

*Андрей Паткуль*¹

ЛОГИКА И ОНТОЛОГИЯ В СВЕТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИИ У ГУССЕРЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация. В статье представлена реконструкция трактовки соотношения логики и онтологии в феноменологической философии. В качестве материала избраны посвященные логике труды Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. В ходе реконструкции установлено, что для Гуссерля важное значение имеет различие объективной и субъективной логики. Объективная логика коррелирует у него с формальной онтологией, а различие между этими дисциплинами определяется характером доксической деятельности трансцендентального сознания. Хайдеггер рассматривает логику в контексте своей феноменологической онтологии. Он подвергает традиционную идею логики деструкции, в результате которой приходит к выводу о том, что в основании логики лежит онтология наличного, а применение логики к сущему, обладающему иными способами бытия, оказывается необоснованным. Общим для осмысления логики у обоих философов является попытка реконструировать ее смысловой генезис, а также ориентация на логику апофантического суждения.

Ключевые слова: логика, феноменология, формальная онтология, материальные онтологии, апофантическое суждения, глагол-связка, трансцендентальный генезис, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер.

Andrei Patkul

LOGIC AND ONTOLOGY FROM THE PERSPECTIVE OF PHENOMENOLOGY IN HUSSERL AND HEIDEGGER

Abstract. In my paper, I present a reconstruction of the understanding of the correlation between logic and ontology in phenomenological philosophy. I chose the works of Edmund Husserl and Martin Heidegger on the philosophy of logic as material for my investigation. It is shown that the difference between objective and subjective types of logic is of considerable significance for Husserl. He associates objective logic with formal ontology, thinking that the only reason for their difference is in the proper way of the doxic activity of consciousness. Heidegger discusses the idea of logic in the context of his phenomenological ontology. He realises so-called phenomenological dismantling of the traditional understanding of logic. As a result, he makes the conclusion that the basis of logic is in the ontology of being-present. At the same time, the extrapolation of the logic on the regions of that-which-is, which have other ways of being beside being-present, is incorrect in Heidegger's view. The common points of Husserl and Heidegger are the attempts to reconstruct the transcendental genesis of logic and paying attention to the problem of apophantic judgements.

¹*Паткуль Андрей Борисович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники Санкт-Петербургского государственного университета.

Andrei Patkul, C.Sc. (philosophy), assistant professor, Department of Philosophy of Science and Technology, Saint Petersburg State University.

a.patkul@spbu.ru

Keywords: logic, phenomenology, formal ontology, material ontologies, apophantic judgements, copula-verb, transcendental genesis, Husserl, Heidegger.

Для цитирования: Паткуль А. Б. Логика и онтология в свете феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера // Логико-философские штудии. 2022. Т. 20, № 2. С. 146–162. DOI: 10.52119/LPHS.2022.80.59.010.

Введение

Феноменология как философское направление в отечественной историографии редко ассоциируется с логикой. Скорее ее заслуги видят в разработке таких востребованных, по крайней мере некогда, тем, как интенциональность сознания, трансцендентальная субъективность, интерсубъективность, телесность, пассивные синтезы и др. Тем не менее, даже при ближайшем знакомстве с трудами некоторых классиков этого направления становится ясно, что логика находилась едва ли не в самом центре их исследовательских интересов. Этим мыслителей занимало, правда, не столько то, что можно было бы назвать логической техникой, сколько философские аспекты логики: возможность философского обоснования универсальной значимости ее притязаний — с вечным вопросом о том, способно ли само это обоснование быть свободным от такой значимости.

В рамках одной статьи, разумеется, нет возможности дать даже самый общий обзор трактовки в феноменологии ни логики как таковой, ни ее отдельных проблем. Из-за этого здесь придется ограничиться реконструкцией осмысления данной дисциплины только у Гуссерля и Хайдеггера — как признанных фигур феноменологического движения, чьим научным интересам философские проблемы логики были весьма близки. Объем статьи также недостаточен для того, что дать целостную реконструкцию феноменологического учения о логике, даже если ограничиться двумя избранными репрезентативными фигурами. Поэтому, для того чтобы сузить тему исследования, в данном случае избран определенный аспект указанного учения, а именно — взаимосвязь логики и онтологии. Всем этим и определяется *цель* данной статьи: реконструировать понимание сущности логики и соотношения таковой с онтологией в феноменологической философии Гуссерля и Хайдеггера. Материал исследования составили труды названных философов, в которых указанная проблематика раскрыта наиболее рельефно.

Логика и ее онтологическое значение у Гуссерля

Что касается Гуссерля, то, говоря о логике, он имеет в виду, как правило, не традиционное учение о формах мышления вообще, которое, говоря кстати, он на-

зывает «узкой» дисциплиной, а учение о формах *научного разума*. Так, он пишет: «Мы постигли понятие логики, следуя ее исторической традиции, в качестве науки о логосе в точном смысле, в качестве науки о логосе в форме науки, или в качестве науки о существенных элементах, составляющих настоящую (*echte*) науку как таковую» (Husserl 1992: 31). Именно поэтому логика, взятая всеобщим образом, оказывается у Гуссерля *наукоучением* (*Wissenschaftslehre*). В таком качестве она нацелена на то, чтобы «выработать „чистые“ „априорные“ всеобщности» (Husserl 1992: 32).

