

*А. Д. Дурнев**

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ АРИСТОТЕЛЯ: ОТ МЕТАФИЗИКИ К СОБЫТИЙНОСТИ

Данная статья раскрывает фундаментальный смысл идей, изложенных в трактате «Физика» Аристотеля в контексте философии времени и событийной онтологии в частности. В статье разбирается опыт чтения и интерпретации этих идей в трудах М. Хайдеггера (метод деструкции), Ж. Деррида (метод деконструкции) и В. В. Библихина (онто-герменевтический метод). Апории, возникающие у Аристотеля в попытке описать время в указанном трактате, повлияли на историю метафизики и вылились в дискуссии по ключевым вопросам в современной онтологии. Апоретика времени Аристотеля ведет к двойственности присутствия (*Gegenwart* и *Anwesenheit*), затрудняя обнаружение исходного смысла времени и порождая т. н. «вульгарное» понимание времени. Герменевтический метод с опорой на понятие события позволяет осуществить перепрочтение Аристотеля и, удерживая двойственную природу времени, совершить обращение к вопросу о бытии.

Ключевые слова: Аристотель, бытие, время, метафизика, событие, теперь.

A. D. Durnev

ARISTOTLE'S ONTOLOGY OF TIME: FROM METAPHYSICS TO EVENT

The article deals with the fundamental sense of ideas expounded by Aristotle in the "Physics". The research is conducted within the context of the event ontology. The article analyses the receptions and interpretations of the Aristotle's ideas by M. Heidegger (destruction method), J. Derrida (deconstruction method) and V. V. Bibikhin (onto-hermeneutical method). The aporias that appear in Aristotle's attempt to describe time in his treatise have influenced the history of metaphysics and result in discussions regarding key ontological problems nowadays. Aristotle's aporetics of time leads to the duality of presence (*Gegenwart* and *Anwesenheit*) hindering the disclosure of the original sense of time and causing so-called "vulgar" understanding of time. Hermeneutical method based on the concept of event allows

* Дурнев Алексей Дмитриевич, магистр, аспирант кафедры онтологии и теории познания, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета; a.durnev.ph@gmail.com

re-reading the Aristotle's works and, keeping the dual nature of time, perform the turn to the question of being.

Keywords: Aristotle, being, time, metaphysics, event, now.

Проблематика времени является одной из ключевых тем событийной онтологии. Соответствующие этому полю работы во многом представляют собой спектр рецепций на творчество Мартина Хайдеггера. Однако в работах, посвященных философии времени, в том числе и работах самого Хайдеггера, наибольшим образом выделяется непрестанное обращение к IV (Δ) книге трактата «Физика» Аристотеля. При пристальном разборе выясняется, что это обращение (которое, как будет видно в свете нижеизложенного, возможно трактовать и как возвращение) оказывается ключевым для понимания времени не только в событийной онтологии, но и в целом для философии.

Выход к вопрошанию о смысле времени является одним из краеугольных камней философской мысли XX в. В своем *opus magnum*, «Бытии и времени», Хайдеггер руководствуется тезисом об онтологической дифференции — различии между бытием и сущим. Подход немецкого мыслителя заключается в вопрошании о бытии, но само это вопрошание происходит из сущего (человека, понимаемого в качестве *Dasein*). Бытие определяется через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Бытие, а точнее, способ существования (*Existenz*) данного конкретного сущего, заключается в очерчивании границ существования самого конечного *Dasein*; бытие конечного сущего и есть экзистирование к самому себе. В онтологическом напряжении между *Existenz* и *Dasein* заключена чистая феноменальность сущего [6, с. 18–19], что позволяет усмотреть в последнем временную структуру, представляющую из себя саму временность [8, с. 40]. Временность *Dasein* выступает в качестве горизонта понимания бытия. Более того, что является ключевым для данного исследования, эта временность оказывается основанием «вульгарного времени» и «подлинного времени», иными словами — времени повседневности и онтологического времени.

«Бытие и время» завершается вопросами, утверждающими необходимость определения смысла самого времени [11, с. 437]. Далее исследовательский путь пролегает через поздние труды Хайдеггера и всевозможного рода рецепции, комментарии и развития мысли немецкого философа. Здесь вполне уместен переход к Деррида, поскольку, как известно, «Деррида читает Хайдеггера» [2, с. 152].

