Гуссерля³.

Отсюда следует изначальная основопозиция (*ursprüngliche Grundstellung*) в отношении истории метафизики как таковой, — отмечает Хайдеггер, говоря именно о метафизике и ее истории *вообще* (*Geschichte der Metaphysik überhaupt*)⁴, а не о тех или иных направлениях или мыслителях. — Мы уже слышали, — продолжает Хайдеггер, — бытие — априори (*Sein — das Apriori*). (Heidegger, 1978, 189; vgl. Heidegger, 1991a, 282; Heidegger, 1977, 37; Heidegger, 1978, 16)

Стремясь к изначальному как самому первому, и догматические, и критические «системы», однако, уже не ставят, как считает Хайдеггер, никакого во-

³ Другими словами, вопрошаем ли мы о субстанции, как *ratio essendi*, или же о субъекте, как *ratio cognoscendi* *ratio essendi* («условия предметности предмета»), в обоих случаях мы движемся к чему-то *предшествующему*, «более раннему», *априорному* (Heidegger, 1997с, 346; vgl. Heidegger, 1997b, 107). Об отождествлении в *данном аспекте* «догматической» и «критической» линий см. (Heidegger, 2006b, 31 ff.).

⁴ Ср. «...на протяжении всей истории метафизики бытие прочно и самопонятным образом сохраняется как априори...» (Heidegger, 1997с, 254; vgl. Heidegger, 1997с, 346; 1986, 331; Heidegger, 1999a, 213).

проса о *смысле*, или сути, самого изначального (априорного). Успокаиваясь на открытых посредством интеллектуальной интуиции или трансцендентальной рефлексии и категориального созерцания априорных структурах бытия или субъективности, мысль традиции уже не задается вопросом о самих априорных структурах в характере и самом *смысле* их априорности: «по сей день, — повторим еще раз слова из лекций 1927 года, — смысл этого *a priori*, т. е. смысл «раньше» и его возможности не прояснен. Ни разу не спросили, почему бытийные определения и само бытие должны иметь эту черту более раннего и каким образом это более раннее возможно» (Heidegger, 2001a, 24).

На самом деле, о неразрешенной проблеме априорного познания Хайдеггер ведет речь еще в более ранних курсах. Так в лекциях зимнего семестра 1924/25 г. по «Софисту» Платона отмечается, что

весь комплекс вопросов, связанных с познанием априори или познанием сущности, весьма далек от разрешения. На сегодняшний день в рамках *феноменологии* основной задачей (Grundaufgabe) по-прежнему остается достижение ясного понимания относительно методического базиса эйдейтического познания... Такое познание оказывается сцепленным с фундаментальной проблемой бытия (Seinsproblem), с вопросом о том, как нечто вообще может *предшествовать* чему-то другому, и что вообще означает этот своеобразный порядок предшествования (wie etwas überhaupt vor einem anderen sein kann und was die eigentümliche Vorordnung bedeutet). (Heidegger, 1992, 495)

В следующем семестре, в курсе по «Истории понятия времени», представляя во введении экспозицию фундаментальных открытий гуссерлевской феноменологии, Хайдеггер аналогичным образом заявляет, что, несмотря на ряд принципиальных прозрений феноменологического направления, смысл априори (*Sinn des Apriori*) остается даже в — и для — самой феноменологии все еще малопроясненным (Heidegger, 1979, 99). «Затемненности» этого смысла философ касается и в 1928 году в ходе своего последнего курса в Марбургском университете. Напоминая, что в вопросе предшествования бытия все «довольно темно и двусмысленно», «онтологически, точнее, метаонтологически неясно», Хайдеггер настаивает на том, что, пока данная проблема не поставлена и хотя бы относительно не разрешена, даже использование титула «априори» лишено всякого права, как, собственно, и речь об *a posteriori* и их различии вообще (Heidegger, 1978, 185–186)⁵. И в изданной после «Бытия

⁵ В этом курсе говорится и о том, что «сама связь проблемы *априори* с проблемой *субъекта* у Платона и Аристотеля и — аналогичным образом — у Декарта, Лейбница, Канта и в немецком идеализме до сих пор остается неосвещенной» (Heidegger, 1978, 189).

и времени» — где, собственно, также можно обнаружить намек на проблему *предшествования* (Heidegger, 2001b, 150–151) — работе о Канте, читаем, что все замечания, сводящиеся к тому, что принадлежащее априори «раньше» не имеет ничего общего с эмпирическим временем, не являются хоть сколько-нибудь удовлетворительными, поскольку никак не определяют само это «раньше» *положительно*, но, скорее, как раз обостряют проблему его смысла и временного характера последнего (Heidegger, 1991b, 240–241)⁶. Наконец, и в более поздних работах (например, в лекциях 40-ых годов и изданном на их основе двухтомнике с лаконичным названием «Ницше»), когда замысел фундаментальной онтологии был оставлен или, по крайней мере, существенно пересмотрен, продумывая метафизику и ее подход к бытию *как априори*, Хайдеггер констатирует продолжающуюся слепоту современников по отношению к «более глубокому смыслу времени», который таится в сути априорного как «более раннего» и «предшествующего» (Heidegger, 1986, 289–298; Heidegger, 1997c, 212–223, 347).

Но что здесь имеется в виду? Что вообще значит сам вопрос «каким образом более раннее возможно?» (Heidegger, 2001a, 24)? Если априорное есть *самое раннее* из всего возможного, то чего — какой глубины — стремится достичь Хайдеггер, когда формулирует вопрос о *смысле априори* и *возможности* «более раннего», которое само ведь должно *отвечать* на вопрос о любой возможности, об условиях возможности? Попытаемся подойти к проблеме с другой — более известной — стороны.

⁶ В лекционном курсе 1925 года «История понятия времени» Хайдеггер указывает на темноту сути «временной последовательности» (*Zeitfolge*), (ра)скрываемой в понятии *априори* и должной быть отличенной от известной в повседневности простой хронологии сущего (Heidegger, 1979, 99, 102). О «другом» смысле времени в аспекте *предшествования* в *онтологическом* фундировании и отличии последнего от *онтических* зависимостей см. важные замечания во все том же курсе (Heidegger, 1979, 271, 275–276), а также в лекциях 1927 г. (Heidegger, 1975, 27, 100, 462); из более поздних работ укажем на «Ницше» (Heidegger, 1997c, 213–219). См. также не очень известные заметки Хайдеггера о темпоральности, где затрагивается проблема априори: (Heidegger, 1998, 20–21). Ср. также: (Patkul, 2013, 121). Превосходная по ясности и убедительности демонстрация «отказа» традиционной концепции времени в выражении смысла такого структурного момента бытия *Dasein*, как, например, «всегда-уже-бытия-при», представлена в лекционном курсе зимнего семестра 1925/26 г. (Heidegger, 1995, 241 ff.). На самом деле, теме априори Хайдеггер начинает уделять внимание даже раньше 1924/25 г.: она оказывается центральной и подробно разрабатывается в лекционном курсе 1920 года «Феноменология созерцания и выражения» (Heidegger, 1993b).

2. АПРИОРИ КАК GRUNDCHARAKTER БЫТИЯ И ПРОБЛЕМАТИКА ВРЕМЕНИ

Хайдеггер часто повторял, что его единственной мыслью всегда оставалась мысль о *бытии* (или мысль бытия): о бытии, а не о *сущем*. О последнем с «прицелом» на бытие вопрошала традиционная онтология, *упуская* при этом вопрос *бытия*. Осмысляя сущее как сущее и стремясь постигнуть его в его сущности (сущести, сущностности — *Seiendheit des Seienden, οὐσία*), традиция никогда, по оценке Хайдеггера, не делала предметом своей мысли саму сущностность (в пределе: не делала предметом своей мысли о сущем в его бытии саму эту мысль, условия таковой), принимая сущность, или бытие (в смысле сущности), как нечто само собой разумеющееся и самопонятное и потому *безвопросное*. Спрашивая о сущем как сущем и о сущем в целом, метафизика останавливала собственный поиск, как только приходила к бытию. *Набрасывая* смысл сущего в направлении бытия, видя сущее в «свете бытия», традиция оставляла в полном забвении само бытие в *условиях* его понятности. Не удовлетворяясь такой разработкой вопрошания о сущем, Хайдеггер стремится самым радикальным образом «расшевелить» вопрос о сущем как сущем, *пробудив* готовность к вопрошанию о *самом* бытии, которое должно быть — а, по факту, *всегда-уже* — понято или, по крайней мере, предпоято (то есть понято неконцептуально, «стихийно») *раньше* любого особенного сущего и сущего в целом и как такового⁷. При этом важно отметить, что Хайдеггер вовсе *не* «надстраивает» вопрос о бытии над вопросом о сущем, насильственно «монтируя» его в философский дискурс, «придумывая» или «изобретая» себе некое «туманное» бытие и его «псевдопроблему» (Hübner, 2011). Вопрос о *бытии* и горизонте его понятности есть результат не какого-то произвольного при- или выдумывания, но глубокого трансцендентального *продумывания* (*условий возможности*) главного для традиции вопроса о сущем как сущем⁸. Внутри этого вопроса оказывается со-

⁷ Ср.: «...Метафизика есть фундаментальное познание сущего как такового и в целом. Но такая “дефиниция” релевантна лишь в качестве заявки проблемы, то есть вопроса: в чем заключается сущность познания бытия сущего?» (Heidegger, 1991b, 8).