Специфика логического априори, согласно Гуссерлю, состоит в том, что оно является чистым, формальным. Такой формальный характер присущ, как он считает, и формальной логике, и логике как наукоучению. Формальное априори он отличает от, как философ сам это именует, «контингентного» априори, которое представляет собой сущностное ядро того или иного предмета, свободное от любой эмпирии (здесь Гуссерль приводит в пример априорное суждение о звуках вообще, мыслимых в чистой всеобщности), или, как он это еще называет в противоположность формальному априори, с которым имеет дело логика, синтетическое, «материальное» априори (см. Гуссерль 2009: 48–49, 61–63). Гуссерль пишет: «„Чистый“ разум превышает не только все эмпирически-фактическое, но и также и все гилетически-сущностное» (Husserl 1992: 33). Чистый, судящий разум, выступающий предметом логики, понятой в смысле наукоучения, оказывается завершенной системой формального априори. Отсюда Гуссерль и выводит уже более конкретное определение логики: «Логика, можем мы сказать в соответствии с этим, — это *самоистолкование* самого *чистого разума*, или, говоря идеально, наука, в которой чистый теоретический разум исполняет совершенное самоосмысление и полностью объективируется в систему принципов» (Husserl 1992: 34).

У так понятой логики Гуссерль выделяет две функции: (1) нормативную, которая присуща всем априорным наукам и в случае логики отличается абсолютной универсальностью (логика предписывает нормы не какой-либо группе наук, а всем наукам, показывая, что те или иные их познания соответствуют норме познания вообще, а тот или иной метод — идее метода вообще; логика в этом смысле «нормирует разумность как таковую» (Husserl 1992: 35), и (2) практическую, исполняя которую, она становится «логико-практической технологией», вынужденно смешивающейся с «эмпирически-антропологическими» обстоятельствами ее применения» (см. Husserl 1992: 35). Причем в этом случае логика оказывается применением тех результатов, которые были получены при исполнении нормативной функции науки. От этих двух функций нужно отличать (3) собственно логику как теоретическую науку о соответствующих «образованиях» разума. По словам Я. А. Слинина, в отношении логики Гуссерль «выдвинул тезис о том, что последняя не является чисто нормативной наукой, что у нее имеется также и теоретическая часть, причем предмет теоретической логики отнюдь не представляет собой психику, редуцированную к набору комплексов ощущений. Предметом

теоретической логики являются, по Гуссерлю, наиболее универсальные сущности, или эйдосы, как он их называл, используя терминологию Платона» (Слинин 2012b: 360)². То, как логика может рассматриваться и использоваться в аспекте различия этих двух ее функций, зависит от смены установки, взятая же сама по себе она остается наукой теоретической, а не нормативной, тем более не технологией.

Впрочем, еще более важным является различие двух типов «направленности» (*Richtung*) логики. Различие это придает данной дисциплине такое свойство, которое Гуссерль обозначил термином «двусторонность» (*Doppelseitigkeit*). Говоря коротко, основатель современной феноменологии различает (1) объективную и (2) субъективную направленность логики, или, как он еще говорит, ее тематики. Философ поясняет это тем, что логика может быть понята «...в первую очередь в смысле такого рода образований судящего (*urteilende*) разума вообще, — но с другой стороны, также в смысле науки о нем самом, стало быть о судящей субъективности вообще, как создающей такие образования» (Husserl 1992: 31). Под «образованиями» (*Gebilde*) же Гуссерль понимает формы, в которых себя упорядочивает и структурирует «судящее мышление», «сообразно целевым идеям разума», обретая тем самым «„логическую“ взаимосвязь», позволяющую деятельности разума, обрести форму теории и системы. Сами эти формы он трактует достаточно широко, относя к ним в том числе основоположения, теоремы, заключения, доказательства и т. д. (см. Husserl 1992: 30).

В обоих случаях речь идет о исполнениях (*Leistungen*) разума, но в одном случае они оказываются исполняющими деятельностями и хабитуальностями, а в другом — исполненными посредством них и отныне пребывающими результатами. Именно в последнем случае темой логики выступают формы суждения и других познавательных «образований». Здесь мышление удерживает их перед собой «объективно». Это идеальная объективность, сохраняющая свое наличное бытие в изменяющемся протекании конкретных актов сознания. Такой объективной направленности логики противоположна субъективная направленность, связанная с «глубоко сокрытыми субъективными формами, в которых теоретический „разум“ осуществляет его исполнения» (Husserl 1992: 38). Именно в этой деятельности объективные «образования» разума имеют свой источник. Она трактуется Гуссерлем как осуществление соответствующей интенциональности, которая тематизирует объективные логические формы, но сама остается нетематической; философ даже говорит о ней как о бессознательной. Тематизирована она может быть только посредством специальной рефлексии субъективно ориентированного логического исследования. При этом «любое объективно логическое имеет для себя свой субъективный коррелят в своих конституирующих интенциональностях» (Husserl 1992: 38).

Исторически логика, согласно Гуссерлю, сформировалась именно как объек-

²Подробнее см. также: (Гуссерль 1994: 198–211).

тивная и позитивная наука, предметом которой выступало идеально-объективное «царство тематических образований научного мышления» (Husserl 1992: 43). Со временем эта исходная установка логики начинает трансформироваться, и в поле ее интересов попадает не только объективная форма знания, но и «подлинное знание и его типичные гештальты» (Husserl 1992: 46). Логика начинает обращать внимание не только на объективную структуру форм мысли, но и на способ исполнения мышления, на уровень достоверности, на познавательную ценность того или иного суждения или заключения. Такое переключение установок философ называет *субъективным поворотом* (subjektive Wendung). А логика, претерпевшая этот поворот, становится *логикой истины*. Впрочем, вплоть до самого последнего времени логика трактовалась в ее объективном смысле *par excellence*, тогда как рассмотрение субъективной стороны было вторичным. Сам же Гуссерль считает, что специфику логики в том виде, в каком она сформировалась в своей истории, можно понять только «за счет развертывания изначальнейшей для логики интенциональности, определяющей смысл» (Husserl 1992: 49).

