

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР:  
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ  
АРИСТОТЕЛЯ<sup>1</sup>

Наталья Артёменко<sup>2</sup>

Abstract

The article offers an analysis of two central texts in which Heidegger presents his phenomenological reading of Aristotle's philosophy. They are: the essay *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle* (which is famous as *Natorp-Bericht*) and the essay *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*. Heidegger reads Aristotle's philosophy as the end and fulfillment of Greek thought. So, his work on Aristotle plays an important role in the genesis of his thought and has a formative influence on his unique understanding of phenomenology. Heidegger not only reads Aristotle as a phenomenological thinker but also derives his own unique sense of phenomenology from his dialog with Aristotle. The 1922 essay, titled *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle* begins with explanation of philosophy as a *hermeneutic phenomenology*. As in his Introduction to *Being and Time*, Heidegger speaks in this essay of the need for any ontologically fundamental approach to begin with a *destruction* of the history of philosophy. Heidegger understands this deconstructive reading as a movement between destruction and retrieval.

**Keywords:** phenomenology, facticity, destruction, care, Being, Beingness, hermeneutic phenomenology, Aristotle.

До публикации *Бытия и времени* Хайдеггер неоднократно обращался к Аристотелю в своих лекционных курсах. Достаточно упомянуть лекции зимнего семестра 1921–1922 гг. – «Феноменологическая интерпретация Аристотеля»<sup>3</sup>; лекции летнего семестра 1922 г.<sup>4</sup>, так же как

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-03-00-663а.

<sup>2</sup> Наталья Андреевна Артёменко – кандидат философских наук, старший преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, кафедра онтологии и теории познания (г. Санкт-Петербург, Россия).

<sup>3</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (GA 61). Frankfurt am Main, 1985.

<sup>4</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann (GA 62). Frankfurt am Main, 2005.

и т. н. *Natorp-Bericht*<sup>5</sup>, посвящены разбору аристотелевских текстов; в 1922–1923 гг. Хайдеггер разбирал на семинарах VI Книгу *Никомаховой этики* Аристотеля, трактат *О душе* и VII Книгу *Метафизики*; далее следует назвать лекции летнего семестра 1924 г.<sup>6</sup> и зимнего семестра 1924–1925 гг.<sup>7</sup>, причём последние, несмотря на то что посвящены интерпретации платоновского диалога *Софист*, во вводной части содержат «в виде исключения» подробные комментарии к *Никомаховой этике* Аристотеля. Многие из студентов Хайдеггера в этот период начали самостоятельно заниматься Аристотелем.<sup>8</sup> Обращение к Аристотелю и интерпретации Аристотеля можно обнаружить также в лекциях, прочитанных незадолго до и немногим позже публикации *Бытия и времени*<sup>9</sup>, а также и в лекциях более позднего периода<sup>10</sup>.

Ни один другой философ, пожалуй, не оказал на Хайдеггера столь глубокого влияния, как Аристотель. Имеет, безусловно, смысл говорить и об аристотелевском влиянии в период работы над *Бытием и временем* и о явном или скрытом присутствии Аристотеля почти на каждой странице этого текста. Как пишет сам Хайдеггер в статье *Мой путь в феноменологию*, диссертация Ф. Brentano «О различных значениях сущего у Аристотеля» (1862)

«служила с 1907 г. посохом в моих первых неуклюжих и беспомощных попытках проникнуть в философию. Довольно смутно задело меня рассуждение: если сущее сказывается в различных значениях, то какое сущее, в таком случае, имеет значение путеводное и основное? Что есть бытие?»<sup>11</sup>

<sup>5</sup> Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Anhang zu: Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. von G. Neumann (GA 62). Frankfurt am Main, 2005. S. 341–419. См. об этой работе дальше.

<sup>6</sup> Heidegger M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von M. Michalski (GA 18). Frankfurt am Main, 2002.

<sup>7</sup> Heidegger M. *Platon: Sophistes*, hrsg. von I. Schlüssler (GA 19). Frankfurt am Main, 1992.

<sup>8</sup> Среди наиболее известных, например, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker.

<sup>9</sup> Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel (GA 21). Frankfurt am Main, 1976; Heidegger M. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hrsg. von F.-K. Blust (GA 22), Frankfurt am Main, 1993; Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 24). Frankfurt am Main, 1975; Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 29/30). Frankfurt am Main, 1983.

<sup>10</sup> Heidegger M. *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, hrsg. von H. Hüni (GA 33), Frankfurt am Main, 1981; Heidegger M. *Vom Wesen und Begriff der  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Aristoteles, Physik B,1* // Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 9). Frankfurt am Main, 1976.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. *Мой путь в феноменологию*; перев. В. Анашвили при участии В. Молчанова // *Логос*. 1994. № 6. С. 304.

Таким образом, толкование различных значений сущего пробудило у молодого Хайдеггера интерес к вопросу о бытии. С тех пор этот вопрос всегда оставался для Хайдеггера направляющим философским вопросом.

В той же программной статье Хайдеггер пишет, что в 1916 г. гуссерлевское преподавание проходило «в форме постепенной, шаг за шагом, тренировки феноменологического “видения”, требовавшего, одновременно, отказа от применения философских знаний без их проверки, а также отказа приносить в беседу авторитет великих мыслителей»<sup>12</sup>. Между тем Хайдеггер не может «расстаться с Аристотелем», и чем более глубоким было занятие греческим философом, тем более явно становилось «растущее сближение с феноменологическим видением», которое делало «плодотворным истолкование аристотелевских текстов». Правда, признаётся Хайдеггер, «тогда я ещё был не в состоянии окинуть взором, к каким решительным последствиям должно было привести обновленное обращение к Аристотелю»<sup>13</sup>. Но этот путь вопрошания, на который Хайдеггер встал во многом благодаря Аристотелю, «оказался длиннее» и содержал в себе «многочисленные останки, ложные пути, кружные тропы»<sup>14</sup>.

Весьма важной вехой на этом пути оказалась рукопись «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» (т. н. *Natorp-Bericht*), подготовленная для Поля Наторпа. В этой работе, как вспоминает сам Хайдеггер, удалось выяснить, что то, «что согласно феноменологии актов сознания осуществляет себя как самое-выражение феноменов, мыслилось изначально ещё Аристотелем и вообще греческим мышлением и греческим *Dasein* как Ἀλήθεια, как несокрытость присутствующего, его раскрытие, его само-показывание. То, что заново найдено в феноменологических исследованиях как основополагающая установка мышления, оказывалось главной чертой мышления греческого, если не вообще философии как таковой»<sup>15</sup>.

«Феноменологическая интерпретация Аристотеля»<sup>16</sup> – один из ранних текстов, служащих прототипом *Бытия и времени*. В этом тексте Хайдеггер одновременно анализирует современную «герменевтическую ситуацию» и осуществляет набросок своей интерпретации аристотелевского понимания бытия.

Значение рукописи «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» сложно переоценить, принимая во внимание в целом генезис хайдеггеровской мысли. Этот текст одновременно и манифест, провозглашающий философские взгляды раннего Хайдеггера, но также и многообещающий комментарий, намечающий в общих чертах его будущую работу. Эта рукопись не только отчётливо

<sup>12</sup> Хайдеггер, указ. соч., с. 305.