⁸ Хайдеггер (Heidegger, 1982, 113 ff.; Heidegger, 1983b, 42 ff.; Heidegger, 1996b, 2, 64 ff.; Heidegger, 2016c, 296 ff.) именуется такой вопрос *ведущим* вопросом (*Leitfrage*) метафизики, считая вопрошание о сущем как сущем *лейтмотивом* всей традиции. Развивая, или «разрабатывая» (*Ausarbeitung*), ведущий вопрос до уровня *основного* вопроса (*Grundfrage*), или *пред-вопроса* (*Vor-frage*), как вопроса о бытии и условиях его понятности, Хайдеггер ставит метафизику под вопрос, ставит ее главный, но для нее остающийся «вне вопроса» (*die Frage selbst... steht außer Frage*) вопрос о сущем под вопрос о бытии (*Leitfrage in Frage stellen*) (Heidegger, 1996b, 408; Heidegger, 2016c, 300).

крытым еще более глобальный, но упущенный традицией вопрос; только это уже не вопрос о сущем в его бытии: «что и как есть сущее как сущее?», но вопрос о *самом бытии и условиях его понятности* (раскрытости, истины, существования): «“что” и как “есть” само бытие сущего и как вообще оно может быть “дано”?».

В докладе «Философская антропология и метафизика *Dasein*» 1929 года Хайдеггер объясняет:

Метафизика — сущее в целом. Вопрос широчайшего охвата и высочайшего масштаба. Следовательно: сущее как таковое. Вопрос о бытии сущего. Но этот вопрос пробуждает опять-таки еще более первоначальный (noch ursprünglicher): что означает бытие вообще? что мы понимаем под бытием? — понятие бытия; что мы понимаем и как такое понимание возможно — и как может перерасти далее в действительное постижение? Основная проблема метафизики — это вопрос о *бытии как таковом* и о возможности бытийной понятности. Другими словами: бытийный вопрос как таковой. (Heidegger, 2016e, 233; vgl. Heidegger, 1978, 171)

Сущее мы понимаем в свете бытия, но в каком свете мы понимаем *бытие* сущего, в свете чего «нечто» такое как бытие вообще приходит к пониманию внутри нашей способности бытийной понятности, вопрошает Хайдеггер, какой свет является источником онтологической ясности (Heidegger, 1982, 49, 114)? Таким светом мыслитель, как известно, считает *время*, на что намекает даже само название его *opus magnum*: «Бытие и время», в котором время понимается как трансцендентальный горизонт понятности бытия и вопроса о нем. Но само бытие, о смысле которого забывают спросить, и выступает (по отношению к сущему) предшествующим, «более ранним», априорным (das Vorherige, Frühere, Apriori) (Heidegger, 2016d, 201). Эта «*раньшесть*» (или «*ранность*» — *Früher-heit*, как выражается в одном месте Хайдеггер (Heidegger, 1998, 21)) априорности остается — так же, как и смысл бытия — неопрошенной традицией в контексте *условий возможности и смысла*. Осознавая это упущение, Хайдеггер и намечает свой проект по экспликации этих условий, интерпретируя их в качестве экстаз(ис)ов *времени*, которое, в свою очередь, будучи условием (предпонимания) всякого «раньше», само оказывается *раньше всякого возможного раньше* вообще:

...время временит само себя как самое раннее, самое раннее как таковое (das Früheste schlechthin). *Время раньше всякого возможного «раньше»*, какого угодно рода, поскольку оно вообще есть фундаментальное условие «раньше» (*Früher als jedes mögliche Früher irgendwelcher Art ist die Zeit, weil sie die Grundbedingung für ein Früher überhaupt ist*). ...Время как исток, откуда проистекает возможность,

исток возможностей, есть самое раннее... время — самое раннее в том смысле, что оно — возможность всякого «раньше» и всякого априорного порядка фундирования (*Möglichkeit jedes Früher und jeder apriorischen Fundierungsordnung*)... (Heidegger, 1975, 463; Heidegger, 2001a, 432–433)⁹

Соответственно, сама «раньшесть» («ранность») бытия, как и «раньшесть» всех осмысляемых в философии — априорных — структур сущего (или структур его *познания*), зависят от еще *более ранней* — и, кажется, почти не постижимой — предельной «раньшеести» времени, каковое в своем вызревании-временении не только делает возможным (пред)понимание¹⁰ бытия в его широте и изначальной неопределенности, но и «способствует» (пред)пониманию бытийной «раньшеести»-априорности, проблему каковой можно с полным правом вписать к тем «главным четырем проблемам общего титула “бытие”», о которых Хайдеггер (Heidegger, 1975, 20–25; 1978, 192–194; Heidegger, 2016e, 234–235; Heidegger, 1991b, 224) часто говорит в лекциях и докладах, то есть добавить к (1) онтологической дифференции, (2) фундаментальной артикуляции бытия (*essentia/existentia*), (3) его истинностному (веритативному) характеру и (4) способам (видам) бытия при единстве его понятия (5) *ранность-априорность*, коль скоро последняя составляет, по выражению самого же Хайдеггера, «отличительное определение» (*auszeichnende Bestimmung*) бытия, его «основочерту» (*Grundcharakter*) и даже «подлинную суть» (*eigenes Wesen*) (Heidegger, 1978, 189; Heidegger, 1997c, 216, 219)¹¹. Тем более добавить, что в заявленных и объединенных Хайдеггером четырех проблемах связь бытия и времени как раз *от-*

⁹ Впервые формула предельной «раньшеести» времени появляется в самом конце курса о логике и истине 1925/26 г. (Heidegger, 1995, 414) и почти в том же виде фигурирует в курсе 1928 г. о Лейбнице (Heidegger, 1978, 184), несколько измененно воспроизводясь в «Бытии и времени» (Heidegger, 2001b, 419, 423) и заметках о темпоральности (Heidegger, 1998, 21); ср.: (Тrawny, 2013, 233).

¹⁰ Мы намеренно пишем «(пред)понимание», соединяя собственно *пред*понимание в смысле неосознаваемого в повседневности предонтологического понимания бытия с возможностью вырастающего из него артикулированного *понимания* в смысле тематизации и проблематизации такого изначального предпонимания с последующим приведением предпонимаемого к четкому понятию и горизонту.

¹¹ В цитируемой книге о Ницше, чуть ниже этих определений, Хайдеггер заявляет следующее: «априори — не свойство бытия, но оно само» (Heidegger, 1997c, 227). Заметим, что и в курсах раннего периода можно встретить подобную оценку априори; например, в лекциях 1925 года Хайдеггер отмечает, что априори есть «наименование бытия» (*Titel des Seins*), «черта бытия сущего, но не самого сущего» (Heidegger, 1979, 101–103). Ср.: «...априори... не есть “онтически прошедшее”, не некое сущее, которое однажды имело место, но заложенный в самом рассматриваемом бытии характер этого бытия» (Тrawny, 2013, 228); «априорность — это... определение онтологическое, *характеристика самого бытия*. Априорность оказывается

существует, по крайней мере, эксплицитно, тогда как *априорность-ранность* бытия непосредственно проявляет всю глубину и даже парадоксальность таинственного отношения между бытием и временем (cf. Fehér, 2010, 13). Но, коль скоро основным вопросом (*Grundfrage*) метафизики должна выступать именно эта связь — то есть, по частым указаниям философа, само «и» между бытием и временем (Heidegger, 1978, 182; Heidegger, 1982, 114 ff.; Heidegger, 1983a, 256; Heidegger, 1991b, 242; Heidegger, 1997a, 134; Heidegger, 2016c, 301), тогда проблема предшествования бытия, ведущая к *темпоральной схеме* (предпонимания) такого — не онтического, а *сущностного, онтологического* (Heidegger, 1978, 184 ff.) — предшествования, должна оцениваться не просто как рядоположенная перечисленным выше «главными» проблемам, но как *первоочередная*¹². В этом отношении вопрос априори, пожалуй, является даже конкретизацией и уточнением фундаментального вопроса о *смысле бытия вообще*. Если априорность выступает *подлинной сущностью* бытия, не оказывается ли тогда вопрос о том, «что» же мы подразумеваем под бытием вообще, тождественным вопросу о *смысле раньшести-априорности* бытия (который, возможно, ведет к вопросу о смысле априорности-раньшести *вообще*¹³)? Не подразумеваем ли

у Хайдеггера бытийной характеристикой... Поэтому о бытии как единственном подлинном априори он говорит как о том, что дано *всегда заранее...*» (Patkul, 2013, 119–120).