Исходя из проведенной предварительной реконструкции понимания логики у Гуссерля можно также установить его трактовку отношения логики и онтологии. Наиболее наглядно сделать это удастся на примере его понятия *формальной онтологии*.

Онтология вообще для Гуссерля — это эйдетическая дисциплина, предметом которой выступает априори, конститутивное либо для универсальной предметности, либо для определенных предметных областей. В первом случае речь как раз и идет о формальной онтологии. Основатель современной феноменологии определяет ее следующим образом: формальная онтология «есть эйдетическая наука о предмете вообще» (Гуссерль 2009: 50). Он говорит даже о «комплексе» «*формально-онтологических дисциплин*, охватывающих помимо формальной логики в узком смысле слова все дисциплины формальной „*mathesis universalis*“ (следовательно, и арифметику, чистый анализ, учение о множествах)» (Гуссерль 2009: 45)³. По словам М. Хартимо, и математика, и логика «относятся к формальной онтологии, поскольку они касаются того, что универсально и априорно» (Hartimo 2019: 5).

По мысли Гуссерля, формальная онтология имеет дело с т. н. *формальными*, или *аналитическими*, категориями, т. е. категориями, конститутивными для предмета вообще. К ним относятся такие категории, как «вещь», «свойство», «качество», «отношение», «положение дел», «множество», «порядок», «тождество», «равенство» и др. (см. Гуссерль 2009: 48, 50). Именно они задают форму предметности как предметности безотносительно к тому, к какому именно содержательно

³Соотношение математических дисциплин, взятых в самом широком объеме, логики и онтологии у Гуссерля является очень близкой к теме данного исследования и крайне перспективной, в том числе и для понимания более поздних, пост-гуссерлевских опытов построения онтологии, темой, которую здесь, тем не менее, придется оставить в стороне.

определенному предметному региону тот или иной конкретный предмет принадлежит. Такая форма является формой региона вообще, или, как еще выражается Гуссерль, квазирегiona (см. Гуссерль 2009: 181), или пра-предметности (см.: Гуссерль 2009: 48). Этот «формальный регион» не является регионом в собственном, содержательном смысле слова. Поэтому он «не что-то скоординированное с материальными регионами (регионами вообще), ...он, собственно, не регион, а пустая форма региона вообще и... все регионы со всеми их содержательно-сущностным обособлениями стоят не рядом с ним, а, скорее (хотя и только *formaliter*), *под ним*» (Гуссерль 2009: 49). Именно поэтому можно сказать, что «*формальная онтология в то же самое время скрывает в себе формы всех возможных онтологий вообще (всех „настоящих“ „материальных“ онтологий), что она предписывает всем материальным онтологиям общую для всех них формальную устроенность*» (Гуссерль 2009: 49).

Материальные онтологии, о которых говорит здесь Гуссерль, — онтологии особого типа, которые этот философ отличает от формальной онтологии. Они также являются априорно-эйдетическими дисциплинами, но имеющими уже дело не с аналитическими категориями предмета вообще, а с априорными *синтетическими категориями* того или иного предметного региона (неживая природа, живая природа, духовное бытие. Это категории, которые «выражают *специфически* принадлежное региональной сущности либо же выражают *эйдетической всеобщностью* то, что непременно подобает индивидуальному предмету данного региона „априорно“ и „синтетически“» (Гуссерль 2009: 62). В отличие от формальной онтологии, которая является универсальной и значимой для всех и абсолютно всех возможных предметов, материальные онтологии всегда имеют дело с определенным предметным регионом, они *региональные онтологии*.

Понятие же региона Гуссерль определяет следующим образом: «Регион есть не что иное, как *совокупное, принадлежное к одному конкрету, наивысшее родовое единство*, следовательно, сущностно единое сочетание наивысших родов, принадлежных низшим дифференциациям внутри конкрета» (Гуссерль 2009: 61). Всякий регион обладает двумя видами объема: (1) эйдетическим объемом, который охватывает «идеальную совокупность этих родов» (Гуссерль 2009: 61) и (2) индивидуальным объемом, представляющим собой «идеальную совокупность возможных индивидов такой-то конкретной сущности» (Гуссерль 2009: 61). Региональные синтетические категории не могут быть выведены из первичных аналитических категорий, а стало быть, рассматриваться как их модификации, или «обособления». Именно в этом смысле синтетические априорные категории трактуются Гуссерлем как *материальное априори*, признание которого стало одной из отличительных черт феноменологической философии, все еще роднящей ее — при всех колоссальных отличиях — с классическим платонизмом⁴, а с другой сторо-

⁴О трактовке отношения феноменологической философии к «платоновскому реализму» самим

ны, одним из самых весомых поводов для ее критики со стороны представителей позитивизма, стремящегося свести априори к аналитическим тавтологиям логики, а синтез — к связи данных опыта (см. Schlick 2008: 449–469). То, что выше было обозначено как «контингентное априори», здесь может быть ассоциировано именно с материальным априори. С феноменологической же точки зрения, материально-синтетическое априори, хотя оно и не может быть в своей содержательности выведено из формально-аналитического априори, оставаясь при этом строго подчиненным его универсальности, в себе самом содержит все же такие «региональные разновидности», которые «не могут свободно варьироваться в этих синтетических истинах» (Гуссерль 2009: 62).