Свою работу «*Ousia* и *grammè*. Примечание к одному примечанию из “*Sein und Zeit*”» Деррида начинает с того, что предлагает разобраться, о чем Хайдеггер говорит, когда он упоминает «вульгарное понятие времени». Деррида интересуется данной темой, поскольку здесь они с Хайдеггером следуют общей задаче: перепрочтения традиции с целью обнаружения и истолкования фундаментальных оснований в устоявшихся философских концепциях. Для Хайдеггера осуществляемая работа — проведение деструкции метафизики с целью переформатирования мышления о бытии и пересмотра устоявшихся фундаментальных философских понятий, в первую очередь, с обозначением их онтологической значимости. Деррида же предлагает деконструировать

и тимпанизировать философию, что предполагает не только ее схватывание, предъявление, но и обнаружение ее несовершенства, неполноты [4, с. 12]. Деррида интересуется иное, то, что он называет «обойденным в вопросе», что оказывается за пределами, когда Хайдеггер, казалось бы, уже провел свою деструкцию, поскольку немецкий мыслитель для французского постмодерниста остается все еще метафизическим, онтоцентричным. Хайдеггер предлагает уметь отличать вульгарное понятие времени с тем, чтобы прийти ко времени в его собственном, подлинном смысле. Деррида пытается обратиться к корню этого различения и, по возможности, выявить иное по отношению уже к этому корню. Таким образом, «Ousia и grammè» Деррида воспринимается как деконструкция хайдеггеровского подхода. Действительно, в связи с рассматриваемой темой немаловажной задачей остается определить, куда по итогу «Бытия и времени» Хайдеггер предлагает двинуться от традиционного понятия времени в классической метафизике: преодолеть, отойти в сторону, перепрочсть?

Примечание, о котором идет речь в тексте Деррида, находится в конце «Бытия и времени» и относится к части разбора Хайдеггером понятия времени у Гегеля [11, с. 432–433]. Хайдеггер помещает эту часть в «Бытие и время», подчеркивая важность того, почему экзистенциальную аналитику Dasein и результаты, к которым он приходит, не следует путать с гегелевской трактовкой отношения времени и духа. Предварительная реконструкция следования мысли Деррида такова: Гегель перефразирует Аристотеля, тогда становится ясно, почему Хайдеггер дистанцируется и от него, и от Аристотеля. Хайдеггер, предпринимая попытку осуществить деструкцию метафизики, стремится изменить взгляд на аристотелевскую философию времени, чтобы не оказаться еще одним парафразом, подобно Гегелю. Выходит так, что позиция, когда время связано с движением и изменением, но не тождественно им, в своей исходной двойственности оказывается «позицией традиционной метафизической безопасности» [5, с. 73]. Иными словами, все темные, неясные места традиционных метафизических концепций времени, уходя корнями в аристотелевскую апоретику, оказываются уже как бы заранее оправданы ею [10, с. 75; 11, с. 10–11].

Аристотелевская апоретика времени заключается в следующем: время состоит из частей и не состоит из частей; и, что более важно, время является сущим и не является сущим [1, с. 145–146]. Причем самое последнее положение — о том, почему время не сущее, Аристотель оставляет без четкого ответа, это и является тем самым «обойденным в вопросе» разрывом, который занимает Деррида [5, с. 70–71]. Уже Хайдеггер вводит этот момент снова в игру, поскольку для него важен вопрос о смысле бытия в свете онтологической дифференции — различения бытия и сущего. Если бытие не сущее, а то, почему время не является сущим, Аристотель как раз оставляет обойденным, то этот момент как раз и должен быть выявлен в ходе хайдеггеровской деструкции метафизики. Иными словами, если стоит задача выхода к смыслу бытия (отличного от сущего) и время открывается в качестве не принадлежащего к сущему, то, следовательно, смысл бытия можно и нужно, по Хайдеггеру, искать именно в таком понимании времени. Таким образом, то, что Аристотель обошел в своей апории — объяснение времени как не-сущего, — определяет всю последующую метафизику в ее негативности по отношению к этому поло-

жению (т. е. она опирается на понимание времени как сущего либо оказывается парализованной этой апоретикой). Кант, например, пытался это затруднение разрешить, определяя время как «нечувственное чувственное», данное в созерцании чистое становление. Об этом же говорится и в «Энциклопедии» Гегеля, как указывает Деррида [5, с. 66–67]. Однако, таким образом, Кант и Гегель лишь «уплотняют» апоретику Аристотеля. Время оказывается условием возможности явления сущего в конечном опыте, этот момент подчеркнуто выделяется в философии Канта, повторен он, пусть весьма своеобразно, также и у Хайдеггера. Так, деструкция метафизики, по мнению Деррида, оказывается имманентной самой метафизике, поэтому французский философ видит необходимость в дальнейшем разборе обозначившегося еще у Аристотеля разрыва, а точнее, его деконструкции.