¹² В 1928 году в последнем марбургском курсе, предварительно проясняя связь между временем и пониманием бытия, Хайдеггер (Heidegger, 1978, 181–187) указывает, что есть, по крайней мере, два свидетельства такой связи: (1) внешнее — это осуществляемое по путеводной нити времени традиционное *различение* видов сущего (внутривременное, вневременное и надвременное) и (2) попадающее в самую сердцевину проблематики и представляющее собой, собственно, априорность и «ранность» бытия.

¹³ Если время выступает возможностью всякого «раньше» и всякого априорного порядка фундирования вообще, оказываясь «априори самого априори» («time is the *a priori* of the *a priori*») (Fehér, 2010, 15), то оно, *прежде всего*, должно делать возможным (пред)понимание самой «ранности»-априорности *как таковой* в ее чистом виде (чистой «схеме»), выступая основанием (пред)понимания смысла самого «раньше» (смысла «априори») и являясь, таким образом, условием возможности (предпонимания) *раньшести-априорности* всякого раннего-априорного, условием *Früherheit jedes Früher*, если можно так выразиться. Таким образом, *время* должно быть условием понятности и специфической *бытийной* ранности-априорности, *Seinsfrüherheit*, и ранности-априорности вообще (*Früherheit überhaupt*), о чем Хайдеггер (Heidegger, 1998, 21), кажется, и говорит в одной заметке, озаглавленной «Пределно раннее и темпоральность» (*Das Früheste und die Temporalität*), из своих не очень популярных — даже среди исследователей — записей о темпоральности (Heidegger, 1998, 21). С другой стороны, вопрос о различии априорности *бытия* и априорности *вообще* должен оставаться открытой проблемой; фактически — за исключением только что приведенного места — Хайдеггер нигде не говорит об априорности *бытия* и априорности *вообще*, то есть безотносительно к *бытию*, и даже, как мы только что увидели, характеризуя априори

мы под бытием, прежде всего, то, «что» *раньше* сущего, в *уникальном* смысле предшествования¹⁴, узрение которого (смысла) оказывается фундированным во временности Dasein? Не открывается ли здесь перспектива развития основного хайдеггеровского вопроса и возможность реконструкции того самого — *главного* во всем проекте прояснения смысла бытия вообще — третьего раздела первой части *Sein und Zeit*, который был «удержан» от публикации и якобы со-
сложен самим автором сразу после написания? И даже более того: не содержится ли в вопросе об априори возможность прояснения сути философского — *онтологического* — разыскания вообще как такового в смысле возвращения к «более раннему»?

в качестве подлиннейшей сути бытия; однако когда мыслитель указывает на то, что бытие *раньше* сущего, а время *раньше* бытия и раньше любого раньше вообще, уместен вопрос: *какой смысл* вкладывается в принадлежащее времени «раньше», и отличается ли «раньше» времени от «раньше» бытия? Говорим ли мы здесь о предшествовании времени пониманию бытия *по аналогии*, используя «схему» онтологического предшествования *бытия* сущему? Или все же необходимо разводить «чистую» ранность и ранность *бытия* и далее: чистую ранность и ранность *времени*, ранность времени и ранность бытия? Есть ли вообще априори без бытия — «чистое» априори и «чистое» «раньше»? Или последнее не имеет никакого смысла? Если имеет, то вопросы лишь множатся: проясняя чистую схему «раньше», мы, таким образом, оставляем, грубо говоря, бытие «не у дел», поскольку в этом случае встает вопрос о связи чистого «раньше» с бытием, о спецификации «раньше» вообще в «раньше» самого бытия.

¹⁴ Возможно, что предпонимание неонтического типа предшествования позволяет впервые содержательно различить бытие и сущее, предварительно ответив на вопрос о том, а «чем» же, собственно, бытие отличается от сущего, если оно не есть никакое сущее и вынуждает оберегать себя от редукции к нему. Следуя итогу скрупулезных хайдеггеровских штудий, можно с уверенностью заключить, что бытие отличается от сущего — по меньшей мере — тем, что оно *раньше* последнего в непривычном смысле самого «раньше». «Бытие раньше сущего... Бытие есть раннее (das Frühere) в некоем темном смысле», — говорит Хайдеггер в последнем курсе в Марбурге (Heidegger, 1978, 184 ff.). Само это *das Frühere* — или, как позже выразится Хайдеггер (Heidegger, 1997c, 219), *das Vor-herige* — и есть раскрытие априорности как особой «черты» бытия, каковая оказывается не мимоходом обнаруженной случайной особенностью, но «*отличительным* определением» и «*отличительным* титулом» бытия как раз постольку, поскольку и позволяет ему *отличаться* — и нам отличать его — от сущего и поэтому закономерным и необходимым образом выступающей его «основочертой» и «подлинной сутью». В лекциях и книге о Ницше Хайдеггер сам говорит об этом: бытие отличается от сущего априорностью (welches Sein durch die Apriorität ausgezeichnet ist), каковая поэтому закономерным образом и придает самому различию «уникальный, неповторимый характер» (Die Kennzeichnung des Seins als des Apriori gibt dieser Unterscheidung ein einzigartiges Gepräge) (Heidegger, 1997c, 203–222; Heidegger, 1986, 289–299). Что может быть более показательным приоритетом (проблемы сути) априори в развертывании вопроса бытия?

3. ОТ СМЫСЛА БЫТИЯ К СМЫСЛУ ФИЛОСОФИИ: НЕИЗВЕСТНЫЙ «ПОВОРОТ» ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

В тех самых упомянутых нами в начале лекциях 1927 года, где и сформулирована проблема «ранности» бытия, Хайдеггер несколько раз настаивает на том, что «только интерпретация бытия из временности и способна дать понять, почему и каким образом к самому бытию принадлежит эта черта более раннего, априорность (*dieser Charakter des Früher, die Apriorität*)» (Heidegger, 1975, 27, 462)¹⁵. Обговаривая во введении к курсу главные этапы разработки основных проблем феноменологии, в число которых необходимым образом входит и проблема самой феноменологии, то есть феноменология как (своя собственная) проблема, Хайдеггер (Heidegger, 1975, 33) выделяет главу под названием «Априорность бытия, возможность и структура априорного познания» (*Die Apriorität des Seins und die Möglichkeit und Struktur der apriorischen Erkenntnis*); ей предшествует глава об онтическом фундаменте онтологии (*Das ontische Fundament der Ontologie*), то есть о «структурах» *Dasein*, как особого сущего, (пред)понимающего бытие и задающего вопрос о нем. Тематическое членение курса, должного в итоге привести к понятию философии (заметим, к понятию не бытия, а именно — философии), строго соответствует выделенным до этого задачам, необходимым для прояснения специфического характера онтологии (первой является экспликация онтического фундамента любой онтологии; второй — анализ особого способа познания, раскрывающего «более ранние» структуры) и «более конкретного определения понятия философии» вообще (Heidegger, 1975, 27–33). Примечательно, что в заявленном во введении кратком плане всего курса, представляющего, по замечанию самого Хайдеггера (Heidegger, 1975, 1; vgl. Heidegger, 1976b, 134), «новую разработку» того самого — неопубликованного — третьего раздела «Бытия и времени»¹⁶, обещаемая итоговая — опять-таки — третья часть заканчивается главой под названием «Феноменологическая онтология и понятие философии» (*Die phänomenologische Ontologie und der Begriff der Philosophie*), что, конечно, не может не вызвать некоторого рода удивление, поскольку так или иначе свидетельствует о *перео-*

¹⁵ Ср.: «Если априори является основочертой бытия (*Grundcharakter des Seins*) и если априори — временное определение (*Zeitbestimmung*), а время связано с бытием, а именно так, что понимание бытия коренится во временности *Dasein*, тогда существует внутренняя связь между априори и временностью как бытийным устройством *Dasein*» (Heidegger, 1978, 189).

¹⁶ Напомним, что в этом разделе под предполагаемым названием «Время и бытие» (Heidegger, 2001, 39) Хайдеггер планировал представить конкретную интерпретацию времени (*темпоральности*) как условия возможности понимания бытия вообще.

риентации всего вопрошания, занятого не столько проблемой (смысла) бытия (несмотря на заявление Хайдеггера (Heidegger, 1975, § 3) о том, что главнейшая цель философии — привести к понятию именно бытие), сколько проблемой самой философии, ее смысла и ее понятия.