Впрочем, теперь стоит вернуться к формальной онтологии, поскольку именно в ее случае как раз и происходит, если угодно, смыкание логики и онтологии. Дело в том, *формальные категории, с которыми имеет дело формальная онтология, как конститутивные для предметности вообще оказываются одновременно также и объективными формальными логическими категориями, а положения формальной онтологии — положениями логики.* (При этом надо иметь в виду, что к формальной онтологии относятся не только категории предмета вообще, но и так называемые *категории значения*, которые относятся к сущности предикативного суждения, к существу апофансиса (как, например, категории «понятие», «положение», «истина» и пр. (см. Гуссерль 1994: 344; Гуссерль 2009: 50–51). *Истины значения могут быть обращены*, считает Гуссерль, в «чистые истины предмета», а потому «апофантическая логика» *категорий значения также должна «сопринадлежать» формальной онтологии* в самом широком смысле. Так или иначе, описание отношения логики и формальной онтологии через тождество и совпадение оказывается недостаточным. Действительно, если бы дело ограничивалось только такого рода тождеством, не было бы никакого смысла усложнять ситуацию введением наряду с понятием логики понятия формальной онтологии. Более конкретно отношение между категориями логики и категориями формальной онтологии можно описать как *основанную на переключении установок конституирующего сознания обратимость одного типа категорий в категории другого типа.* Гуссерль пишет: «Любой формально-логический закон можно обратить, путем поворота, в закон формально онтологический. Тогда мы судим: вместо суждений — о положениях дел, вместо членов суждения (например, именных значений) — о предметах, вместо значений предиката — о признаках и т. д. И речь уже не идет об истине, о значимости предложений суждения, но о и составе положений дел, о бытии предметов и т. д.» (Гуссерль 2009: 458).

Однако сама возможность такого переключения недвусмысленно указывает на то, что формально-объективному априори оказывается уже предположена док-сическая деятельность конституирующего сознания. Стало быть, такое априори, Гуссерлем см. (Гуссерль 2009: 75–78).

независимо от того, берется оно только объективно-логически или также формально-онтологически, само также нуждается в обосновании посредством исследования такой деятельности. Тем самым о себе заявляет необходимость не останавливаться в порядке обоснования на самоочевидности объективной логики, но совершить восхождение к ее трансцендентальным условиям: переход от объективной логики к субъективной⁵, от формальной логики к логике трансцендентальной. Собственно, последняя призвана прояснить *трансцендентальный смысловой генезис* объективной логики, которую обычное сознание находит в качестве считанной с предметного мира (что и составляет позитивность объективной логики как науки) из конституирующей деятельности трансцендентального субъекта. По отношению к ней «*только проясненный смысл является тем, что предначертывает объем оправданного применения*» (Гуссерль 1992: 273). Этот ход, по словам философа, является ходом «*от логики как теории вспять к логическому разуму*» (Гуссерль 1992: 273). Теория последнего мыслится Гуссерлем в качестве феноменологии этого разума как части общей трансцендентальной феноменологии. Такое субъективно-трансцендентальное обоснование логики Гуссерль считает необходимым искать в феноменологической теории *интенциональности, конституирующей саму очевидность очевидных логических «образований»*, в первую очередь — апофантических суждений.

Логика в свете онтологии у Хайдеггера

Трактовка связи логики и онтологии у Хайдеггера напрямую обусловлена тем, что он отождествляет философию и онтологию, причем его понимание последней отличается от трактовки такой у Гуссерля. У Хайдеггера онтология имеет такой универсальный характер, как и формальная онтология у Гуссерля, но имеет дело не с формальными категориями нейтрального «нечто вообще», а с *бытием* как таковым. Хайдеггер заявляет, что «философия не есть наука о сущем, но наука о бытии, или, как говорит греческое выражение, — онтология» (Хайдеггер 2001: 13). Сущность онтологии Хайдеггер понимает, исходя из своего фундаментального тезиса — *онтологической дифференции*. Последняя представляет собой утверждение о принципиальном *различии бытия и сущего*. Сущее для Хайдеггера — это все то, что так или иначе есть. Бытие — это то, что само не есть, но только может быть *дано* (es gibt), при этом оно априори определяет сущее *как* сущее. Дано бытие

⁵В той же «Формальной и трансцендентальной логике» Гуссерль тратит значительные усилия на то, чтобы показать, что обращение к трансцендентальной субъективности вовсе не означает перехода на позиции психологизма, поскольку в случае смыслового генезиса логики речь не идет об индивидуальном реальном сознании, составляющем часть сущего мира, но о трансцендентальной инстанции конституирования (см. Husserl 1992: 157–183), что соответствует его общей антипсихологической установке в трактовке логики, начиная с первого тома «Логических исследований» (см. Гуссерль 1994: 254–308).

может быть исключительно в понимании его некоторым сущим, таким, которое единственно среди всего прочего сущего способно понимать бытие, понимать нечто такое, как «быть». Таким сущим оказываемся мы сами, способные к указанному пониманию, в частности — к постановке вопроса о бытии. Этому сущему Хайдеггер присваивает особое наименование — *Dasein*. Индексом факта понимания им бытия выступает, согласно этому философу, в том числе и употребление *Dasein* в языке глагола-связки «быть».

По мысли Хайдеггера, бытие это «то, что определяет сущее как сущее» (Хайдеггер 1997: 6). Но такое определение не имеет каузального смысла, как если бы бытие было причиной того, что сущее существует; в таком случае бытие само оказывалось бы некоторым, пусть и наивысшим, сущим, являющимся в том числе и причиной существования самого себя. То, что бытие определяет сущее как сущее, на языке Хайдеггера означает, что упреждающее понимание бытия таким сущим, как *Dasein*, понимание, которое составляет само бытие этого сущего, только и делает для него возможным доступ к любому сущему в том, что и как оно *есть*⁶. В таком контексте отличительной задачей философии, понятой как онтология, оказывается тематизация смысла бытия как такового, т. е., говоря феноменологически, того предельного горизонта, из которого *Dasein* только и может понимать нечто такое, как «быть» вообще, а стало быть того, что позволяет сущему в том, что и как оно есть, раскрыться для *Dasein*.