<sup>13</sup> Там же, с. 306.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же, с. 308.

<sup>16</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 341–419.

представляет хайдеггеровский обширный проект философии – одновременно систематический и исторический, текст также показывает, в частности, почему фундаментальная онтология может быть реализована путем деструкции истории онтологии. Этот текст предвосхищает несколько центральных тем из *Бытия и времени* (фактичность, смерть, падение), а также некоторые из тех проблем, которые будут занимать позднего Хайдеггера.

Следует принять во внимание тот факт, что в период между 1921 и 1924 гг. Хайдеггер планировал обширный проект, посвящённый подробной работе над Аристотелем, результаты которого он намеревался опубликовать в гуссерлевском ежегоднике (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*), что следует из его переписки этого времени с К. Ясперсом и его учеником К. Лёвитом. Публикации не последовало.

Можно сказать, что в 1922 в этой небольшой работе были обоснованно и полно заявлены многие тематические рубрики *Бытия и времени*, более того, отдельные части этого эссе можно соотносить с отдельными разделами *Бытия и времени*, был отчасти выработан философский словарь *Бытия и времени*, состоящий из таких понятий как *Sorge, Besorgen, Umwelt, Umgang, Umsicht, Bedeutsamkeit, Dasein, Existenz, das Man, Verfallen* и т. д. Здесь действительно можно усмотреть аристотелевский характер феноменологического пути раннего Хайдеггера, пути, который привёл его к публикации *Бытия и времени*. Рукопись Хайдеггера – важнейшее связующее звено между работой над Аристотелем раннего Хайдеггера и развитием его собственного феноменологического метода.

Интересна история рукописи «Феноменологическая интерпретация Аристотеля». Долгое время текст считался утерянным. Непосредственной причиной, побудившей Хайдеггера написать этот текст, явилась возможность профессионального карьерного роста. Начиная с 1919 Хайдеггер работал в качестве ассистента Гуссерля и приват-доцента в Университете Фрейбурга. В середине 1922 г. стало известно, что вскоре освободятся две должности, две вакансии в немецком академическом мире: одну вакансию предоставлял Университет Марбурга (предполагалось, что Поль Наторп вскоре уйдёт с кафедры, а его место займёт Николай Гартман; таким образом, освобождалась вакансия Гартмана); вторую вакансию предоставлял Университет Гёттингена (ученик Дильтея, Германн Нол, получил должность ординарного профессора; соответственно, освобождалась вакансия Ноля). Поль Наторп в Марбурге и Георг Миш в Гёттингене – оба вступили в переговоры с Гуссерлем в связи с обсуждением вопроса о возможном последователе и оба рассматривали кандидатуру Хайдеггера как наиболее достойную на освобождающуюся вакансию. Препятствовало этому только одно «но»: начиная с 1916 года у Хайдеггера не опубликовано ни одной работы. Дабы компенсировать этот пробел, было решено, что Хайдеггер напишет манускрипт, который можно было бы опубликовать и который в общих чертах представлял его текущую работу, а также набросок

будущей. Хайдеггер написал *Введение в Аристотеля* примерно за три недели, во многом опираясь на свои записи к лекционным курсам за последние три года. Законченная работа – «Феноменологическая интерпретация Аристотеля» – была отослана в Марбург и Гёттинген.

Ответы из Марбурга и Гёттингена не заставили себя долго ждать. В письме от 2-го ноября 1922 г. Георг Миш объясняет, почему Хайдеггер был поставлен в списке претендентов только на второе место после Моритца Гейгера. Г. Миш признаёт, что текст по Аристотелю демонстрирует всестороннее, доскональное знакомство с важнейшими источниками и впечатляющую самобытность мышления. Проблема, в общем, состояла лишь в том, что Хайдеггер, вместо того чтобы представить чёткую и беспристрастную оценку аристотелевского наследия, как это ожидалось, развивает в этом тексте свою собственную философскую позицию. В связи с этим Миш выражает недовольство философским стилем Хайдеггера, который он находит скорее деспотичным и тяжёлым, нежели лёгким и свободным, а также некоторыми формулировками Хайдеггера, которые выглядят, на его взгляд, несколько «вымученными».

Ответ из Марбурга последовал так же быстро, но был более благосклонным. В конце октября Наторп написал Гуссерлю, выражая своё чрезвычайно позитивное впечатление, которое произвела на него рукопись молодого Хайдеггера. В официальном сообщении Министерству в Берлине, датированном 12 декабря 1922 г., философский факультет Марбурга поставил кандидатуру Хайдеггера на первое место, и уже зимой 1923 г. Хайдеггер читает свои первые лекционные курсы в Университете Марбурга.

История этой ранней работы Хайдеггера имеет интересное продолжение. Где-то между 1922 и 1924 гг. Поль Наторп показывает свою копию рукописи Хайдеггера Гансу Георгу Гадамеру, который позже возьмёт её с собой в Лейпциг. Но в 1943 г., во время воздушного налёта, копия хайдеггеровской рукописи была потеряна. К счастью, гёттингенская копия работы имела совсем другую судьбу. В 1964 году, т. е. 42 года спустя после того, как Хайдеггер выдвигал свою кандидатуру на освободившуюся вакансию в Гёттингене, Георг Миш отдал копию хайдеггеровской рукописи, посвящённой Аристотелю, своему студенту, Джозефу Кёнигу. Так и не ознакомившись с ней, Кёниг отложил рукопись и впоследствии о ней забыл. Долгое время считалось, что гёттингенская рукопись также утрачена, пока значительно позже она не была найдена среди бумаг Кёнига.<sup>17</sup> Именно эта рукопись и была отредактирована Гансом Ульрихом Лессингом и с предисловием Ганса Георга Гада-

<sup>17</sup> См.: Translator's preface: Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation*, trans. M. Baur // *Man and World*. 1992. № 25. P. 355–393.

мера опубликована в 1989 году в *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*<sup>18</sup>.

В связи с фигурой Аристотеля интересен также и более поздний текст Хайдеггера, написанный в 1939 и впервые опубликованный только в 1958 г. – *О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика В1*<sup>19</sup>. Мы намерены показать, что Хайдеггер читает Аристотеля как «типичный» феноменолог и как это прочтение заложило основание для трансформации аристотелевской проблематики бытия в проблематику *Бытия и времени*.

Хайдеггер претендует на то, что его феноменологическая процедура есть не более чем экспликация собственно аристотелевского способа исследования, в действительности, экспликация *methodos* (метода), который присущ самой греческой философской мысли. Однако, действуя в соответствии с *этим* «феноменологическим методом», Хайдеггер порывает с Гуссерлем и со всей традиционной рецепцией греческой философии. В целом, данная экспликация аристотелевской процедуры приводит и к трансформации аристотелевской проблематики.

В нашем исследовании мы будем опираться на оба текста: рукопись *Феноменологическая интерпретация Аристотеля* (или т. н. *Natorp-Bericht*) и текст *О существе и понятии φύσις. Аристотель, Физика В1*. Для начала обратимся к ранней работе Хайдеггера.