В этом указании на необходимость более конкретного очерчивания понятия философии¹⁷ (как *априорного* познания самого *априорного*), видится если и не другой — уходящий от бытия — *путь* вопрошания, то, по крайней мере, возможность *другого* вопроса, касающегося уже не столько смысла бытия (как такового), сколько смысла философствования (как такового), то есть смысла и условий возможности самого *вопроса* (о смысле бытия). Стало быть, в такой переориентации открывается возможность *вопроса о самом вопросе*, то есть вопроса о самой *философии* в смысле онтологии, в пространстве которой и ставится вопрос о том, что вопроса более всего достойно. Таким образом, в 1927 году автор «Бытия и времени», продолжая говорить о необходимости концептуализации бытия, намечает и задачу сущностного *определения и обоснования* самого «пространства», в котором должна быть осуществлена такая концептуализация или интерпретация. И если в «Бытии и времени», отправляясь от структур *Dasein*, мысль выходила на время (как то, «что» делает *Dasein* возможным во всех «свершениях» и «начинаниях»), то в курсе «Основные проблемы феноменологии», формулируя проблему априорности и априорного познания, Хайдеггер начинает задумываться о *предпосылках* своей мысли, обо всей проделанной фундаментальной онтологией работе в аспекте условий *ее* возможности¹⁸. Но не происходит ли здесь принципиальный *оборот* всей про-

¹⁷ О настоящей необходимости выработать «удовлетворительное понятие философии, как она существует в нашей истории со времен Парменида», Хайдеггер (Heidegger, 1975, 320, 399–400) напоминает после первой части лекционного курса, говоря далее о том, что «сокровеннейшее томление» философии — это томление по возвращению к себе. В курсе 1925 года, задавая вопрос о бытии философии и о том, откуда вообще определять это бытие, Хайдеггер (Heidegger, 1979, 186–187) также отмечает, что «философию необходимо привести к себе самой».

¹⁸ И это не случайно, ведь, «сохраняя формальные черты всякого трансцендентального анализа» (Derrida, 1991, 98), фундаментальная онтология должна двигаться — и, действительно, движется — в свете предпонимания онтологической раньшести, априорного перфекта, о чем наглядно свидетельствуют как характерные выражения в «Бытии и времени» с «раньше» («ontologisch „früher“», «„früher“ als...ist das „Apriori“...») (Heidegger, 2001a, 194, 206, 291, 419), так и замечания самого Хайдеггера о неизбежно высокой частоте употребления оборотов с «уже» (*schon*): «всегда уже», «всякий раз уже», «заранее уже», «прежде уже» (Heidegger, 1975, 461; Heidegger, 1978, 185; cf. Patkul, 2013, 120). Поэтому некоторые авторы совершенно справедливо характеризуют «темпорально понятое „Пред“» (*zeitlich verstandene „Vor“*)»

блематики? Не оборачивается ли в таком вопрошании об априорности бытия и априорном познании мысль на саму себя?

Такой оборот (*Umwendung*¹⁹) следует *строго отличать* как от широко известной *Kehre* от *Dasein* к *Sein* (или даже *Seyn*), так и от менее известного — поскольку упомянутого Хайдеггером всего несколько раз — «оборота» (*Umschlag*) фундаментальной онтологии к загадочной — поскольку также лишь единожды заявленной и при этом оставленной без всякой разработки или хотя бы примерно намеченного плана — «метаонтологии» (*Metontologie*), знаменующей переход проблемы *бытия* к проблеме тотальности *сущего*, внутри фактического наличия которого бытие только и может быть предпоято и проблематизировано конкретным *Dasein*, экзистирующим всегда внутри целого сущего, внутри «природы» (Heidegger, 1978, 199)²⁰. По сути, уточняющая и развивающая феномен *заброшенности* (*Geworfenheit*) *Dasein* в целое сущего при сущностной *захваченности* (*Eingenommenheit*) им (Heidegger, 1976b, 166–175; vgl. Heidegger, 1975, 397–398) метаонтология может рассматриваться как разработка *онтической фундированности* онтологического, о каковой часто напоминает в «Бы-

в качестве «ключевого понятия, несущего весь дискурс “Бытия и времени”» (Kugelman, 1986, 160).

¹⁹ *Umwendung des Blickes* («оборот взгляда») — выражение из курса зимнего семестра 1926/27 г. по истории философии от Фомы Аквинского до Канта, где, сравнивая во введении позитивную науку и философию, Хайдеггер (Heidegger, 2006b, 34) констатирует, что обращенность философии на себя — в смысле размышления о собственном существе — принадлежит самой же философии.

²⁰ Ввиду принципиальной важности и неисследованности идеи *метаонтологии* в философии Хайдеггера позволим себе сделать некоторые уточнения. Намек на метаонтологию впервые появляется в лекционном курсе по основным понятиям античной философии 1926 года (Heidegger, 1993a, 106), где употребляется слово *Metontologisch* (метаонтологический), которое связывается с *идеей Блага* у Платона, сущностно определяющей идею бытия и позволяющей душе в свете бытия распознавать сущее. В этом отношении *фундаментальная онтология* «Бытия и времени», ставя вопрос об «источнике» понимания бытия, собственно, и оказывается *метаонтологией*, превосходя любую региональную онтологию и онтологию как таковую. Второй — и, похоже, последний — раз понятие метаонтологии (уже в несколько ином смысле) появляется ровно через два года в летнем семестре 1928 г.: 1) несколько раз в лекциях о началах логики в опоре на Лейбница (Heidegger, 1978, 174, 185, 199–202), где в единстве с фундаментальной онтологией метаонтология образует понятие *метафизики* и в общем виде знаменует оборот (*Umschlag*) *фундаментальной онтологии* к *метафизической онтике*, то есть поворот (*Kehre*) вопроса бытия к вопросу тотальности сущего, экзистирруя посреди которого, *Dasein* только и может понимать бытие и выстраивать любую — в том числе и фундаментальную — онтологию; 2) один раз в рукописных дополнениях к семинару по «Физике» Аристотеля, где аналогичным образом указывается на «фактическую метаонтологическую зависимость *Dasein* от сущего, “природы”» (Heidegger, 2012, 21).

тии и времени» (Heidegger, 2001b, 12–19, 38, 436); однако, кроме *ratio essendi* фундаментальной онтологии, коей выступает «предполагающая природу» экзистенция философа²¹, мы должны не забывать и о *ratio cognoscendi* онтологического. Таковым основанием оказывается уже не — всегда несущая фактическое существование *Dasein* — наличная природа, но делающая такое существование вообще возможным *временность*, которая в своем вызревании-временении в качестве *темпоральности* создает условие как для (пред)понимания *бытия*, так и для (пред)понимания *априори*, то есть для (пред)понимания бытия как априори. И если в лекциях 1928 года, говоря о метаонтологии, Хайдеггер возвращает онтологическое в то самое, «откуда» (*von wo*) любая онтология возникает как *реальное, экзистентное* деяние конкретного исследователя, экзистирующего всегда посреди сущего и решающего поставить вопрос о смысле бытия, учредив тем самым философованье, то есть возвращает онтологическое в *онтическое*, где первое всегда, собственно, и пребывает (Heidegger, 1978, 199), то годом ранее в курсе по основным проблемам феноменологии философ также *начинает* разработку вопроса об *основании* онтологического, только на этот раз не в *онтическом*, или *метаонтологическом*, смысле, а — если можно так выразиться — «(онто)хронологическом», темпоральном.

Но, к сожалению, только *начинает*, поскольку, обещая конкретно очертить понятие философии, осветив в третьей части лекций сущность априорного познания и смысл онтологического *предшествования*, Хайдеггер, как это часто бывает, «просто» не успевает за академические часы семестра раскрыть — и, таким образом, «закрыть» — заявленную проблему априори, не переходя при этом в лекциях других семестров к какой-либо разработке намеченной темы априорного характера бытия. Таким образом, помимо собственно главного — или «основного», «фундаментального» — обещания выпустить вторую половину «Бытия и времени» и третий раздел первой еще одно «обещание» Хайдеггера, касающееся, по сути, как мы показали, самого главного, оказывается невыполненным — обещание раскрыть суть философованья как познания бытия в его априорности-предшествовании, в его «более раннем» характере, прояснив темпоральный смысл последнего и тем самым представив свою «ме-

²¹ *Бытие* «дано» лишь в (пред)понимании бытия, понимание бытия «свершается», лишь пока экзистирует *Dasein*, но *Dasein* экзистирует внутри всегда уже *наличного сущего*, внутри *природы*, каковая вместе с экзистирующим «внутри» нее *Dasein* и может рассматриваться как *ratio essendi* любого онтологического исследования, о чем в 1928 году и говорит сам Хайдеггер: «возможность того, что бытие дано в понимании, предполагает фактическую экзистенцию *Dasein*, которая, в свою очередь, предполагает фактическое наличие природы (*das faktische Vorhandensein der Natur*)» (Heidegger, 1978, 199).

тафизику метафизики». В этом отношении можно считать настоящей удачей, что на последних часах курса по основным проблемам феноменологии, возвращаясь к поставленной во введении теме «более раннего», Хайдеггер все-таки набрасывает некоторые намеки, способствующие возможному продвижению мысли по открытому им пути вопроса об априорности-ранности бытия. Прочитируем завершающие курс решающие разъяснения.