Поскольку, как считает Хайдеггер, подойти к онтологическому раскрытию смысла бытия вообще непосредственно, а стало быть онтологию обосновать чисто онтологически⁷, невозможно, ход онтологического исследования должен начинаться с аналитики способа бытия того сущего, которое способно бытие понимать, т. е. с анализа специфики способа бытия *Dasein*. В силу того, что способом бытия этого сущего является, по Хайдеггеру, *экзистенция*, такая аналитика получает у него наименование *экзистенциальной аналитики Dasein*. В отличие от распространенных в отечественной, да и не только, историографии представлений, сама по себе экзистенциальная аналитика не составляет у Хайдеггера полной онтологии как учения об универсальном горизонте, из которого понимается бытие как такое. Разработка этой аналитики для него — это только средство для раскрытия смысла бытия вообще, путь к нему⁸.

⁶В том числе и прежде всего — к своему бытию (см.: Хайдеггер 1997: 12).

⁷Ср.: (Хайдеггер 2001: 23).

⁸К сожалению, то обстоятельство, что Хайдеггер в итоге отказался от выполнения перехода от тематизации временности (*Zeitlichkeit*) как смысла бытия *Dasein* к прояснению конкретной структуры темпоральности (*Temporality*) как смысла бытия вообще, создает устойчивую видимость редукции этим философом универсальной онтологической проблематики к проблематике экзистенциальности. Этот отказ проявился в хайдеггеровском решении снять с публикации уже подготовленный к ней третий раздел первой части его *opus magnum* — «Бытия и времени», где как раз разрабатывалась проблематика темпоральности, при состоявшемся выходе в свет первых двух разделов этой части трактата, где речь идет о *Dasein* и об экзистенциальности его экзистенции.

Разработка онтологии планировалась Хайдеггером в три этапа. На первом из них экзистенциальность *Dasein* выявлялась на примере повседневного бытия этого сущего; а итогом его выступала тематизация феномена, который философ назвал *заботой* (*Sorge*), составляющего конкретную структуру экзистенции. В качестве бытия *Dasein* забота раскрывается у Хайдеггера следующим образом: забота — это вперед-себя-уже-бытие-в (мире) как бытие-при (внутримирно встречаемом сущем) (см. Хайдеггер 1997: 192). Из этой характеристики видно, что структура заботы объединяет в себе три элемента: (1) вперед-себя-бытие, экзистенциальность, (2) уже-бытие-в, фактичность, (3) бытие-при, падение.

Задачей второго этапа является показ того, что в основании каждого из этих элементов уже заложено соответствующее ему определение *временности*, составляющей онтологический смысл заботы, а тем самым и основание единства ее моментов. Экзистенциальная временность противопоставляется Хайдеггером т. н. расхожему пониманию времени, которое, со своей стороны, рассматривается как ее дериватив, впрочем неизбежный. В интерпретации Хайдеггера традиционное понимание времени, впервые концептуализированное в физике Аристотеля, состоит из моментов «теперь», которые, переходя непрерывно из «еще-не-теперь» в «уже-не-теперь», образуют непрерывную, необратимую и бесконечную последовательность. Временность же, составляющая смысл экзистенции *Dasein*, принципиально конечна. Элементами ее выступают не замкнутые в себе моменты «теперь», а всегда уже открытые вовне себя, распахнутые *экстазисы*. К ним относятся (1) будущее, (2) бывшее и (3) настоящее. Таким образом, итогом второго этапа онтологического исследования у Хайдеггера оказывается феноменологическое обоснование того, что экстазис будущего делает возможным вперед-себя-бытие, экстазис бывшего — уже-бытие-в, а экстазис настоящего — бытие-при, соответственно изначальное триединство экстазисов временности, в каждом из которых она временится целиком, обеспечивает структурное единство заботы.

На третьем этапе онтология должна была перейти от тематизации временности как смысла бытия *Dasein* к разработке проблематики *темпоральности*, составляющей смысл бытия вообще. Темпоральность, как ее понимал Хайдеггер, — это не нечто отличное от временности, но сама эта временность в ее исполненности в направлении единства горизонтных схем своих экстазисов. Дело в том, что каждый экстазис временности, будучи всегда уже вовне себя, имеет соответствующее ему направление, «то, куда» он распахнут. Это направление Хайдеггер называет *горизонтом*, *горизонтной схемой*, или также *экстемой* экстазиса временности. Исходя из этого, он дает следующее определение темпоральности: «*Темпоральность есть временность с точки зрения единства принадлежащих ей горизонтальных схем...*» (Хайдеггер 2001: 408). «Темпоральность есть изначальное временение вре-

Во многом именно в силу этого хайдеггеровской философия незаслуженно приобрела репутацию экзистенциальной философии, в которой все универсальные проблемы онтологии подменяются проблемами человеческой экзистенции.

менности как таковой» (Хайдеггер 2001: 401).

Из-за того что Хайдеггер отказался неудовлетворенным своей разработкой проблематики темпоральности, а раздел «Бытия и времени», где излагались ее результаты, снят с печати и уничтожен, судить о структуре темпоральности можно в основном только гипотетически. Опираясь на текст лекций «Основные проблемы феноменологии» (1927), можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что горизонтной схемой экстазиса настоящего, по мысли Хайдеггера, выступала т. н. *презенция* (Präsenz), позволяющая понимать бытие как *подручность* или *наличие*, соответственно, то или иное сущее — как *находящееся под рукой* или *наличное* в настоящий момент.