\*\*\*

Вопрос, который задаёт Хайдеггер, обращаясь к аристотелевским текстам, – это вопрос о бытии человеческого бытия. При этом он не скрывает, что намеченное им прочтение Аристотеля будет *Daseinsanalytik* – вопрошанием о таком сущем, которое переживает и истолковывает бытие. Его цель при чтении Аристотеля – раскрыть *Sinn von Dasein* – различные «категории», конституирующие способ бытия такого сущего, которое уже всегда в каком-то отношении состоит к бытию. То, что Хайдеггер обращается к Аристотелю за помощью для прояснения различных способов бытия, делающих возможной герменевтическую феноменологию, затрудняет традиционную трактовку хайдеггеровской деструкции как критического движения назад через историю философии с целью её преодоления. В случае Аристотеля Хайдеггер открывает, что подлинная будущность философского мышления уже была приурочена, но скрыта бесплодным умствованием традиции.

Лейтмотивом рукописи является понимание того, что доступ к вещам самим по себе возможен только посредством радикального критического обращения к истории, коей мы сами являемся,

<sup>18</sup> *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 1989. Bd. 6. S. 228–274.

<sup>19</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit. Русск. изд.: Хайдеггер М. *О существе и понятии φύσις. Аристотель, «Физика», В1* // Васильева Т.В. *Семь встреч с Хайдеггером*. М., 2004.

а именно – посредством предпринятого рассмотрения Аристотеля. В этом тексте Хайдеггер ставит себе целью на основании изначальной проблематики фактичности с помощью феноменологической интерпретации Аристотеля осуществить «историю онтологии и логики».

Во *Введении* к этой рукописи, озаглавленном *Показание герменевтической ситуации*<sup>20</sup>, Хайдеггер предлагает своё понимание

<sup>20</sup> «Нижеприведённые исследования посвящены истории онтологии и логики. В качестве *интерпретаций* они отвечают вполне определённым условиям толкования и понимания. Сущностное содержание (*Sachgehalt*) любой интерпретации, а именно тематический предмет в *как* (*Wie*) его истолкованности (*Ausgelegtsein*), только в том случае может говорить за себя соответствующим образом, если данная герменевтическая ситуация, в отношении которой любая интерпретация относительна, представлена как достаточно и ясно определённая.

Любое толкование в зависимости от предметной области и познавательных притязаний имеет (1) свою более и менее отчётливо освоенную и закреплённую *точку зрения* (*Blickstand*), (2) исходящую отсюда *направленность взгляда* (*Blickrichtung*), в которой определяется “как что” (“*als was*”) и “на-что” (“*woraufhin*”) {толкования}; предмет интерпретации должен предварительно схватываться в этом “как что” и истолковываться исходя из этого “на-что”, (3) ограниченную точкой зрения и направленностью взгляда *дальность видимости* (*Sichtweite*), в пределах которой осуществляется соответствующее притязание интерпретации на объективность. Возможное осуществление (*Vollzug*) толкования и понимания, а также в нём совершающееся предметное освоение становятся явными в той степени, в какой ситуация, в которой и для которой производится (*zeitigen sich*) толкование, прояснена согласно упомянутым аспектам. Герменевтика, соответствующая ситуации, должна привести к её прозрачности и эту прозрачность, как герменевтическую, положить в основание интерпретации.

Ситуация толкования, являющаяся понимающим освоением прошедшего (*Vergangenen*), есть всегда как таковая живое настоящее. Сама история, как в понимании освоенное прошлое, вырастает (*wächst*) по отношению к своей постигаемости вместе с изначальностью решительного выбора и оформлением герменевтической ситуации. Прошлое (*Vergangenheit*) открывает себя лишь в меру решимости и силы способности-раскрытия (*Aufschliessenkönnen*), которыми располагает настоящее. Изначальность (*Ursprünglichkeit*) философской интерпретации определяется специфической уверенностью, в которой философское исследование удерживает себя и свои задачи. Представление, которое философское исследование имеет о самом себе и о конкретизации своей проблематики, определяет также и её основную установку в отношении истории философии. Что для философской проблематики составляет собственно опрошенное предметное поле, то и определяет направление взгляда, в которое только и может быть помещено само прошлое. Это приписывание {смысла} (*Hineindeuten*) не только не противоречит смыслу исторического познания, но, напротив, есть основное условие для того, чтобы прошлое вообще воскресло в слове. Все истолкования в области истории философии, а равным образом и в других {областях}, которые следят за тем, чтобы в отличие от проблемно-исторических “конструкций” не приписывать текстам того, чего в них нет, должны быть уличены в том, что они также приписывают {то, чего нет},

только без ориентирования и с помощью понятийных средств весьма неоднородного и неконтролируемого происхождения. Считают, что эта беспечность (*Unbekümmertheit*) в отношении того, что “собственно делают”, и невежество в отношении использованных при этом средств, являются исключением всякой субъективности.

Прояснение герменевтической ситуации для последующих интерпретаций и вместе с тем демаркация её тематического поля рождается из основного убеждения, {состоящего в том, что} философское исследование согласно своему бытийному характеру есть то, что одно “время” – поскольку оно {исследование} не заинтересовано в этом исключительно образованности ради – никогда не сможет заимствовать из другого {времени}; но {философское исследование} есть также и то, что никогда не захочет выступить с требованием смочь и быть в состоянии изъять из грядущих времен бремя и беспокойство (*Bekümmerng*) радикального вопрошания; вот таким образом {философское исследование} понимает себя и свой возможный смысл исполнения (*Leistungssinn*) в человеческом бытии (*Dasein*). Возможность влияния философского исследования, ставшего прошлым, на своё будущее, не может быть уложена в результаты как таковые, но основывается в достигнутой и конкретно разработанной изначальности вопрошания, посредством которой оно {исследование} в состоянии всегда стать в качестве проблемнопорождающего образца (*als Problem weckendes Vorbild*) снова настоящим.

Предмет философского исследования – *человеческое бытие (Dasein)*, как оно опрошено в отношении своего бытийного характера. Это основное направление философского вопрошания не устанавливается и не прикрепляется извне к опрошенному предмету, к фактической жизни, но его следует понимать как эксплицитное схватывание основной подвижности (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, которая есть *таким* способом, что она в конкретном временении (*Zeitigung*) своего бытия озабочена своим бытием, и которая есть также и там, где она избегает самой себя. Фактическая жизнь имеет такой бытийный характер, что она сама является тяжёлым бременем для самой себя. Самое верное подтверждение тому – тенденция фактической жизни к намеренному облегчению жизни (*Sichsleichtmachen*). В этом трудном само-несении себя (*an sich selbst schwer Tragen*) жизнь согласно основному смыслу своего бытия *есть* тяжёлая (*schwierig*) {жизнь}, но не в смысле какого-то случайного свойства. Если жизнь есть собственно то, что она есть, в этом бытии-тягостным (*Schwierigsein*) и бытии-трудным (*Schwersein*), тогда подобающий подлинным образом способ доступа (*Zugangsweise*) к ней и способ её сохранения (*Verwahrungsweise*) могут состоять только в некоем делании-трудным (*Schwermachen*). Философское исследование должно придерживаться этой обязанности, если оно не желает в противном случае полностью потерять свой предмет. Но всякое делание-лёгким (*Leichtmachen*), всякое соблазнительное само-подстраивание под потребности, все метафизические утешения, необходимые для нужд, заимствованных главным образом из книжных знаний, – всё это отвергает уже в своём основном замысле {саму возможность} заполучить и удержать предмет философии для схватывания в поле зрения. Для философского исследования, таким образом, его собственная история тогда и только тогда присутствует предметным образом в некоем релевантном смысле, когда она предоставляет не различные диковины, а радикально простые вещи, *достойные мысли (Denkwürdigkeiten)*, и таким образом не столько