Деррида несколько раз на различных манер повторяет и обыгрывает апоретику времени у Аристотеля. Затруднение состоит в том, что, во-первых, время одновременно и состоит из «теперь» ($\nu\upsilon\nu$), и не состоит из них. А во-вторых, время принадлежит сущему и так же не принадлежит ему. При разборе первая часть апории оказывается подчиненной второй. Если время состоит из «теперь», то, стало быть, его можно разбить на несколько разных точек. Тогда получается, что эти точки можно соотносить одну с другой, и они являлись бы равнозначными, однако их соотнесение невозможно, поскольку каждый раз дается лишь одно «теперь». В сущности $\nu\upsilon\nu$ лежит невозможность сосуществовать с другим «теперь», поэтому время не является последовательностью точек (ведь математические точки не предполагают уничтожение одной другой). Кроме того, чтобы как-то соотнести возможность сосуществования «теперь», необходимо взять множество «теперь» вместе ($\acute{\alpha}\mu\alpha$), т. е. в одно время, что противоречит сущности $\nu\upsilon\nu$. А если же время не состоит из неделимых «теперь», тогда оно обладает некоей длительностью, но снова, каждый раз дается «теперь», которое нельзя свести ни к какой длительности: $\nu\upsilon\nu$ не привязать ни к секундам, ни к минутам, ни к долям секунды, ни к доле оборота Земли вокруг собственной оси и т. д. Можно сказать, что нам вовсе ничего не дано, однако каждый раз, когда мы обнаруживаем себя в мире, в некоей ситуации, нам предстает некое сущее, которое возможно схватить, иначе бы нам давалось ничто. При этом Деррида замечает, что выход из вульгарного понимания времени как сущего и господства настоящего (и соответствующей апоретики, связанной с $\nu\upsilon\nu$) уже и намечен у Аристотеля: «...время или совсем не существует, или едва, будучи чем-то неясным...» [1, с. 145]. Деррида предлагает мыслить точку $\nu\upsilon\nu$ как акциденцию, по аналогии с числом, чуждым времени, но привходящим в него. «Теперь» не воспринимается как время, в качестве времени понимается либо «уже не», либо «еще не», их перетекание. То есть «смысл времени мыслится на основе настоящего как не-времени» [5, с. 75]. И вместе с тем, однако, когда речь идет о смысле, то метафизически всегда предписано, что смысл открывается в настоящем. Таким образом, время не принадлежит сущему, поскольку оно не принадлежит настоящему, поскольку последнее — смысл и сущность того, что есть. Но вместе с тем под сомнение попадает возможность раскрытия смысла времени. Иными словами, время является смыслообразующим, но в самом своем существе оно, быть может, лишено смысла.

Однако сказанное выше на самом деле не является ключевым для Деррида. Он совершает еще более крутое движение, благодаря которому вышесказанное оборачивается лишь игрой. Дело в том, что если мыслить метафизически, то мы оказываемся в заложниках вульгарной метафизики времени. Если мыслить антиметафизически, то мы находимся по другую сторону, но все той же смысловой оси, пытаясь выйти к некоей «исходной», «подлинной» или «изначальной» темпоральности, не зависящей от сущего (которое всегда так или иначе все еще представлено в «теперь», в настоящем как *Gegenwartigkeit*). По мнению Деррида, «Бытие и время» как раз оказывается прерванным и «подвешенным» вопросом о том, задает ли эта исходная темпоральность необходимый горизонт для понимания бытия. Для Деррида, так или иначе, мы остаемся в рамках метафизического дискурса. Следовало бы вместо этого, конечно, не отбросить проект Хайдеггера, но относиться к нему как все еще принадлежащему метафизике, и искать иное по другую сторону не от сущего (т. е. в бытийно-онтологическом плане), а от различения бытия и сущего. Это иное — след стертости различения бытия и сущего (ведь если бытие было предано забвению, то след его различения от сущего также потерян). Однако этот путь уводит к грамматологии Деррида, а не к событийной онтологии, поэтому остается за рамками данного исследования.