По некоторым местам в произведениях Хайдеггера можно также предположить, что философское исследование, согласно его замыслу, не должно было завершиться разработкой проблематики темпоральности. Достигнув на трансцендентальном пути, т. е. пути от факта понимания бытия к условиям его возможности, конкретной идеи бытия, а именно темпоральности в ее полной структуре, с одной стороны, оно должно было продолжиться в обоснованных предшествующим онтологическим исследованием региональных онтологиях⁹, т. е. в тематизации способа бытия той или иной области сущего, а с другой стороны, претерпеть обращение в *метонтологию* (метафизическую онтологию)¹⁰, которая на обратном трансцендентальном пути на основании уже полученного ответа на вопрос о смысле бытия как того, что определяет сущее как сущее, поновому, уже критически обоснованно, даст ответ на исходный философский вопрос, сформулированный еще Аристотелем, — вопрос о том, что такое сущее *как* сущее. Поскольку же сущее как сущее образует целое, к которому принадлежат сущие различного типа, то метонтология должна оказаться и рубрикой, к которой относятся онтологически обоснованные метафизические исследования этих типов сущего, например метафизика экзистенции или философская этика.

Так или иначе, можно констатировать, что свои философские исследования Хайдеггер осуществлял с помощью феноменологического метода, хотя его трактовка феноменологии существенно отличается от гуссерлевской, вплоть до того, что хайдеггеровское философское начинание некоторые исследователи именуют «переформулировкой» феноменологической программы (К. Ф. Гетман)¹¹. В связи с этим следует, не вдаваясь в детали, отметить, что во многом специфика хайдеггеровского понимания феноменологического метода состоит в том, что для него «методический смысл феноменологической дескрипции есть *толкование*» (Хайдеггер 1997: 37), в силу чего феноменология у него становится герменевтической (подробности см. в (Борисов 1998; Силин 2012а)). При этом методологический результат обеспечивается «не тем, что смысл бытия является универсальным прин-

⁹См.: (Heidegger 1995: 35–39).

¹⁰См.: (Heidegger 1978: 199–201).

¹¹Ср.: (Gethmann 1993: 172–180).

ципом дедукции, но тем, что он является универсальным горизонтом истолкования» (Gethmann 1974: 121), которое специфический имеет *круговой* характер, всегда представляя собой единство редукции и возобновления (см. Gethmann 1974: 255).

В связи с этим возникает закономерный вопрос о том, какое отношение к методически именно так понятому онтологическому исследованию может иметь логика и проблема ее соотношения с онтологией. Но уже при ближайшем рассмотрении выясняется, что отношение это весьма близкое. Действительно, не стоит забывать о том, что, строя свою онтологию, Хайдеггер претендует не на создание какой-то региональной философской теории, но на радикальное реформирование и создание *philosophia prima* принципиально нового типа. Вместе с тем из истории философии известны опыты обоснования онтологии в логике и даже редукции первой к последней (или ее части), не менее показательными являются и современные Хайдеггеру опыты «преодоления метафизики логическим анализом языка»¹². В силу этого хайдеггеровские притязания на создание онтологии как учения о смысле бытия неизбежно сталкиваются с вопросом, *должна ли онтология основываться на логике, а стало быть, заведомо подчиняться ее нормам и требованиям, или, наоборот, любая логика возможна только в рамках определенной, пусть и латентной, онтологии, а значит, требует онтологического прояснения и обоснования*. От решения этого зависит, будет ли учреждаемая Хайдеггером онтология подлинной *philosophia prima* или нет.

Историческим прецедентом, на примере которого Хайдеггер экспонирует данный вопрос, является философия Лейбница. Говоря о ней, Хайдеггер расходится с такими влиятельными интерпретаторами мысли Лейбница, как Б. Рассел и Л. Кутюра, для которых в философии великого немца центральным было именно предвосхитившее на несколько столетий развитие научной мысли его логическое учение, так что именно оно составляло основание специфической метафизики Лейбница, которая представляет сугубо исторический интерес и — в пределе — вообще может быть элиминирована¹³.

Хайдеггер отмечает, что позиция Лейбница по вопросу о соотношении метафизики и логики не является однозначной. В отличие от Аристотеля, относительно которого давно уже сформировалось разделяемое многими мнение о том, что его аналитика является следствием его онтологии, Лейбниц как представитель рационализма Нового времени, действительно, дает повод считать, что его метафизика укоренена в его логике. Хайдеггер утверждает: «Лейбниц, разумеется, нигде сам не развернул с ясностью проблему метафизического фундирования логики. Напротив — снова и снова осуществляет склонность развивать логику из себя самой и вместе с тем из нее развивать метафизику» (Heidegger 1978: 127).

И все же Хайдеггер предлагает такое истолкование философии Лейбница, ко-

¹²См.: (Карнап 1998).

¹³См.: (Рассел 1998: 658–659).

торое, как он считает, свидетельствует, о том, что логика у интерпретируемого им мыслителя все же укоренена в метафизике, так что первую нельзя понять без последней. Говоря в общих чертах, хайдеггеровская интерпретация мысли Лейбница основывается на тезисе о том, что его учение об апофантических суждениях было бы невозможно без метафизического тезиса о *внутреннем бытии (in-esse)* предиката в субъекте, имманентности свойства индивидуальной субстанции. «Тем самым эта логика истины возможна только на основе монадологической метафизики субстанции» (Heidegger 1978: 127). Этот полученный благодаря интерпретации философии Лейбница тезис Хайдеггер фактически экстраполирует на отношение логики и метафизики вообще: «Логика основывается в метафизике и сама есть ничто иное, как метафизика истины» (Heidegger 1978: 132).

Таким образом, ответ Хайдеггера на сформулированный выше вопрос оказывается однозначным. Состоит он в том, что *логика всегда ведома соответствующей онтологией и нуждается в онтологическом прояснении и обосновании, но не наоборот.*

Тогда откуда происходит вновь и вновь возобновляемое в истории философии требование подчинить онтологию логике? Почему вообще имеется устойчивая тенденция к редукции онтологии к логике и даже элиминации собственно онтологических вопросов из сферы философского мышления и замена их разработкой проблем логики? Насколько все это является правомерным?