логия не является герменевтически наивным обращением к самим вещам, как если бы была причина обратного изъятия или возвращения какой-то утраченной изначальной позиции; это само-обращённость фактической жизни. Собственно, философия и есть жизнь, само-артикуляция жизни из самой себя. Поэтому любое философское исследование остаётся созвучным с жизненной ситуацией, из которой и ради которой оно вопрошает. Первая часть эссе посвящена всецело этой ситуативности, этой «всепоглощающей» фактичности, которая определяет бытие жизни.<sup>21</sup> И в контексте собственного рассмотрения – проблематики фактичности – Хайдеггер показывает, что Аристотель поставил вопрос о фактической человеческой жизни в изначальном виде.<sup>22</sup>

отвлекает понимающее настоящее на {поиски способов} обогащения знанием (*Kenntnisbereicherung*), сколько отбрасывает настоящее назад к самому себе, к усилению сомнительности именно {в отношении самого себя}. Такое озабоченное освоение истории означает, однако – а именно для настоящего, в бытийном характере которого историческое сознание является конститутивным, – {следующее}: радикальное понимание того, что в данном случае определённая часть былого философского исследования устанавливает в *своей* ситуации и для этой {situации} в своей основной обеспокоенности (*Grundbekümmerng*). *Понять* означает не просто принять к подтверждающему сведению, но изначально *повторить* понятое в смысле наиболее своей ситуации и для этой ситуации. Но менее всего это происходит при заимствовании (*Übernahme*) теорем, положений, основных понятий и принципов и в случае обновлений, каким-либо образом {ими} руководящих. Понимающее принятие образца ради самого себя будет подвергать {этот} образец в самом основании жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию. Фактическое {человеческое} бытие (*Dasein*) есть то, что оно есть, всегда только как целиком своё собственное, не как бытие-вообще (*Überhauptdasein*) какого-то человечества вообще, для которого забота может быть лишь призрачным призванием (*Auftrag*). *Критика* истории есть всегда лишь критика настоящего. Критика не может придерживаться наивного мнения, будто она в состоянии (или ей позволено) просчитать для истории, как должно было бы обстоять дело, если бы... Напротив, критика должна удерживать взгляд на настоящем и следить за тем, чтобы она сама вопрошала способ, подобающим достижимой ею изначальности. История не отрицается, поскольку она «ложная», но поскольку она всё ещё проявляет себя в настоящем, без того чтобы быть при этом собственно освоенным (могущим быть освоенным) настоящим...». См.: Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 346–351.

<sup>21</sup> Мы найдём здесь осуждение того, что Хайдеггер в *Бытии и времени* назовет «заброшенностью» («*Geworfenheit*»): фактическая жизнь, пишет он в *Natorp-Bericht*, движется всегда в *истолкованности*, определённым образом унаследованной, которая определяет наперёд осуществление жизни.

<sup>22</sup> Фактичность – фундаментальный способ бытия, конституирующий человеческую жизнь. Подвижность фактичности Хайдеггер называет заботой. Экзистенция – возможность фактической жизни; это движение, обратное движению падения. Экзистенцию можно обнаружить, лишь «поставив под вопрос фактическую жизнь». И это – задача философии. Философское исследование – осуществление

Именно эта часть работы заставила Наторпа предвидеть, что Хайдеггер будет разрабатывать революционно новое прочтение Аристотеля во время своего пребывания в Марбурге.

В качестве особого исполнения подвижности жизни (*Lebensbewegtheit*) любое понимание есть исторический момент. Поэтому возможность интерпретации, а именно возможность поставить себя в отношении тематического предмета интерпретации подлинным образом, зависит от разъяснения заданных на её основаниях предпосылок. Для того чтобы схватить «почему» тематического выбора, но также и для того чтобы пояснить, какая «объективность» каждый раз подлежит схватыванию, ситуация интерпретации должна быть «высветлена», т. е. должны быть эксплицированы «определённые условия истолкования и понимания»<sup>23</sup>. Хайдеггер называет это прояснение, или высветление, предданной ситуации, в которой толкование должно себя всегда обнаруживать, *герменевтикой* ситуации, что эксплицирует для самого толкователя три момента его толкования, своего рода герменевтическую триаду.

Итак, в каждом понимании Хайдеггер различает три момента. Любая экспликация имеет (1) «закреплённую точку зрения» (*Blickstand*)<sup>24</sup> – то есть то, «из чего» («*von wo aus*») берёт своё начало толкование, то, «из чего» оно направляется к предмету; его более и менее отчётливо освоенная и закреплённая изначальная позиция (тематическая предпосылка исследования); далее (2) «исходящую отсюда направленность взгляда» (*Blickrichtung*)<sup>25</sup>, в которой выявляется тема анализа и которая со своей стороны определяет направление внимания (*Blickbahn*) и поле обзора (*Blickhabe*) толкования: каков предмет толкования и *на-что* (*woraufhin*) он опрашивается, в каком направлении происходит набросок интерпретирующего определения; и, наконец, (3) «дальность видимости» (*Sichtweite*)<sup>26</sup>, которая показывает границы притязания на объективность внутри поля координат, заданного первыми двумя моментами. В данном специфическом случае интерпретация руководствуется «основным убеждением»<sup>27</sup>, что «философское исследование» есть то, что «одно “время” ... никогда не сможет заимствовать из другого {времени}», и в то же время то, что «не в состоянии изъять из грядущих времён время и беспокойство радикального вопрошания»<sup>28</sup>. Вклад обратившегося в прошлое философского исследования для будущего исследования состоит в том, что оно могло бы предоставить модели (образцы), посредством которых достигается исходная ра-

---

движения интерпретации, которая принадлежит самой фактической жизни. Философия и есть радикальное вопрошание.

<sup>23</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 346.

<sup>24</sup> Ibid., S. 346.

<sup>25</sup> Ibid., S. 347.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid., S. 348.

<sup>28</sup> Ibid.

дикальность вопрошания. Эти модели (образцы) должны быть повторены в изначальном виде, т. е. с осознанием их укоренённости в определённой проблемной установке и в специфической, уже обратившейся в прошлое, ситуации интерпретации. «Понимающее принятие образца» должно «в самом основании этот образец подвергать жесточайшей критике и преобразовывать его в возможную плодотворную оппозицию»<sup>29</sup>. Как «гениунное эксплицитное исполнение тенденции толкования {в отношении} основных подвижностей жизни, в которых речь идёт о ней самой и о её бытии», исполнение, которое пытается привести «фактическую жизнь в её решающей бытийной возможности к очевидности и к схватыванию»<sup>30</sup>, философия есть в то же время онтология и логика. Они (онтология и логика) не должны пониматься как частные, взаимно соотносённые дисциплины, но как «направляющие части принципиального исследования, которое можно было бы обозначить как «*феноменологическая герменевтика фактичности*»<sup>31</sup>, то есть как такое истолкование фактической жизни<sup>32</sup> в качестве феномена, которое принимает во внимание понимание её онтолого-категориальных структур. Поскольку философия является основной подвижностью жизни, она находится под влиянием тенденции жизни к падению<sup>33</sup>, т. е. склонности жизни отстранять от себя саму себя и жить в традиции неподлинным способом.