Все онтологические положения, коль скоро они представляют собой высказывания о бытии в свете правильно понятого времени, суть темпоральные положения. Лишь поскольку онтологические положения суть темпоральные положения, они могут и должны быть *априорными положениями*. В онтологии имеется нечто такое как *a priori* только потому, что она — темпоральная наука. *A priori* значит «от более раннего», или «более раннее». «*Более раннее*» (*Früher*) — это, очевидно, некоторое *определение времени* (*Zeitbestimmung*). Если у нас достало внимания, то нам должно было броситься в глаза, что по ходу изложения ни одно слово не требовалось нам чаще, чем выражение «уже» (*schon*). Это «заранее уже» лежит в основании; это «должно всегда уже заранее быть понято»; где выходит навстречу сущее, «прежде уже» набрасывается бытие. Используя все эти временные, т. е. темпоральные (*zeitlichen, d.h. temporalen*) термины, мы подразумеваем нечто такое, что в традиции, начиная с Платона, хотя сам термин, быть может, и не используется, называют *a priori*. [...] *A priori* означает, следовательно, то, что делает возможным сущее как сущее в его *что* и *как* (*was und wie*). Но почему эта возможность, точнее, это «делающее возможным» характеризуется при помощи термина «более раннее»?

[...]

Опять же, весьма характерно для состояния философской постановки вопроса сегодня и издавна то обстоятельство, что, хотя об априорной познаваемости или непознаваемости ведутся пространные споры, при этом никому не приходит на ум хотя бы разок спросить себя, что могло бы при этом, собственно, иметься в виду, почему здесь возникает временное определение и почему оно обязательно должно возникнуть. Правда, покуда мы ориентируемся на расхожее понятие времени, мы остаемся беспомощными, и отвергать догматически связь *a priori* и времени означает только — быть последовательным, пусть и в негативном смысле. Однако расхожим образом понятое время, о котором здесь идет речь, — это все-таки только отдаленный, хотя и законный, отпрыск того исконного времени, в котором бытийное устройство *Dasein* имеет свое основание. *Только исходя из темпоральности можно объяснить, почему онтологические определения бытия имеют характер a priori*. Мы попробуем это бегло обрисовать, насколько это вообще возможно проделать в общих чертах.

[...]

Мы видели, что во всяком отношении к сущему уже понято бытие, причем не мимоходом: нечто подобное, напротив, должно быть понято предварительно (ис-ходно) (*vor-läufig*). Возможность отношения к сущему требует предшествующего (*vorgängiges*) понимания бытия; в свою очередь, понимание бытия требует

предварительного наброска в направлении времени. Но где та инстанция, от которой исходит требование все более исходных условий (*Verlangens je vorgängiger Bedingungen*)? Это — сама временность как фундаментальное устроение (*Grundverfassung*) *Dasein*. [...] Поскольку то, что исходно делает возможным, сам исток возможности, — это время, время временит само себя как самое раннее, самое раннее как таковое (*das Früheste schlechthin*). *Время раньше всякого возможного «раньше»*, какого угодно рода, поскольку оно вообще есть фундаментальное условие «раньше».

[...]

Благодаря этим намекам мы разве что в общих чертах обрисовали *взаимосвязь априорности и темпоральности*. Всякое априорное темпоральное — т.е. всякое философское — образование понятий полностью противоположно образованию понятий в позитивных науках. Чтобы увидеть это должным образом, нужно проникнуть дальше в загадку априорности (*Rätsel der Apriorität*) и метод познания *a priori*. Центр кристаллизации (*Zentrum der Ausbildung*) онтологической проблематики лежит в особом выделении временности *Dasein*, причем именно в отношении ее темпоральной функции. (Heidegger, 1975, 461–465; Heidegger, 2001a, 430–435)

Своеобразная предварительность и «беглость» этих намеков, их «в общих чертах» и, главным образом, тот факт, что Хайдеггер, хотя в дальнейшем и напоминал, как мы показали выше, о темноте и неразработанности проблемы временного смысла априори, все же сам *отказался* от какого-либо дальнейшего продвижения в «загадку априорности» — все это лишь увеличивает настоятельность вопроса о «более раннем» в аспекте условий возможности его (пред) понимания. Если формулировать проблему в других терминах, то, по сути, мы пытаемся приблизиться к раскрытию смысла того, что в «Бытии и времени» названо таким интересным выражением, как *априорный* (или априористический) *перфект* (*apriorische Perfekt*) (Heidegger, 2001b, 85). Такой перфект восходит к *τὸ τί ἦν εἶναι* (*das, was schon war*, как переводит Хайдеггер (Heidegger, 1999a, 501)) Аристотеля²², ко *всегда уже заранее* существующему, бывшему, совершённому

²² Ср.: «Это выражение Аристотеля Хайдеггер называет “априористическим перфектом”... “Бытием-тем-что-было”, чем оказывается вещь, в которую мы всматриваемся, т.е. чем она заранее всегда уже была... пока мы не начали всматриваться в нее и не увидели в ней то, что она с самого начала уже и представляла собой. Перфект, т.е. *совершенное*, говорят грамматики, правильнее было бы говорить *совершённое* время, действие, к данному моменту уже успевшее совершиться, — но *априористический, априорный* перфект, потому что мы не видели или не успели видеть, или вообще как-то способом платоновского “вдруг”, “внезапно”, без подготовки и накопления *оказалось*, что то, что мы поздно заметили, *уже было*» (Bibikhin, 2009, 323). «Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала» (Foucault, 1994, 351). См. разбор *τὸ τί ἦν εἶναι* в курсе 1927 года (Heidegger, 1975, 13–15, 100, 104–105, 119–121, 149–155, 461–466); принципиальные разъяснения также в (Heidegger, 1978, 184–187; Heidegger, 1980, 211; Heidegger, 1982, 231;

(das jeweils schon voraus Wesende, das Gewesen, das Perfekt) (Heidegger, 2001b, 441–442)²³, то есть как раз к «более раннему», осветить которое с неизбежно «запаздывающей» очевидностью и стремится философия.

Не онтически былое и прошедшее, — поясняется в поздней и, что примечательно, самой *пространной* маргиналии к «избушечному» экземпляру «Бытия и времени», — но *то*, всегда более раннее (*jeweils Frühere*), к которому мы возвращаемся *обратно*, вопрошая о сущем как таковом; взамен априорного перфекта можно говорить, — уточняет Хайдеггер, — об онтологическом или трансцендентальном перфекте (ontologisches oder transzendentes Perfekt). (Heidegger, 2001b, 441)

Путь к такой перфектной структуре как к чему-то всегда-уже состоявшемуся, свершившемуся и при этом продолжающему определять сущее (или структуры его познания) не может не ассоциироваться с *воспоминанием* (*ἀνάμνησις, Erinnerung*)²⁴ (Heidegger, 1975, 464–465; Heidegger, 1991b, 233, 241,

Heidegger, 1984, 62–64; Heidegger, 1994a, 54–59; Heidegger, 1997a, 277; Heidegger, 1999a, 87–88; Heidegger, 2012, 166, 449 ff.; Heidegger, 2016e, 250). Ср.: «формулу» априори из доклада 1926 г. «Понятие и разработка феноменологического исследования»: «Априори — сущность и бытие — чем каждое сущее как сущее этого вида бытия сущностно уже является» (Heidegger, 2016a, 175; vgl. Heidegger, 1992, 524). В ранней рукописи «Понятие времени» 1924 г. можно найти намеки на бытие как априорный перфект, выговариваемый посредством категорий, сообщающих кому-то о том, что он «уже был тем, который...» (Heidegger, 2004, 4, 89); аналогичная характеристика категорий дана в «Бытии и времени», где категории раскрываются как то, посредством чего сущему через «априорные определения» сообщается бытие, или то, чем сущее как сущее всегда уже было и есть (SZ, 44–45). В лекциях о человеческой свободе 1930 г. Хайдеггер и определяет философствование как размыкание того, чем человек уже был (*schon war*) до всякой возможной философии (Heidegger, 1982, 44). О «всегда уже» и «априори» в мышлении Хайдеггера см. комментарии Ж. Деррида (Derrida, 2013, 77–79, 151), Ж. Грондена (Grondin, 2011, 69–73), П. Травни (Trawny, 2013) и А. Б. Паткуля (Patkul, 2013, 119–121). О «более раннем» и «предшествующем» в своей последней совместной работе с показательным названием «Что такое философия?» говорят и Ж. Делез с Ф. Гваттари. И хотя Делез и Гваттари предлагают совершенно иное определение философии («искусство изобретать концепты»), они также улавливают конститутивную для концепта отнесенность к «бывшему», к предшествующему, рассматривая сами концепты как «репрезентацию того несотворенного, что им предшествует», как «свидетельства некоторой предсуществующей объектности», настаивая на связи концепта с прошлым — «обязательно прошлым» — временем: «В этой своей форме *прошлости*, — акцентируют авторы внимание, — *время* принадлежит к концепту, образует как бы его зону» (Deleuze & Guattari, 2013, 42–43). О том, что любое осмысление сущности всегда ретроспективно, см.: (Aubenque, 1962, 469).