Чтобы ответить на эти вопросы, обезопасив вместе с тем и свое онтологическое начинание от притязаний логического разума, Хайдеггер, как и Гуссерль, предпринимает *исследование смыслового генезиса логики*. Исследование это призвано также пролить свет на условия возможности и границы применимости самой этой дисциплины — и не только в области онтологии. Проводится оно по пути феноменологической *деструкции*, под которой Хайдеггер понимает «критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты» (Хайдеггер 2001: 28). В данном случае разбору подвергается давно уже сформировавшееся традиционное понятие логики, согласно которому ее универсальная значимость является самоочевидной¹⁴.

В своей деструкции традиционной идеи логики Хайдеггер во многом исходит из входящей в нее теории апофантического суждения. Решающую роль именно этой формы мысли для него продемонстрировала уже хайдеггеровская интерпретация философии Лейбница. Такая значимость апофантики мотивирована тем, что именно суждение указанного типа, поскольку к его структуре необходимо принадлежит связка «быть», документирует специфическое понимание бытия, в рамках которого традиционная идея логики только и могла сформироваться. А именно: оно является *нивелированным до формальной функции связи* двух и более

¹⁴Подробнее о деструкции идеи логики у Хайдеггера см.: (Паткуль 2014).

имен или терминов пониманием бытия, *индифферентным* к тому, что именно и каким именно образом есть то, о чем собственно идет речь в суждении, как и к тому, какова специфика связи свойства и субстанции в самом сущем, составляющем предмет суждения. Хайдеггер пишет: «В осуществлении высказывания в форме предикации, а именно в форме категорического высказывания, первично понимающее „как“ нивелируется в простое чистое определение вещи. Показывание имеет смысл давания видеть наличное, ... нечто — и иное в качестве в нем соналичествующего» (Heidegger 1976: 153–154). Упреждающая возможность говорить обо всем, о чем угодно, по форме «это есть то-то», не ставя каждый раз вопрос, какой же смысл именно в данном случае приписывается этому «есть», лежит в основе убежденности в универсальной применимости и универсальной нормативности традиционной логики. Это же определяет и характер логического мышления, которое, как пишет В. Брёкер, «по мнению Хайдеггера, является всецело ограниченным, а именно техническим истолкованием мышления и скорее скрывает и заставляет собственную, исходную и истинную сущность мышления, чем делает ее открытой» (Bröcker 1994: 300).

Впрочем, нивелирование понимания «быть» к функции связки само имеет вполне определенное онтологическое основание. Им выступает *стихийная редукция понимания Dasein всякого бытия к бытию как наличию*. Именно в силу такой редукции в истории онтологии, как считает Хайдеггер, едва ли не от самого ее начала у греков, было решено, что всякое бытие имеет один и только один смысл — смысл *бытия в наличии*, действительного бытия. Соответственно, всякое сущее рассматривалось такой онтологией как наличное сущее, а сама она оказывалась *онтологией наличного*. Из-за этого само *Dasein* рассматривало себя как сущее, наличное среди другого наличного сущего. Бытие Бога трактовалось также в качестве наличного, только наличного вечно, непреходящим образом. Хайдеггер настаивает на том, что *нет никакого единого для разных типов сущего единого способа бытия*. Он пишет: «Имеет место многообразие *modi existendi*, и они суть всякий раз вместе с тем способы бытия сущего определенной содержательности, определенного что-бытия» (Heidegger 1978: 192). Таким образом, согласно Хайдеггеру, на деле имеются разные способы быть (наличность, подручность, жизнь, устойчивость, экзистенция и др.¹⁵), в отношении которых еще только должна быть решена проблема их принадлежности единой идее бытия вообще. Как отмечает Слинин, по мысли Хайдеггера «„бытие“ вовсе не является простым и тем более простейшим понятием, каким его считает традиция» (Слинин 2012а: 442). Но при этом *Dasein*, существуя по способу экзистенции, имеет вместе с тем изначальную тенденцию сводить любое понимание бытия к бытию как наличию. Тенденция эта обусловлена тем, что это сущее склонно избегать бытия в модусе собственности, т. е.

¹⁵ Например, у Я. А. Слинина можно найти выделение следующих способов бытия у Хайдеггера: (1) подручность, (2) наличность, (3) совместное бытие *Dasein*, (4) экзистенция *Dasein* (см. Слинин 2012а: 442).

понимания своего бытия из своих возможностей быть, поскольку в таком модусе оно оказывается в ситуации безосновности и предстоит своей смерти как неопределенной и наиболее достоверной самой собственной возможности своего бытия. Уклонение от этого модуса переводит *Dasein* в модус несобственности, понимания своего бытия не из своих возможностей быть, и прежде всего — в качестве бытия как только наличия в настоящем. Онтологическим основанием этого выступает определенная модификация в структуре темпоральности, в силу которой *доминирующими в ней оказываются экстазис настоящего* (а не будущего, откуда, как, вероятно, считал Хайдеггер, понимается экзистенция) и принадлежащий ей горизонт презенции, который и диктует понимание всякого бытия в качестве наличия.

Мысль Хайдеггера состоит в том, что логика в традиционном ее понимании состоялась на основе онтологии наличного и в горизонте понимания бытия как наличного. Но постольку, поскольку любые дифференциации способов бытия при этом были редуцированы, применение логики, считанной с наличного, было необоснованно экстраполировано и на другие типы сущего, обладающие на самом деле другими способами бытия помимо наличия. Отсюда проистекают нивелирование смысла «быть» до формальной связи наличного и убежденность в значимости логических форм для любого сущего, соответственно, в универсальной применимости логики.