Предпослав идею истории как некоего критического повторения образцов (примеров) и понимание философии как своего рода феноменологической герменевтики фактичности, Хайдеггер поясняет направленность интерпретации на Аристотеля и в отношении этого подлежащую принятию установку «из конкретного

<sup>29</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen...*, S. 350.

<sup>30</sup> Ibid., S. 363.

<sup>31</sup> Ibid., S. 364.

<sup>32</sup> Хайдеггер указывает здесь, что предмет философского исследования – человеческое бытие (*das menschliche Dasein*), как оно опрошено в отношении своего бытийного характера. Примечательно, что в *Natorp-Bericht* термин *Dasein* часто выступает синонимом *das faktische Leben*. В этом тексте Хайдеггер изобретает для него различные лексические наряды: *Lebensdasein* (жизненное здесь-бытие), *Überhauptdasein* (бытие-вообще), *Weltdasein* (бытие мира), *das menschliche Dasein* (человеческое бытие), *das faktische Dasein* (фактическое человеческое бытие). Как и в случае других терминов, мы присутствуем здесь при становлении хайдеггеровского понятийного языка *Бытия и времени*.

<sup>33</sup> Падение при этом есть всегда падение в мир. Эта склонность падения в мир (*Verfallensgeneigtheit zur Welt*) и определяет по преимуществу ту истолкованность, которой жизнь располагает для самой себя: падение приводит фактическую жизнь к тому, чтобы толковать себя из мира – без того чтобы предварительно обрести саму себя через противодействие (*Gegenbewegung*): аспекты, согласно которым истолковывается сущее, берутся из обхождения с миром в модусе падения. Упущение герменевтики собственной ситуации приводит любое философское толкование к тому, чтобы понимать само себя в качестве философского исследования из мира – иными словами, определять свой предмет как мирской (*Welthaftes*).

схватывания точки зрения»<sup>34</sup>. Что касается вопроса фактичности, то подобная точка зрения состоит в упаднической ситуации философии, которая в базовом понимании человека рекуррирует из традиции к заимствованным понятиям без того, чтобы принять их к осмыслению.

В качестве медиума, в котором вращается понимание человеческой жизни, Хайдеггер называет греческий понятийный аппарат, «который проходит сквозь целый ряд разнообразных интерпретаций»<sup>35</sup>. То, что мы и по сей день говорим о «природе» человека, а также характер и способ, каким мы эту «природу» обозначаем, находят свои исторические основания в такой традиции. И хотя эти понятия несут в себе «часть подлинной традиции своего изначального смысла», предметный опыт уже долгое время «не находится в распоряжении». Подлинное понимание жизни возможно только лишь «по пути *демонстрирующего возвращения* (*im abbauenden Rückgang*) к изначальным истокам мотивов экспликации»<sup>36</sup>, которое сделает прозрачными скрытые основания унаследованной и преобладающей интерпретации. И здесь герменевтика может выполнить свою задачу только «*на пути деструкции*»<sup>37, 38</sup>. Эта демонтирующая установка должна быть

<sup>34</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 366.

<sup>35</sup> Ibid., S. 367.

<sup>36</sup> Ibid., S. 368.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Г. Веттер в статье *Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles* обращает внимание на происхождение термина «деструкция»: слово заимствовано из латыни (от лат. *destructio*), появляется в середине XVI в., означает дословно «устранение», «слом» (*Niederreißen*) в смысле «разрушения» (*Zerstörung*), «разложения» (*Zersetzung*), «прекращения» (*Auflösung*). В начале XIX в. появляется прилагательное «*destruktiv*» («разрушающий», «разлагающий»). Хайдеггер, однако, не примыкает к негативному использованию термина «деструкция». Под «деструктивным аспектом» он понимает «позитивно решающую деструкцию». Полное значение этого термина, по Хайдеггеру, становится обозримым в первую очередь при взгляде на то поле, в котором он проявляет своё истинное значение: герменевтика фактичности. Она невозможна без деструкции, поэтому Хайдеггер пишет: «Герменевтика осуществляет свою задачу только по пути деструкции» (Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 368). Тематическую разработку и применение понятия «деструкция» можно проследить в нескольких текстах Хайдеггера: 1) в лекциях зимнего семестра 1921–22 гг. (Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61); 2) в ранней рукописи, посвящённой Аристотелю (т. н. *Natorp-Bericht*) 1922 г.; 3) в *Бытии и времени*, § 6 (Heidegger M. *Sein und Zeit* (GA 2)); 4) в лекциях *Основные проблемы феноменологии*, § 5 (Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24) летнего семестра 1927 г. Г. Веттер отмечает, что развитие основных взглядов Хайдеггера на феноменологическую деструкцию совпадает с очередными интерпретациями Аристотеля, которые он предпринимал в ранних фрейбургских и первых

направлена не против традиции, а против того неосознанного и неподлинного способа, каким мы себя в ней ведём. В отношении проблемы фактичности Хайдеггер усматривает «поглощение решающей конститутивной силы воздействия бытийного характера сегодняшней ситуации» как «греко-христианское толкование жизни»<sup>39</sup>. И эта демонтирующая установка касается не всей истории, но только «решающих поворотных моментов истории западно-европейской антропологии»<sup>40</sup>. Это именно тот контекст, в котором мышление Аристотеля получает особенное значение. В свете проблемы фактичности это значение обнаруживается лишь частично в завершении предшествующей философии.

Посредством особенной тематизации сущего «Аристотель открывает в своей *Физике* некий принципиально новый подход (*Grundansatz*), из которого вырастает его логика и онтология, которыми, в свою очередь, была пронизана вся история философской антропологии»<sup>41</sup>. Однако та же философия Аристотеля, по Хайдеггеру, в ходе истории была подчинена тенденции падения, которая вырастает из концентрации на единственном измерении – логико-онтологическом – как ведущем измерении. Хайдеггер считает особенно проблематичным то, что

«определённая онтология определённого бытийного поля и логика определённого обращения, следуя склонности толкования к падению, превратились в *такую* онтологию и *такую* логику, какими они решительно проходят не только через свою собственную историю, но и саму историю духа, т. е. экзистенциальную историю»<sup>42</sup>.

Посредством анализа, приподнимающего тёмные стороны смысла, в котором осуществляется аристотелевское исследование, Хайдеггер показывает, что определяющее понимание, т. е. теория, в аристотелевском мышлении есть только способ, каким сохраняется сущее, которое необходимо есть то, что оно есть. Поэтому мышление Аристотеля становится – как такое мышление, в котором каждый бытийный регион соответствует определённому способу доступа и каждая дисциплина отвечает определённой степени достоверности, – образцом, предоставляющим новые проблемы, и парадигмой нового радикального вопрошания.

---

марбургских лекциях. Таким образом, здесь объединяются две тематические области: герменевтическая феноменология как место деструкции и конкретная значимость Аристотеля для хайдеггеровской деструкции онтологии (см.: Vetter H. Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles // *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles: Bd.3*, hrsg. von A. Denker, H. Zaborowski. Freiburg/München, 2007. S. 77–95).