²³ Ср. о сущности у Гегеля: «Язык сохранил в глаголе “быть” (*sein*) сущность (*das Wesen*) в прошедшем времени (*gewesen* — был); ибо сущность есть прошедшее, но вневременно прошедшее бытие» (Hegel, 1937, 455; vgl. Heidegger, 1975, 120).

²⁴ В курсе лекций 1928 года Хайдеггер называет такое воспоминание о том, что *уже всегда* определило наше отношение к сущему, «метафизическим воспоминанием» (*metaphysische*

246; Heidegger, 1993a, 262; Heidegger, 2016e, 239), с *возвращением назад*, с той «загадочной “назад-отнесенностью”», о которой упоминается в самом начале «Бытия и времени» (Heidegger, 2001b, 8), то есть с тем, что Гегель, обладавший, по словам Хайдеггера (Heidegger, 1975, 226), «необычайной властью над языком», довольно удачно называет *Nachdenken* (мышлением вслед за чем-то, после чего-то, *post factum*), отличая такой — принадлежащий философии — тип рефлексивного *размышления* от просто мышления (*Denken*) в смысле *сознания* различных определенностей (Hegel, 1989, 42). Кроме этого в «Науке логики» Гегелем специально подчеркивается то обстоятельство, что в философии всякое продвижение вперед, по существу, оказывается *возвращением назад*, к основаниям, к тому, что определяет — вернее, *всегда уже* определило, сделав возможным, — само движение познания²⁵. Также и Эдмунд Гуссерль не мог не заметить, что сам метод феноменологии «требует, чтобы его в своем вопрошании двигалось вспять», дабы «лишь “открывать” то, что истинно уже заранее»; в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль часто напоминает, что в ходе осуществления феноменолого-трансцендентального анализа мы всегда движемся *назад*²⁶. Но уже, собственно, с рассвета философского мышления заметили конституирующее это мышление *возвращение* к основаниям как обращение к более раннему, но в повседневности забытому.

Erinnerung), отличая его от простого (vulgäre) воспоминания о событиях в сфере онтического; «в таком метафизическом воспоминании, — настаивает Хайдеггер, — человек понимает себя в своей подлинной сущности (in seinem eigentlichen Wesen)» (Heidegger, 1978, 186).

²⁵ «...В философии движение вперед есть скорее возвращение назад... Нужно признаться, что здесь перед нами то существенное соображение... что движение вперед есть *возвращение назад* в основание, к первоначальному и истинному» (Hegel, 1937, 54); «...каждый шаг *вперед* в поступательном движении, каждое дальнейшее определение, удаляясь от неопределенного начала, представляет собой также и *возвратное приближение* к последнему» (Hegel, 1939, 316). О «возвратном отскоке» (*Rückprall*) в смысле «обратного пути к началу» (*Rückweg in den An-Fang*) и «возвращения в основание» (*Rückgang in den Grund*) в гегелевской философии см.: (Heidegger, 1997a, 226; Heidegger, 2006a, 59–61).

²⁶ «Ведь метод требует, чтобы его в своем вопрошании двигалось вспять (*zurückfragt*) от своего конкретного феномена мира и при этом знакомилось с самим собой, с трансцендентальным его в его конкретности... Его надо заставить заговорить, истолковать себя, и притом истолковать в систематическом интенциональном “анализе”, идущем в вопрошании вспять...» (Husserl, 2004, 251). Ср.: «...Путь здесь идет назад к праочевидности, в которой всегда заранее дан жизненный мир»; «мы движемся назад, к *субъективности*»; «нужно от фундаментальных научных понятий пойти назад к содержаниям “чистого опыта”», «мы непременно должны обращать свои вопросы назад» (Husserl, 2004, 38, 176, 237, 287, 299, 305).

...*Dasein* пребывает повседневно, ближайшим образом и по преимуществу единственно при сущем, хотя оно при этом и для этого уже должно понять бытие. Однако вследствие расхождения, потери себя в сущем [...] *Dasein* не знает о том, что оно уже поняло бытие. Фактически экзистирующее *Dasein* забыло это более раннее. Но если затем бытие, которое «раньше» всегда уже понято, собственным образом превращается в *предмет*, то опредмечивание этого более раннего, этого забытого должно иметь характер возвращения к прежде (и заранее) уже понятому. Платон, первооткрыватель *a priori*, тоже видел эту черту опредмечивания бытия, когда характеризовал ее как *ἀνάμνησις*, как воспоминание. (Heidegger, 2001a, 433)

Но как возможно подобное философское — «метафизическое», «трансцендентальное» — *воспоминание* в качестве особой возможности фактично экзистирующего *Dasein*? На чем основано *возвращение* к бытию как априори? Каким образом само *существо Dasein*, то есть временность делает возможными такие принципиальные и сущностные возвращение, рефлексия, поворот и воспоминание, конституирующие философию как таковую? Другими словами: *как возможна философия?*

4. КОНКРЕТИЗАЦИЯ ВОПРОСА АПРИОРИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ТЕМПОРАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ

Философия в качестве уникального опыта *возвращения* фактической экзистенции к «более раннему», в качестве вопрошания о предшествующем, оказывается возможна на основании (пред)понимания (бытия как) *априори*. Последнее, в свою очередь, может быть (пред)понято исключительно в свете *временности*, каковая выступает «основанием» бытия *Dasein*, этого исключительного сущего, (пред)понимающего априори. Вопрос о смысле *априори* как *основочерте бытия* оказывается в себе самом связанным с вопросом о смысле *философии* как движении *возвращения Dasein* к априорным структурам²⁷: в экзистенциальной аналитике, интерпретируя самое себя, *Dasein* возвращается к структурам собственного бытия, к экзистенциалам; в региональных онтологиях — к структурам сущего другого вида (наличное, подручное, животное). Поэтому можно сказать, что проблема априорного характера бытия конкретизируется в следующем вопросе, получая, таким образом, путеводную нить для возможного ответа: *каковы заложенные в самой бытийной структуре Dasein*

²⁷ Ср.: «...философия в ее нередуцируемости — это познание априорного» (Patkul, 2013, 121). «Вопрос об априори есть одновременно вопрос о сущности философии, ее специфике, о ее притязаниях как по отношению к себе самой, так и по отношению к другим наукам» (Trawny, 2013, 219).

экзистенциально необходимые условия возможности того, что *Dasein* вообще способно экзистировать способом философского исследования в смысле вопрошающего возвращения к более раннему, априорному (vgl. Heidegger, 2001b, 357)? Вопрос априори закономерным образом приводит к прояснению философии в ее экзистенциальном — или даже экзистенциально-темпоральном — понятии. О таком понятии, правда, касательно *научного* способа исследования, Хайдеггер (Heidegger, 2001b, 356 ff.) ведет речь в §69 «Бытия и времени», где им дается набросок временной интерпретации своеобразного «переключения» *Dasein* с *осмотрительно-орудующего* образа поведения на удерживающееся от всякого обращения с сущим *чисто теоретическое* отношение к миру; Хайдеггер излагает предварительный анализ того, что обозначается им «*онтологическим генезисом* теоретической установки». Данный анализ, призванный дать указания для достижения *экзистенциального понятия науки*, о котором говорится и в марбургских курсах (Heidegger, 1977, 18 ff.; Heidegger, 2006b, 18 ff.), отвлекаясь от онтической истории развития той или иной дисциплины, с самого начала проблематизирует науку как *особый способ бытия-в-мире, производный* от обхождения с подручным, точнее, от *приостановки* такого обхождения. Кроме *предварительности* представленной аналитики онтологического генезиса теоретического образа экзистирования, носящей, по замечанию самого Хайдеггера (Heidegger, 2001b, 357), исключительно служебный характер, а также самого взгляда, направленного исключительно на *научный* (на *естествознание* par excellence), а не на философский (и даже не на феноменологический) способ бытия-в-мире, данная аналитика (как и многие другие начинающиеся в лекционных курсах и «Бытии и времени»), по известным причинам, не доводится до конца. «Происхождение науки из подлинной экзистенции (*Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz*) здесь далее не прослеживается», прерывает анализ Хайдеггер (Heidegger, 2001b, 363). Тем более не прослеживается — и даже не заявляется в качестве проблемы — исток и формирование *философского* способа бытия экзистенции. Хотя автор «Бытия и времени» (Heidegger, 2001b, 357) и указывает на то, что внутри горизонта, открытого бегло набросанным анализом генезиса научного взгляда, станет более конкретной идея *феноменологии*, само собой, ни к какой идее феноменологии в последующих параграфах *opus magnum* Хайдеггер так и не возвращается. Что же говорить о философии вообще?