Согласно Деррида, Хайдеггер не смог осуществить в полной мере деструкции метафизики, он оказывается слишком близок к Гегелю, хотя и проводит «отграничительную» линию в конце «Бытия и времени» [11, с. 428]. Кроме того, Кант не произвел революции, а лишь «уплотнил» Аристотеля. Иными словами, все-таки можно выстроить определенную линию преемственности в философии времени: Аристотель — Кант — Гегель — Хайдеггер. И тогда все, о чем говорил Хайдеггер в период фундаментальной онтологии, оказывается осуществляемым в рамках метафизики, включая ее деструкцию. Такое положение дел не устраивает Деррида. Он также считает, что оно не устраивало и Хайдеггера, и это явилось причиной прерывания «Бытия и времени» — труд оканчивается вопрошанием о том, способна ли «исходная темпоральность» вывести к смыслу бытия. Этот итог, по мнению Деррида, заставил Хайдеггера сменить горизонт вопрошания о смысле бытия вовсе.

Деррида подытоживает, что временная апоретика выводит на свет противоречивость, заключенную в понятии настоящего, истолкованного в качестве присутствия. При этом латинское *presence* не дает всего смысла возникающего напряжения; вместо этого следует понимать различие между хайдеггеровскими терминами *Gegenwartigkeit* и *Anwesenheit*. Первое, представляя собой фундаментальное определение *οὐσία* или присутствие сущего в настоящем, его данность в «теперь», является сужением второго, которое в свою очередь отсылает к бытию как присутствию, является учреждающим смысл бытия понятием. В таком случае здесь открываются два жеста. Либо восходить от первого ко второму и оставаться еще в рамках метафизики, либо вопрошать напрямую о втором и мыслить его как завершение греческой традиции, что весьма радикально [5, с. 91–92]. Попытка первого жеста осталась незавершенной в «Бытии и времени». Второй жест весьма четко прослеживается в поздних работах Хайдеггера [9, с. 126–128; 14, с. 176], которые, однако, ввиду поздней

публикации, остались за кадром разбора Деррида в рассматриваемом здесь сочинении. Центральным мотивом поздних трудов Хайдеггера становится событие (Ereignis), и это неспроста. В толковании событийности уместно также обратиться и к работам Бибихина, который вырисовывает оригинальную, событийную онтологию времени, показывая вместе с тем, как она может быть укоренена в идеях, изложенных еще Аристотелем.

Бибихин совсем по-иному подходит к Аристотелю, постмодернистский дискурс Деррида ему не близок. Подход Бибихина скорее можно обозначить как онто-герменевтический, и у него есть несколько предпосылок. Во-первых, хотя Деррида и пытается провести деконструкцию философии Хайдеггера как если не полностью метафизического мыслителя, то, как минимум, с определенными знаками, признаками принадлежности к ней (метафизике), это вовсе не означает, что хайдеггеровская мысль оказывается переработанной и исчерпанной [2, с. 156]. Во-вторых, Аристотель для Деррида заранее метафизичен, а значит, подлежит радикальному переосмыслению, деконструкции. Бибихин же обращает внимание на то, что для античного философа язык вовсе не обязательно являлся той предписывающей или даже репрессивной системой, как о нем стало принято думать после лингвистического поворота философии в XX в. [3, с. 58]. Иными словами, там, где Деррида предлагает разбор и переосмысление, Бибихин занимает позицию презумпции совершенства текста и предлагает внимательное вчитывание и глубинное понимание.

Бибихин пишет, что тема времени у Аристотеля не сразу ясна, а если и ясна, то эта ясность обманчива, поскольку является следствием уже заранее готовых смыслов, которые несет с собой современный читатель. В самом деле, чрезвычайно трудно обратиться к вопросу времени, сопровождающему человека каждое мгновение всю его жизнь, отстраненно. Эта тема похожа скорее на «спрессованную задачку, чем на такое, на что можно опереться и потом спокойно идти дальше» [3, с. 57], т. е. очень важно в отношении «темных» или «обойденных» мест не вчитывать в них уготованный смысл.