<sup>39</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit., S. 369.

<sup>40</sup> Ibid., S. 371.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Ibid., S. 397.

Но цель Хайдеггера при этом состоит не в том, чтобы своей интерпретацией достичь некой объективности, как если бы Аристотель по своей сути был бы лишь требующим пояснения «мнением». «Правильность» истолкования происходит из подлежащей достижению дальности видимости, ограниченной точкой зрения и направленностью взгляда. Гадамер пишет в послесловии к *Natorp-Bericht*:

«Здесь речь не идёт об Аристотеле как об одном из важнейших исторических предметов, но развивается – из сегодняшних вопросов философии, из проблемного нажима, которому понятие жизни со-служило источником и который в эти десятилетия в немецкой философии всё больше и больше начинает господствовать, – радикальная постановка вопроса»<sup>43</sup>.

Поэтому ведущий вопрос в интерпретации Аристотеля касается бытийной предметности, в которой истолковывается бытие человека и бытие жизни. Хайдеггер спрашивает себя, каким является феноменальное основание экспликации человека и какие категории из этого основания происходят.

Мы намерены показать, как предварительная идея феноменологии, которую Хайдеггер находит у Аристотеля, ведёт в целом к трансформации аристотелевской проблематики, и далее прокомментировать «феноменологический словарь» Аристотеля.

Обратимся к тексту *О существе и понятии φύσις, Аристотель, Физика В1*.

\*\*\*

Хайдеггер утверждает, что греки были первыми, кто познавал сущее (*to on*) как *phainomenon*, которое как оно есть, показывает себя, является. Присутствие сущего в мире познаётся как его выявление, где *phainesthai* означает, что сущее доставляет себя к светящейся само-явленности (*sich zum Scheinen bringen*) и «есть» точно то, что показывает себя в этой само-явленности.<sup>44</sup>

В явлении сущее про-является как много-значное в самом широком смысле: как щит, который может использовать воин, или как корабль, на котором он может отправиться по морю, или как бог, которого он может почитать или отвергать. Этот характер «как» обнаруживает появление значения среди сущего, «вторжение» этого значения, которое происходит только при появлении человека. В самом деле, человек может иметь дело с сущим, только если

<sup>43</sup> Gadamer H.-G. Heideggers «theologische» Jugendschrift // Heidegger M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. von Günther Neumann. Stuttgart, 2003. S. 79.

<sup>44</sup> Heidegger M. Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*. Aristoteles, Physik B,1 // Heidegger M. *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann (GA 9). Frankfurt am Main, 1976. S. 345f.

сущее являет себя как *то* или *это* (конкретное) сущее, и философ отличается тем, что задаёт вопрос о «явленности-в-модусе-как» как таковой. Он спрашивает о бытии сущего.

Сказанное позволяет отметить две вещи. Во-первых, всякий раз, когда греки говорят о сущем (*to on*), они всегда подразумевают сущее как *то* или *это* (*to on hē...*), то есть в терминах модальности многозначности присутствия, даже если «как» (*hē*) не установлено определённо. Это «как»-измерение сущего, которое в дальнейшем выговаривается в «есть» апофантического рассуждения, артикулирует бытийное измерение сущего. Следовательно, *to on* всегда означает «сущее-в-модальности-бытия», и Хайдеггер вполне корректно переводит *to on* как *das seiend-Sein* (бытие-сущим). Чтобы выразить эту слитность, единство, Аристотель часто использует термин *ousia* – существительное, которое происходит от причастия *ousa* глагола *einai* и может быть адекватно переведено неологизмом *Seiendheit* – сущность (сущность).<sup>45</sup> Таким образом, вопрос, который определяет первую философию: «Что есть *to on-сущее?*» – должен быть трансформирован в вопрос: «Что есть *to on hē on?*» – что есть сущее (любое сущее, всякое сущее) именно *как сущее*, т. е. в своей сущности? Вопрос, стало быть, чётко фокусируется на «как»-измерении сущего. Он ищет не онтического ответа, а онтологического постольку, поскольку сам направляется на «каковость» или «сущность» как таковую. Аристотель уточняет свой вопрос, когда говорит, что вопрос о том, «что есть сущее как сущее», переходит в вопрос: «что есть сущность (*tis hē ousia*)»<sup>46</sup>. Вопрос ищет не сущность какого-то ограниченного региона сущего, но всего сущего в смысле некоего аналогического единства, обуславливающего все возможные модусы сущности.<sup>47</sup> Аристотелевский вопрос об *ousia* есть его формулировка вопроса о смысле бытия.

Во-вторых, необходимо сказать, что в разговоре о сущем как *phainomenon* следует, по крайней мере, предполагать *locus* его многозначной про-явленности, где артикулируется горизонт этой многозначности. Сущее как *phainomena* коррелятивно способам «осознания» (*Vernehmen* – восприятия, внятия) в самом широком смысле, т. е. коррелятивно *legein* или *poiein*, что есть «разоблачение» *phainomenon* в том, *что* и *как* оно *есть*. Без *logos'a* нет сущности. Уникальность человека как живого сущего, обладающего *logos'ом* (*zōon logon echon*), состоит в том, что его сущность есть *locus* значения и что он имеет доступ к сущему только в терминах некоторой модальности его «явленности-как...» в *logos'e*. Аристотель тематизирует функцию *logos'a* как *dēloun* (делать явным, видимым), *apophainesthai* (показывать наперёд) и – более важно – как *alētheuein* (доставлять из сокрытости) («λόγος как речь значит скорее то же, что δηλουν, делать очевидным то, о чём “речь” в речи. Эту функцию речи Ари-

<sup>45</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 329f.

<sup>46</sup> Аристотель. *Метафизика* // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1975. З, 1, 1028b 2ff.

<sup>47</sup> Аристотель, указ. соч. G, 1, 1003a 2.

стотель строже эксплицировал как ἀποφαίνεσθαι»<sup>48</sup>). Для человека *to on* – всегда – *on legomenon*, «толковать» (считать) сущее, сущее артикулировано согласно многочисленным способам многозначности присутствия, которые выражаются в имплицитном «как» или эксплицитном «есть» апофантического высказывания.

Мы могли бы подытожить эти два пункта. Сущее всегда предполагает бытийное измерение, которое выражается в «как», и единственный *locus* этого бытийного измерения – человеческая сущность в качестве *logos*'а или *alētheuein*. *To on* и *legein* «априорно коррелятивны»; человеческая природа – сугубо феноменологична (*legein ta phainomena*). И если кто попытается решить задачу, присутствующую первой философии, а именно *legein to on hē on*, то результирующая онтология должна быть феноменологической. В самом деле, онтология возможна только как феноменология.