В курсе 1927 года проблематика идеи феноменологии уже обозначается и даже — по крайней мере, *de jure*, в предлагаемом плане — оказывается итогом всего курса: завершающая глава последней части лекций звучит, как

мы помним, «Феноменологическая онтология и понятие философии». Однако к раскрытию предмета заявленной главы Хайдеггер перейти не успевает и в последующих курсах разработку этой темы не продолжает. И если в «Бытии и времени», разбирая генезис теоретической установки в ее отличии от «делового» отношения к сущему, автор еще не так четко артикулирует различие внутри самой теории, то в лекционном курсе само теоретическое измерение эксплицитно поделено на две базовых возможности: науку, с одной стороны, и философию — с другой, то есть науку онтическиую и онтологическую. «В экзистенции *Dasein* фактически берут начало два основных вида науки: опредмечивание сущего как позитивная наука, опредмечивание бытия как темпоральная, соответственно, трансцендентальная наука, онтология, философия» (Heidegger, 2001a, 435)²⁸. При этом Хайдеггер (Heidegger, 2001a, 435) поясняет, что «понятие философии точно так же, как и понятие нефилософской науки, может быть разъяснено только из правильного понятия *Dasein*», то есть, в конечном счете, из временности и такой ее формы временения как темпоральность. Однако вполне обоснованно искать условия возможности позитивной науки посредством философии (поскольку сама наука не интересуется собственными основаниями (vgl. Heidegger, 2006b, 33 ff.)) будет можно лишь после прояснения того, что вообще означает и как вообще возможно «искать условия возможности» как таковые, то есть после прояснения — временной — сути философствования как возвращения к тому, что делает возможным, то есть после экспликации условий возможности (вопроса) условий возможности²⁹. Об этом, собственно, Хайдеггер и говорит, когда на последней лекции курса зимнего семестра 1928/29 г. «Введение в философию» указывает на то, что прояснение научной истины и философское истолкование науки должно проводить лишь после прояснения проблемы истины философии (*das Problem der Wahrheit der Philosophie*) (Heidegger, 1996a, 400).

Неслучайно, что в 1929/1930 г. сам философ все чаще и чаще настаивает на необходимости повторного — после попытки Канта — обоснования метафизики. И в первой после «Бытия и времени» книге с говорящим названием «Кант

²⁸ О двойной возможности опредмечивания или о двух возможностях науки — науки о сущем и науки о бытии см., например, доклад 1927 г. «Феноменология и теология» (Heidegger 1976a, 48 ff.; Heidegger, 2016d, 192), а также пояснения в лекционном курсе 1926/27 г. «История философии от Фомы Аквинского до Канта» (Heidegger, 2006b, 27–39, 212 ff.). О разведении науки и философии см. введение к курсу 1927/28 г. по «Критике чистого разума» (Heidegger, 1977, 32–39).

²⁹ О том, что понятие «условие возможности» подспудно определяется временем см. (Fehér, 2010, 20).

и проблема метафизики»³⁰, и в лекционном курсе по немецкому идеализму и современному проблемному полю философии, и в пришедшихся на указанный период докладах и публичных выступлениях («Философская антропология и метафизика *Dasein*», «Что такое метафизика?», дискуссия с Кассирером, «Гегель и проблема метафизики») повторяется один и тот же мотив *проблематизации* метафизики и возвращения к ее истоку ради обретения *почвы* (*Boden*) такого *основосвершения* (*Grundgeschehen*) *Dasein* (Heidegger, 1976c; Heidegger, 1991a, 284, 288; Heidegger, 1991b, 204–246; Heidegger, 1997a, §§3–4; Heidegger, 2016c, 284; Heidegger, 2016e, 246). Но если в этот период «метафизика» используется Хайдеггером (Heidegger, 2016e, 246) в качестве «титута для философии в подлинном смысле»³¹, то, по сути, мы возвращаемся к заявленной в лекциях 1927 года³² задаче определения *понятия философии*. Помня об открытом Кан-

³⁰ В данном случае родительный падеж в словосочетании «проблема метафизики» необходимо понимать, главным образом, как *gen. ob.*: не *очередная* проблема метафизики, а *сама* метафизика как *проблема*.

³¹ В докладе «Что такое метафизика?» Хайдеггер (Heidegger, 1976c, 122) определяет философию как «приведение в движение метафизики, в которой философия возвращается к себе и своим настоящим задачам».

³² На самом деле, актуальность и принципиальную остроту вопроса о существовании философии Хайдеггер артикулирует с самых ранних курсов. Так в свой первый фрайбургский период в лекциях военно-экстренного семестра 1919 г. «Идея философии и проблема мировоззрения» Хайдеггер (Heidegger, 1999b, 12) отмечает, что главнейший вопрос (*Kardinalfrage*), с которого вообще необходимо начинать любое изложение — это вопрос о существовании и понятии философии, а в 1921/22 г. вновь указывает на возобновляющиеся вновь и вновь дискуссии по поводу определения существа, основания и предмета философии (Heidegger, 1994b, 56–61). В подготовленной в 1922 г. рукописи «Феноменологические интерпретации Аристотеля. Экспозиция герменевтической ситуации» (так называемом *Natorp-Bericht*), Хайдеггер (Heidegger, 2005, 376–399) путем прочтения избранных мест Стагирита пытается приблизиться — как и в лекциях этого же года (Heidegger, 2005, 13–261) — к «смыслу» и «генезису» философии. К этой попытке Хайдеггер (Heidegger, 1992, 21–188) возвращается в курсе зимнего семестра 1924/1925 г. по платоновскому «Софисту», предваряя свою интерпретацию обширным введением или «подготовительным обзором», содержащим прочтение Аристотеля в контексте подробного осмысления существа «софии» и ее отличия от других способов бытия *Dasein*. Вернувшись во Фрайбург и начав второй фрайбургский период преподавательской деятельности курсом под названием «Введение в философию», Хайдеггер (Heidegger, 1996a, 1–25) откроет его вопросом о том, что значит философия и как вообще она связана с сущностью человека; указывая на то, что перед нами стоит задача вновь пробудить проблему философии, немецкий мыслитель (Heidegger, 1996a, 400) завершит этот курс недвусмысленными словами о том, что мы все еще недалеко продвинулись в постижении сущностной природы философии. Через год в курсе с характерным названием «Основные понятия метафизики. Мир — конечность — одиночество» проблема философии вновь будет артикулирована в качестве решающей: уже в самом начале Хайдеггер (Heidegger,

том (Kant, 2006, 418, 892, 920) — приучившем к тому, что основной проблемой философии является она сама в ее возможностях и границах — главном «долге» (*Pflicht*) философа³³ (перед самим собой и перед философией) и, в свою очередь, закономерно напоминая о том, что размышления о философии принадлежат ей самой (Heidegger, 2006b, 34), Хайдеггер учреждает *метафизику Dasein* в качестве *фундаментальной онтологии*, в герменевтическом круге которой сама философия должна быть проблематизирована и опрошена относительно своего сущностного основания (*Wesensgrund*), то есть собственных условий возможности. Однако, несмотря на открытие (метафизику как) проблемы, способной — как Хайдеггер (Heidegger, 2016с, 284) заявляет в марте 1930 г. в докладе «Гегель и проблема метафизики» — «преобразовать всю философию»; несмотря на представленную в этом же докладе для разрешения такой радикальной проблемы «цепочку все более исходных вопросов» (Heidegger, 2016с, 310), Хайдеггер так и не приступает к конкретному обоснованию метафизику средствами фундаментальной онтологии. Вместо этого в середине 1930 года происходит «Поворот» и мысль навсегда *оставляет* проект демонстрации того, как же на основе *временности-темпоральности* оказывается возможной коренящаяся в самой природе человека *высшая* и «решающая» для него возможность философствования, таящая в себе ни много ни мало, само *существо* экзистирующего сущего³⁴. Так часто призывающий войти и оставаться — ради

1983а, 5–6) напомним, что существо ни с чем не сравнимой метафизику постоянно «ускользает» от нас в темноту. Скажем и о послеповоротном периоде. На первых страницах своего второго, как принято считать, главного после «Бытия и времени» труда под названием «К философии (о событии)» Хайдеггер (Heidegger, 1989, 5, 177) определит долг философии как «решимость двигаться из света своих знаний к собственной сущности», указав далее на то, что мы должны пройти через «сущностное осмысление философии для того, чтобы она достигла, наконец, собственного начала». Почти через двадцать лет в докладе «Что это такое — философия?» Хайдеггер (Heidegger, 2006с, 7) снова обратит внимание на то, что вынесенный в заглавие выступления вопрос касается темы, которая до сих пор остается неопределенной. В этом отношении нельзя не вспомнить примечательный ответ, который философ дал в интервью журналу «Экспресс» в 1969 году по поводу собственной — то есть «хайдеггеровской» — философии: «Как я уже сказал: чего-то такого, как хайдеггеровская философия, попросту нет. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать ее» (Heidegger, 1969, 81).