В прочтении Бибихиным философии времени Аристотеля частично освещены те же идеи, что и в труде Деррида: «теперь» оказывается границей, швом, позволяющим различить прошлое и будущее. Таким образом, «теперь» позволяет некоторым образом судить о прошлом и будущем, т. е. о некоей данности времени [3, с. 92–93]. Однако, кроме того, понятие времени оказывается тесным образом переплетено с событийностью. Аспектом, важным для понимания, здесь является вопрос о том, служит ли время средством или объектом счета. Число считаемое предполагает наличие некоторого множества элементов, тождественных по виду, которые, однако, различны между собой неким образом (иначе бы они сливались в одно); и все же при этом характер и смысл этого различения остаются здесь второстепенны. У Аристотеля время — число движения, движение же предполагает изменение. В самом деле, движение каждый раз уникально в силу своей природы. Счет времени привязан к событиям в установленной системе счета — день это оборот земли вокруг собственной оси; часы, минуты и секунды — доли этого оборота. Однако в некотором смысле и эти события всегда уникальны, ведь, строго говоря, наличное положение дел (вещей, сущего) в каждый момент уникально, что

и обуславливает возможность различения при помощи «теперь» прошлого и будущего, о чем говорится у многих исследователей аристотелевской концепции [3, с. 60; 7, с. 121–122; 13, с. 110–111]. Однако, с другой стороны, это многообразие оказывается собранным в единое событие мира, что позволяет охватить его сеткой временных координат [3, с. 64–66]. Таким образом, с одной стороны, время как исчисляемое выступает в чисто математической роли. Подобно тому как единица артикулирует множество, «теперь» артикулирует время [13, с. 90–91], или, если угодно, вечность; в хайдеггеровских терминах можно обозначить это как переход от *Gegenwartigkeit* к *Anwesenheit* — представленности бытия. С другой стороны, время как исчисляющее привязано к событиям. Удерживание такого двойственного понятия времени позволяет осуществить выход от события к вопрошанию о времени как бытии.

Этот жест можно высмотреть у Хайдеггера в поздних трудах в контексте переименования вопроса о временности бытия: это уже не вопрос о бытии сущего, но вопрос о самом бытии в качестве бытия и времени как времени. Предлагается попытка понять бытие «...без оглядки на обоснование бытия из сущего» [12, с. 391]. Если вопрос о бытии, поставленный в «Бытии и времени», знаменует деструкцию метафизики, вопрос о бытии, поставленный в «*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*», — уже о другом начале, об истоке самого бытия — о событии. Эта работа, опубликованная лишь в 1989 г. и потому оставшаяся вне поля разбираемой здесь «*Ousia* и *grammē*», являет собой попытку того, о чем говорится в последней части статьи Деррида: стремление выхода по ту сторону онтологической дифференции. Это стремление приводит мысль к событию. Если бытие мыслится как про-исхождение или из-ливание [14, с. 183], то событие оказывается проекцией времени на бытие.

Приведенный опыт чтения трактата Аристотеля иллюстрирует в отношении мышления о бытии то, что во всей своей философии пытается донести Хайдеггер: устоявшийся стиль чтения, трактовки и формулирования концепций на основе классических текстов есть привычка, закостенелость. И эта закостенелость — признак забвения бытия в западной метафизике.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Физика / пер. В. П. Карпова // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1981. — Т. 3. — С. 59–262.
2. Биbihин В. В. Деррида читает Хайдеггера // *Позиции*. — М.: Академический Проект, 2007. — С. 152–158.
3. Биbihин В. В. Пора (время-бытие). — СПб.: Владимир Даль, 2015. — 367 с.
4. Деррида Ж. Тимпан // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2012. — С. 9–23.
5. Деррида Ж. *Ousia* и *grammē*. Примечание к одному примечанию из «*Sein und Zeit*» // Деррида Ж. Поля философии / пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. — М.: Академический Проект, 2012. — С. 52–94.
6. Комаров С. В. Различие как событие: возможность мышления // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. — 2012. — № 2 (10). — С. 18–30.

7. Кумарасвами А. К. Время и вечность / пер. с англ. и предисл. А. А. Артамонова. — СПб.: Русский Миръ, 2017. — 318 с.
8. Паткуль А. Б. Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестник СПбГУ. Сер. 17. — 2014. — Вып. 1. — С. 37–42.
9. Пёгглер О. Новые пути с Хайдеггером / пер. с нем. и предисл. А. В. Перцева, О. А. Матвейчева. — СПб.: Владимир Даль, 2019. — 637 с.
10. Романенко Ю. М. Событие античной онтологии в исторической перспективе. Такт второй: Платон — Аристотель // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. — 2017. — Т. 8, № 3. — С. 65–76.
11. Романенко Ю. М., Лебедев С. П. Актуальность событийной онтологии // Общество: философия, история, культура. — 2015. — № 6. — С. 10–12.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М.: Академический проект, 2011. — 460 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / пер. с нем. — М.: Республика, 1993. — С. 391–406.
14. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с.
15. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). — Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag, 1989. — 513 S.