Прежде чем двигаться дальше, следует задаться вопросом, не является ли, в самом деле, данная «экспликация» оснований философской процедуры Аристотеля неоправданным переносом современных перспектив в греческое мышление. В конечном итоге, следует спросить, может ли вообще *любая* интерпретация Аристотеля быть свободной от каких бы то ни было предпосылок? Оправданность хайдеггеровского феноменологического прочтения Аристотеля основана в неизменности феноменологической природы самого человека: всякое знание, включая знание аристотелевских текстов, совершается *в и посредством* интерпретативной «как»-структуры *legein*. Предоставим слово самому Хайдеггеру:

«Тотальность сущего представляет собой то поле, в котором позитивные науки ... всякий раз находят свои предметные области. Направляясь напрямик на сущее, они берут на себя во всей полноте исследование всего того, что есть. Так, кажется, для философии, которая со времён античности рассматривалась как фундаментальная наука, не осталось уже поля для какого бы то ни было исследования. Но разве не делает греческая философия с самого начала как раз таки предметом своего вопрошания “сущее”? Непременно так, но не для того, чтобы определить то или иное сущее, а для того, чтобы понять сущее *как сущее*, т. е. в отношении его *бытия*. Как постановка вопроса, так и ответы долгое время пребывали в невыясненности. Однако уже в самом начале проявляет себя нечто весьма примечательное. Философия ищет раскрытия бытия по пути рефлексивной обращённости на *мышление* о сущем (*Парменид*). Открытие *Платоном* идей ориентировано на *монолог (Logos) души* с самой собой. *Аристотелевские* категории возникают в виду предикативного познания *разума*. ... Является ли этот поворот взгляда от сущего к сознанию случайным, или он востребован в итоге своеобразием того, на что под названием “бытие” в качестве проблемного поля философии было всегда ориентировано исследование?»<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Хайдеггер М. *Бытие и время*. Перев. В.В. Бибихина. М., 1997. С. 32.

<sup>49</sup> Husserl E. *Phänomenologische Psychologie // Husserliana*. Bd. 9. Den Haag, 1968. S. 256.

Последний вопрос этого отрывка служит отправной точкой для Хайдеггера в радикализации аристотелевского вопроса об аналогическом единстве всех «есть»-предикаций. До этого момента мы имели дело с греческой феноменологией (как это эксплицирует Хайдеггер), но та точка зрения, которую он отстаивает, представляет феноменологию в «более» «греческом» виде, нежели это было в действительности у греков. Здесь следует показать, как хайдеггеровская экспликация феноменологического метода, применённого к Аристотелю, влечёт за собой трансформацию аристотелевской проблематики.

Человек имеет доступ к сущему лишь в терминах его значения в самом широком смысле, то есть только в терминах некоторой формы «явленности-как» в *logos'e*. Эта «явленность-как», в терминах которой сущее артикулируется (*legetai*), имеет много модальностей. Так, *to on legetai polachōs*, «сущее показывает себя в своей “как-явленности” многими способами»<sup>50</sup>. Аристотель указывает четыре способа явленности сущего, а именно сущего-в-его-бытии: 1) как «случайное», 2) как истинное или ложное, 3) как *dynamis* или *energeia* (в возможности или в действительности – в русском переводе), 4) согласно схемам категорий.<sup>51</sup> Но все эти способы связаны с аналогическим общим знаменателем (*pros hen*) в той степени, в какой каждый есть модальность «явленности-как», в которой сущее устанавливается как такое-то и такое-то. Если бы была такая наука, которая открывала это аналогическое единство, то это была бы наука о сущем в целом в терминах его сущести как таковой – наука об *on hē on*.<sup>52</sup>

В критическом поиске общего значения, которое аналогически объединяет многие значения сущего, одно значение допускается, или, в тематическом повторном исследовании, ставится в особенное положение по сравнению с каждым в отдельности и со всеми значениями: *logos* как «способность» «раскрытия» (размышления, открытия). Понимание необходимости переформулировки значения *logos* – основание для хайдеггеровской трансформации аристотелевской проблематики. Если сущее являет себя в *logos'e* многими способами, то эти «многие способы» сами по себе суть модификации *logos'a*. Таким образом, *logos* сам по себе проявляется (имеет бытие) многими способами. Если *logos* в своей функции-*alētheuein* имеет бытие многими способами, тогда первым и основополагающим шагом к прояснению смысла бытия (т. е. единства способов проявленности сущего) становится задача исследования единства многих способов бытия *logos'a*. *Logos* должен вновь обратиться на самого себя и «вывести наружу» *alētheuein* единства своего собственного процесса-*alētheia*. Поскольку модификации *logos'a* коррелятивны способам явленности сущего, раскрытие единства бытия *logos'a* снабжает философа *a priori* горизонтом для

<sup>50</sup> Аристотель, указ. соч. G, 2, 1003a 33; E, 2, 1026a 33ff; Z, 1, 1028a 10.

<sup>51</sup> Там же. E, 2, 1026a 33ff.

<sup>52</sup> Там же. G, 1, 1003a 21.

разработки аналогического единства всех способов явленности сущего, то есть смысла бытия самого по себе.

Итак, вкратце: любое сущее есть «сущее как...», то есть сущее в модусе бытия. Кроме того, основание этого «как» есть *logos* как *alētheia*, который в своих различных модусах коррелятивен явленности сущего. Поскольку задачей первой философии является поиск самой «каковости» сущего, то в разработке объединяющего бытия *logos*'а философия обеспечила основание для объединяющего смысла бытия как такового.

Здесь мы можем видеть в аристотелевской формулировке программу, заявленную в *Бытии и времени*. И неявным образом мы можем также видеть, как эта программа возможна не на аристотелевских основаниях, но только при условии трансформации аристотелевской проблематики. Прежде всего, следует сказать, что бытие действительно опрашивается в аристотелевской формулировке задачи первой философии: что есть сущее? Что же утверждает Хайдеггер, говоря о забвении бытия? Что аристотелевский вопрос «теряется», поскольку он недостаточно глубоко исследует бытие *logos*'а. Давая понимание *alētheuein*-функции *logos*'а как категориально-утвердительное «делание настоящим» (явленным), т. е. показывая, что основное бытие *logos*'а есть постоянное раскрытие сущего в его представленности, Аристотель был бы вынужден истолковать аналогическое единство многих модусов представленности сущего как «чистое представление (явленность) как таковое», чистую *energeia*, коррелятивную апофантическому *logos*'у. И если Хайдеггер намерен оправдать своё утверждение, что аристотелевская формулировка не раскрывает аутентичного смысла бытия, то для этого он должен критически переформулировать фундаментальное значение *logos*'а на уровень глубже, чем категориально-утвердительный уровень *synthesis-dihairesis*, на котором остановился Аристотель. В курсе *Логики*, прочитанном в 1925–1926 гг.<sup>53</sup>, предпринимается попытка осуществить это в терминах текста из *Peri Hermeneias*, а в *Бытии и времени* то же самое осуществляется средствами герменевтики «фактической жизни». Обе работы демонстрируют, что апофантический *logos* Аристотеля есть производная форма более фундаментального динамического и темпорального единства *alētheuein*. Так размыкается возможность ответа на вопрос об объединяющем смысле бытия более радикальным образом, чем это было возможно для Аристотеля. Вопрос ставится не по-аристотелевски, если объединяющим смыслом бытия *logos*'а оказывается темпоральность, а смысл бытия как такового истолковывается в терминах времени.

<sup>53</sup> Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. von W. Biemel (GA 21). Frankfurt am Main, 1976.