³³ Сам Хайдеггер (Heidegger, 1977, 72; Heidegger, 1991b, 41, 218; Heidegger, 1997а, 42; Heidegger, 2013, 99, 141, 674; Heidegger, 2016е, 251) часто напоминает об этом «обязательстве».

³⁴ В период с 1927 по 1930 гг. Хайдеггер (Heidegger, 1976с, 121–122; 1978, 186; Heidegger, 1982, 35, 44; Heidegger, 1983а, 10–12; Heidegger, 1991b, 225; Heidegger, 1996а, 397–401; Heidegger, 1997а, 19, 356) часто называет философию «решающей», «ключевой» (*entscheidende*), «одной из высшей» и даже «последней и первой возможностью человеческой экзистенции вооб-

подлинного философствования — в круге, вглядываясь в его центр (Heidegger, 1975, 319–320, 400, 429; Heidegger, 1979, 198; Heidegger, 1983a, 253, 266–267, 276–277; Heidegger, 2001b, 153, 315), сам Хайдеггер, принимая событие «Поворота», однозначно покидает круг фундаментальной онтологии. Пришедшее на смену фундаментально-онтологическому *бытийно-историческое* мышление, хотя и «продолжит» настаивать на необходимости «возвращения к основе метафизики», все же будет осмыслять метафизику в несколько — если не совершенно — ином свете и с совсем другими целями³⁵.

Но можем ли мы оставить *фундаментальную онтологию* и в ее герменевтическом круге открытые, но так и не решенные самим первооткрывателем *вопросы*, намеренно выйдя за границы этого круга? Должны ли мы вообще стремиться к этому? Быть может, «вовсе не обязательно искать за пределами этого круга другой круг» (Heidegger, 2001a, 375)? Исчерпал ли Хайдеггер все возможности фундаментально-онтологического подхода к метафизике, к *Dasein*, к бытию, к истине, к априори, ко времени? Быть может, напротив, стоит — по примеру работы самого философа с *ведущим* вопросом метафизики — заново, то есть «более изначальным образом», поставить теперь *основной* вопрос и разработать его до еще более исходного вопроса как вопроса о смысле и условиях возможности *априори*, «более раннего» — поставить, *оставаясь* при этом в *кругу* фундаментальной онтологии? Но удастся ли приблизиться к тайне «более раннего», к загадке (бытия как) априори? Дерзнем ли подойти к бездне *времени* так, чтобы увидеть, как своим вызреванием оно дает вид априори, схему *онтологического предшествования*, позволяя нам (пред)понимать «более раннее» и,

ще», «*изначальным поступком, прадеянием человека*» (*Urhandlung des Menschen*), не просто некой позицией *Dasein* по отношению к себе самому и сущему в целом наряду с другими возможными (например, мировоззрением или религией), но «осново-позицией *par excellence*» (*Grundhaltung schlechthin*), «изначальнейшей возможной позицией» (*ursprünglichste mögliche Haltung*), «фундаментальным событием» (*ein Grundgeschehen im menschlichen Dasein*), что «совершается в *основании* человеческого бытия» (*im Grunde des menschlichen Daseins geschieht*) и даже самым человеческим бытием (Heidegger, 1996a, 3; vgl. Heidegger, 1978, 18–19). См. также курс по платоновскому «Софисту», где, следуя Аристотелю, Хайдеггер (Heidegger, 1992, 30, 37, 60–69, 124–178) определяет философию как высшую возможность (*höchste Existenzmöglichkeit*), в которой *Dasein* оказывается свободным от сущностного рабства у повседневности.

³⁵ Об оставлении «бытийно-историческим» мышлением *трансцендентального* способа раскрытия условий возможности и следующем за таким оставлением закономерном отказе от приписывания бытию априорности как его последней сути см. относительно частые указания во «Вкладах» (Heidegger, 1989, 13, 183, 222–223, 239, 250, 261, 293, 297, 303, 305, 428) и замечания в «Ницше» (Heidegger, 1997c, 347). Ср. также: (Trawny, 2013, 234–238).

соответственно, вопрошать о нем, учреждая саму философию? Сможем ли мы, философствуя, понять, что значит — и как вообще возможно — философствовать? Что это такое — философия?³⁶

REFERENCES

- Akhutin, A. (2013). The Logic of ontological Assumptions. In A. Kruglov (Ed.), *Mnogoobrazie apriori* (40–62). Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian)
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bibikhin, V. (2009). *Early Heidegger. Materials for the Seminar*. Moscow: Institut teologii, filosofii i istorii sviatogo Fomy Publ. (In Russian)
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2018). *What is Philosophy?* Rus. Ed. St Petersburg: Aleteiya Publ. (In Russian)
- Derrida, J. (1991). "Eating Well", or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. In E. Cadava (Ed.), *Who comes after the Subject?* (96–119). New York: Routledge.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée.
- Fehér, I. (2010). "The Mystery of Apriority". A priori and Time in Heidegger's Thought. *Philobiblon*, XV, 11–38.
- Foucault, M. (1994). *Words and Things*. Rus. Ed. St Petersburg: A-cad Publ. (In Russian)
- Grondin, J. (2011). *The Turn in the Thinking of Martin Heidegger*. Rus. Ed. St Petersburg: Russkii Mir Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1937). *Science of Logic. Vol. 1*. Rus. Ed. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1939). *Science of Logic. Vol. 2*. Rus. Ed. Moscow: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo Publ. (In Russian)
- Hegel, G. W. F. (1989). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1969). Entretien avec Heidegger. *L'Express*, 954, 78–85.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a). Phänomenologie und Theologie. In *Wegmarken* (GA 9) (45–78). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). Vom Wesen des Grundes. In *Wegmarken* (GA 9) (123–175). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976c). Was ist Metaphysik? In *Wegmarken* (GA 9) (103–122). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

³⁶ Автор надеется осуществить конкретную разработку данного вопроса в отдельной работе — анализирующей и другие темы фундаментальной онтологии, связанные с «движением вопрошания о бытии» (этика, сексуальность, животное, достоверность смерти, жуткость-зловещность-неуютность Dasein, тревога, удивление, скука и др.) — под предполагаемым названием «Время вопроса: Хайдеггер и проблема метафизики».

- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983a). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit* (GA 29/30). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983b). *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (GA 45). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (GA 48). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991a). Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. In *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3) (274–296). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1991b). *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993a). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1993b). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994a). *Heraklit* (GA 55). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994b). *Phänomenologische Untersuchungen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996a). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996b). *Nietzsche. Erster Band* (GA 6.1). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997a). *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *Der Satz vom Grund* (GA 10). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997c). *Nietzsche. Zweiter Band* (GA 6.2). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927). *Heidegger Studies*, 14, 11–23.
- Heidegger, M. (1999a). *Metaphysik und Nihilismus* (GA 67). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999b). *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001a). *The Basic Problems of Phenomenology*. Rus. Ed. St Petersburg: Vysshiaia religiozno-filosofskaia shkola Publ. (In Russian)
- Heidegger, M. (2001b). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit* (GA 64). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In *Identität und Differenz* (GA 11) (51–79). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006b). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006c). Was ist das — die Philosophie? In *Identität und Differenz* (GA 11) (3–26). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Seminare: Platon — Aristoteles — Augustinus* (GA 67). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). *Seminare: Kant — Leibniz — Schiller* (GA 84.1). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016a). Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung. In *Vorträge* (GA 80.1) (159–178). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016b). Dasein und Wahrsein (nach Aristoteles). In *Vorträge* (GA 80.1) (55–101). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016c). Hegel und das Problem der Metaphysik. In *Vorträge* (GA 80.1) (281–325). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016d). Phänomenologie und Theologie. In *Vorträge* (GA 80.1) (179–212). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2016e). Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins. In *Vorträge* (GA 80.1) (213–251). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Hübner, B. (2011). *Martin Heidegger — Obsessed with Being*. Rus. Ed. St Petersburg: Akademiia issledovaniia kul'tury Publ. (In Russian)
- Husserl, E. (2004). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Rus. Ed. St Petersburg: Vladimir Dal' Publ. (In Russian)
- Kant, I. (2006). *Critique of Pure Reason*. Rus. Ed. Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
- Kugelman, L. (1986). *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Patkul, A. (2013). Apriori: The farthest Way to the Nearest. In A. Kruglov (Ed.), *Mnogoobrazie apriori* (106–128). Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian)
- Petkovšek, S. (2012). Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse. *Bogoslovska smotra*, 82 (1), 43–64.
- Trawny, P. (2013). Heidegger and Apriori. In A. Kruglov (Ed.), *Mnogoobrazie apriori* (217–238). Rus. Ed. Moscow: Kanon+ Publ. (In Russian)