Заключение

Оглядывая теперь общим взглядом проведенную реконструкцию — самую общую и предварительную — взглядов Гуссерля и Хайдеггера на логику и ее соотношение с онтологией, можно констатировать, что у этих мыслителей имеются существенные расхождения в понимании данной темы: (1) различие конституирующих инстанций — трансцендентальный субъект и *Dasein*, (2) различие трактовок универсальной онтологии — формальное учение о «предмете вообще» и учение о смысле бытия вообще, наконец, (3) различие соотношения логики и онтологии — взаимная обратимость этих дисциплин и фундированность логики в онтологии. И все же наряду с этим можно найти в их подходах и те общие черты, которые обусловлены общей спецификой феноменологической философии в целом. *Во-первых*, на этих примерах видно, что феноменология способна преподнести еще и сегодня урок, показывая, что логика при всей ее самоочевидности и общепризнанности, с одной стороны, не является чем-то простым, а представляет собой уже известную композицию моментов логического, например различие субъективной и объективной логики (Гуссерль), логики наличного и логик, считанных с сущего, обладающего другими способами бытия (Хайдеггер), а с другой стороны, не является и чем-то самоочевидным и, если угодно, самообосновывающимся. Логика требует дополнительного философского обоснования, которое само не задано логикой. *Во-вторых*,

это обоснование феноменологически мыслится как *реконструкция трансцендентального, смыслового генезиса логики* и ее роли для онтологии, приводящего к ее самоочевидности и универсальной значимости. Эта реконструкция очень по-разному выполняется у Гуссерля и Хайдеггера (анализ интенциональности, участвующей в конституировании очевидности логического, и деструкция идеи логики вплоть до ее первичных онтологических истоков в первичной модификации понимания бытия). *В-третьих*, это ориентация — казалось бы случайно-историческая, но на деле существенная — на определенную форму мысли: *апофантическое суждение*, поскольку именно эта форма позволяет рассматривать логику как *логику истины*: в случае Гуссерля — субъективную логику «судящего разума», в случае Хайдеггера — логику, укорененную в тезисе истинностного характера бытия. Поэтому, пожалуй, не будет ошибкой сказать, что в обоих случаях именно апофантическое суждение служит исходным пунктом (а в известном смысле — мотивом) для развертывания феноменологического обоснования логики. Проблема, впрочем, заключается в том, насколько такое обоснование (реконструкция генезиса) само свободно от требований логики. Является ли оно до-логическим или, по меньшей мере, возвращением к чему-то до-логическому, что не подчинено логическим нормам (например, *tertium non datur*)? Может ли этим до-логическим быть онто-логия, которая уже в самом своем имени несет логос? Здесь, как кажется, феноменологические попытки фундировать логику через указание на конституирующую деятельность трансцендентального сознания или *Dasein* подвержены риску получить в свой адрес те же упреки, которые выдвигались самой феноменологией в адрес опытов обоснования логики в эмпирической субъективности (психологизм), поскольку такая субъективность обнаруживает себя при феноменологическом рассмотрении как подчиненная нормам логики. Насколько помогает делу здесь замена эмпирической субъективности на трансцендентальную или на *Dasein*, которое не ограничивалось бы логикой наличного, а выстраивало бы логику, сообразные бытию того сущего, к которому они применялись бы? Ответ на этот вопрос, пожалуй, будет зависеть от того, какую упреждающую логику онтологию ее форм сможет принять феноменологическая философия.

Литература

- Борисов 1998 — Борисов Е. В. Феноменологический метод М. Хайдеггера // *Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени*. Томск: Водолей, 1998. С. 345–375.
- Гуссерль 1994 — Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. Прологомены к чистой логике // *Философия как строгая наука*. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994.
- Гуссерль 2009 — Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.

- Карнап 1998 — *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. С. 69–89.
- Паткуль 2014 — *Паткуль А. Б.* Деструкция логики в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера // Историко-философский ежегодник — 2014. М.: Канон+, 2014. С. 131–155.
- Рассел 1998 — *Рассел Б.* История западной философии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
- Слинин 2012а — *Слинин Я. А.* Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля // От Платона до Сартра. Поиски аподиктической истины. СПб: Наука, 2012. С. 404–450.
- Слинин 2012б — *Слинин Я. А.* Э. Гуссерль и его «Картезианские медитации» // От Платона до Сартра. Поиски аподиктической истины. СПб: Наука, 2012. С. 357–382.
- Хайдеггер 2001 — *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб: Издательство ВРФШ, 2001.
- Bröcker 1994 — *Bröcker W.* Heidegger und die Logik // Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Hrsg. v. O. Pöggeler. 3. erg. Aufl. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 1994.
- Gethmann 1974 — *Gethmann C. F.* Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.
- Gethmann 1993 — *Gethmann C. F.* Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Hartimo 2019 — *Hartimo M.* Husserl on 'Besinnung' and Formal Ontology. URL: <https://academia.edu/resource/work/39352596> (accessed: 16.07.2022).
- Heidegger 1976 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 21: Logik. Frage nach der Wahrheit. Hrsg. v. W. Biemel. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger 1978 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz. Hrsg. v. K. Held. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1978.
- Heidegger 1995 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe. II. Abt. Bd. 25: Phänomenologische Interpretation von Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. 3. Aufl. Hrsg. v. I. Görland. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- Husserl 1992 — *Husserl E.* Gesammelte Schriften. Bd. 7. Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Text nach Husserliana XVII. Hrsg. v. E. Ströcker. Hamburg: Meiner Verlag, 1992.
- Schlick 2008 — *Schlick M.* Gibt es ein materiales Apriori? // Kritische Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 6. Hrsg. v. J. Friedl und H. Rutte. Wien, New York: Springer, 2008. S. 449–469.