Всякое человеческое познание как познание феноменологическое имеет сущее всегда в модусе его бытия, и Аристотелем эти модусы могут быть выражены термином *eidōs*, явленность сущего как такового и таким, каким оно есть. Аристотелевская тематизация модусов бытия как модусов видимости (*eidōs* происходит от *horaō* – «я вижу») перенимает аспекты платоновского акцента на видении. Что здесь важно, так это аристотелевская онтологическая трансформация платоновского *eidōs*'а. Аристотель иначе истолковывает сущее, нежели Платон, он радикально меняет коррелятивность *eidōs*'а и *logos*'а и достигает при этом более адекватной онтологической формулировки. Аристотелевский *eidōs* как бытие сущего не может быть какой-то «вещью», существующей самой по себе отдельно от *logos*'а (*ou chōriston on*), но более того – *eidōs* есть только в *logos*'е (*all ē kata ton logon*<sup>54</sup>).<sup>55</sup> Но и платоновский *eidōs*, и аристотелевский суть формулировки бытия, и оба коррелятивны какому-то виду *logos*'а. Но в уникальной формулировке Аристотеля Хайдеггер находит более «адекватную» феноменологию, которая в то же время есть и более «адекватная» онтология. Поскольку платоновский *eidōs* (по крайней мере, как его толкует Аристотель) может «отстраниться» от самого себя, это склоняет к онтической характеристике (в качестве сущего), а поскольку аристотелевский *eidōs* проявляется только в апофантическом суждении о сущем (т. е. в *legein* об *on*), он имеет соответствующую онтологическую характеристику и указывает на бытие. Мы видим здесь, как онтология «регулируется» феноменологией и как понимание *logos*'а является решающим для обеих.

Приступим к демонстрации ключевых понятий аристотелевского «феноменологического» словаря. Если феноменологическая корреляция может быть артикулирована в терминах *eidōs* и *logos*, то *eidōs* как представленность сущего в *logos*'е имеет решающее значение. В *Физике*<sup>56</sup> Аристотель говорит о сущем как *synestōta* и *synistamena*, формы причастия от глагола *histēmi* – «я стою». Обращая на это внимание, Хайдеггер заявляет, что греки истолковывали сущее как «постоянное» в двояком значении: (1) как то, что стоит на самом себе и (2) как то, что постоянно, прочно, длительно.<sup>57</sup> Эквивалентное выражение такой стабильности – *hypokeimenon*, которое «подлежит присутствующему», и *hypostasis*, как то, что «основано (стоит) на самом себе». И «подлежащее» и «стояние» являются индикаторами обычной греческой точки зрения на сущее как на то, что «постоянно присутствует само по себе»<sup>58</sup>. Греческая

<sup>54</sup> Аристотель. *Физика* // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 3. М., 1981. В. 1, 193b 5.

<sup>55</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 351f.

<sup>56</sup> Аристотель, *Физика*, указ. соч. В. 1, 192b 13; 193a 36.

<sup>57</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 316.

<sup>58</sup> Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, op. cit., S. 331.

*ousia* также обнаруживает эту устойчивость. В обычном словоупотреблении, прежде чем это понятие стало философским термином, *ousia* означала чьи-либо настоящие владения. Хайдеггеровский перевод *ousia* как *das Anwesen* (присутствие, «настоящее владение») схватывает значение постоянной явленности, что для греков и характеризовало бытие сущего.<sup>59</sup>

Эти «регистрации» бытия как стабильности могут быть проинтерпретированы в терминах *energeia* и *entelecheia*.<sup>60</sup> Сущее, которое вон стоит, вон лежит или удерживается в настоящем (присутствующем) (*synestōta, hypokeimenon, ousia*) и которое показывает себя так, как оно есть (*eidōs*), «собрало себя» в устойчивости. Слова *telos* и *ergon*, которые содержатся в словах *entelecheia* и *energeia*, выражают эту устойчивость в-со-бирании. *Telos* преимущественно значит не «цель» или «намерение», а «окончание» или «осуществление», а *ergon* преимущественно означает то, что помещено в само-проявленность своего собственного *eidōs*'а (а не «работа» как конечный продукт технического исполнения). Как таковые, эти слова говорят нечто общее, что и *peras*, которое обозначает «акт» сущего по удержанию себя вместе (само-определение, само-демаркация) так, что «оно стоит само по себе и может быть». Слово *entelecheia* выражает бытие сущего. Как стоящее или лежащее присутствие в своём самоопределении (само-демаркации), как высвеченное в том, что и как оно есть, сущее имеет себя в своём осуществлении: *en telei echei, entelecheia*, или собрано в само-манифестацию своего собственного *eidōs*'а: *energeia*. Все эти термины выражают сущее-в-его-бытии и как таковые коррелятивны *logos*'у.

И, наконец, последний лексический ход: *morphē*. Хайдеггер трактует *morphē* (которое обычно переводится как «форма») посредством того же способа, что и понятие *eidōs*, с добавлением нюанса: сущее, «помещающее себя в явленность» (*die Gestellung in das Aussehen*)<sup>61</sup>. С помощью этого нюанса достигается очерчивание разницы аристотелевского и платоновского *eidōs*'ов. Платон понимает *eidōs* как нечто имеющееся налицо для самого себя, нечто общее по отношению к индивидуальному сущему, которое в сравнении с *eidōs* склоняется к тому, чтобы быть смещённым на со-подчинённую роль не-сущего. Аристотель, однако, понимает индивидуальное как реальное сущее, нечто, что есть в той степени, в какой помещает себя в свой собственный *eidōs*, проявляющийся только в *logos*'е. Нюанс, который прикрепляется к *morphē*: появление сущего (вхождение сущего) в *eidōs*'е для *logos*'а. Регулирующий фактор – опять-таки *logos*: *morphē* должно быть понято из *eidōs*'а и *eidōs* должен быть понят из *logos*'а.

Мы попытались показать основные черты идеи феноменологии, которые Хайдеггер находит у Аристотеля, и тем самым показать, как *Бытие и время* фундировано в радикализации аристотелев-

<sup>59</sup> Ibid., S. 330.

<sup>60</sup> Ibid., S. 321, 339, 348f, 352–356.

<sup>61</sup> Ibid., S. 351.

ской проблематики. Также осуществлена попытка показать общую и формальную структуру хайдеггеровского феноменологического прочтения Аристотеля.

Итак, вкратце: уникальность человека по сравнению с другими живыми существами состоит в том, что вместе с ним появляется значение (смысл), что он имеет доступ к сущему только в терминах его артикулированного присутствия в *logos'e*. Самоё бытие человека состоит в *logos'e*, и *alētheuein*-функция *logos'a* такова, что посредством её и в ней сущность сущего становится явленной. Эта сущность может быть равным образом выражена как *eidōs*, *morphē*, *ousia*, *energeia*, *entelecheia*. Более того, первейшая философская задача состоит в определении сущности как таковой, аналогического единства, которое обуславливает все возможные модусы представленности сущего. Вопрос об объединяющем значении бытия основывается на априорном (тематическом или нетематическом) понимании аналогического единства бытия *logos'a* самого по себе. Хайдеггеровская радикально иная тематизация бытия *logos'a* есть основание для его утверждения, что аутентичное значение бытия остаётся забытым у Аристотеля. Это также отправная точка для его собственного вопроса о смысле бытия в терминах времени.