



## МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОЗНАНИЯ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ БЫТИЯ

УДК 141. 32

### Наталья Ильинична Ищенко

кандидат философских наук,  
доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук  
Национального исследовательского университета  
«Высшая школа экономики»,  
г. Москва. E-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

Данная статья посвящена проблеме трансформации тематического предмета гуссерлевой феноменологии в философии Мартина Хайдеггера. Автор выясняет, почему невзирая на существенную близость философских позиций Э. Гуссерля и М. Хайдеггера последнему пришлось оставить позиции учителя и определить предмет феноменологии по-новому. При ответе на этот вопрос рассмотрены *две* точки зрения. *Первая* касается концепции феноменологии как трансцендентальной философии. Подчеркнуто, что трансцендентальное эго обнаруживается как некая проблематичная инстанция, раскрывающая себя в итоге в качестве конечной. *Вторая* влечет за собой перемену всей феноменологии. В данной точке зрения находит свое выражение тот факт, что метод вынесения за скобки может быть проведен не во всех сферах действительности. Так, те измерения действительности, которые раскрываются в практических актах (каким является и само вынесение за скобки), принципиально недостижимы для операции подобного рода. Поэтому в данных областях требование бытия становится существенным. Следствием этого требования является разрушение позиций гуссерлевой феноменологии. *Во-первых*, на место трансцендентального Я вступает само бытие; *во-вторых*, интенциональность представляется как *бытийное* отношение; *в-третьих*, смысл феноменальности (следовательно – истины) становится новым; *в-четвертых*, понятие трансцендентальной философии получает решающую модификацию герменевтики. Таким образом, в статье обоснован тезис о том, что главным на пути преодоления исходных установок философии Гуссерля явилось осознание Хайдеггером приоритетной роли *самого* бытия по отношению к любому способу бытия, включая бытие *чистого* сознания-феноменальности.

*Ключевые слова:* феноменология, онтология, герменевтика, Гуссерль, Хайдеггер, бытие, сознание, трансцендентализм.

Историко-философская тема «Гуссерль и Хайдеггер» является, по справедливому замечанию Е.В. Борисова, «обширной и весьма головоломной» [Борисов 1998: 365]. В данной статье мы рассмотрим лишь один ее аспект,

а именно попытаемся ответить на вопрос, почему невзирая на существенную близость философских позиций Э. Гуссерля и М. Хайдеггера последней все же пришлось оставить позиции учителя и определить тематический предмет феноменологии по-новому. При ответе на этот вопрос мы обратимся прежде всего к одной из наиболее ярких работ Генриха Шмидингера – известного австрийского исследователя творчества Хайдеггера. В его книге «Постидалистическая философия и христианское мышление» (1985) представлена оригинальная трактовка хайдеггеровской фундаментальной онтологии. Рассмотрим также труды ведущих отечественных и зарубежных ученых – таких как П.П. Гайденко, В.И. Молчанов, Е.В. Борисов, Ф.-В. фон Херрманн, Р. Сафрански и др. Остановимся особо на *двух* точках зрения. *Первая* касается концепции феноменологии как трансцендентальной философии. В этом отношении обратим внимание лишь на то, что важнейшая инстанция трансцендентальных проявлений сознания (трансцендентальное эго) обнаруживается как некий проблематичный постулат, поскольку со своей стороны конституируется посредством того, что ею самою не является. Следовательно, она раскрывает себя в итоге как конечная. *Вторую* точку зрения мы рассмотрим подробнее, поскольку в истории философии она характеризуется тем, что критикуя гуссерлевскую феноменологию влечет за собой в конечном счете перемену всей феноменологии. Данная точка зрения основана на том факте, что метод вынесения за скобки (то есть отказа существу в статусе трансфеноменального бытия) может быть принят не для всех сфер действительности. Например, измерения действительности, которые раскрываются в практических актах, каким является само вынесение за скобки, принципиально недостижимо в своей первоначальности для операции подобного рода. Поэтому требование бытия не может, по меньшей мере в этих областях, быть для их понимания совершенно несущественным.

Рассмотрим точку зрения о конечности трансцендентального субъекта. Как отмечает Шмидингер, поздний Шеллинг продемонстрировал конечность разума, то есть его бессилие и его «отсылочный» характер, с помощью факта «экзистенции», а именно «голового Sein» [Schmidinger 1985: 145]. В частности, Шеллинг показал, что этим фактом бытия, или «Daß» как «голой» фактичности, разум не владеет не только в отношении его предметов (которыми он сам не является), но и в соответствии с идеалистическим пониманием разума – прежде всего в отношении его самого. Бытие той действительности, которое он не в состоянии конституировать из самого себя, является и в первую, и последнюю очередь бытием его самого. То есть разум сам *есть*. И есть он именно таким образом, что не может полагать самого себя как необходимую действительность, которая обладает всеми возможностями, является абсолютной свободой. Значит, он конечен, и по этой же причине бытие выступает для него печатью пред-данности.

Можно было бы остановиться на этом выводе Шеллинга подробнее и попытаться найти у Хайдеггера подобные мысли. Но очень скоро стало бы понятно, что между ними обнаруживаются весьма похожие моменты. Так, Хайдеггер всегда подчеркивает, что мышление само *есть*: «Но что же это, что должно быть здесь определено: подход к чему-то, опыт, рассмо-

трение, обращение, постижение чего-то и понимание как что-то? Разве не являются такие способы подхода и опыта уже сами сущим?» [Heidegger 1979: 197]. «Ведь мышление мыслимого *есть*, и что это за бытие? Является ли бытие этого сущего единством реально-идеального?» [Heidegger 1976a: 91]. «Восприятие само есть нечто, что существует, некое сущее ... Восприятие как *процесс восприятия* не может быть равнополагаем с экзистенцией» [Heidegger 1975: 64]. Как же соотносятся друг с другом мышление и бытие, «совершенно невзирая на то, что мышление само является сущим и, как таковое, ориентируется на сущее?» [Heidegger 1978: 26].

Все эти цитаты определенным образом указывают на то, что подобно Шеллингу Хайдеггер характеризует отношение мышления к его предмету (или интенциональность) именно как некое *бытийное* отношение (*Seinsverhältnis*). Возвращаясь к теме конечности трансцендентального субъекта, можно подытожить: все, что было сказано у Шеллинга, обнаруживается и у Хайдеггера [Schmidinger 1985: 148]. (Его исследования в этом направлении имеют характер подтверждения, а не характер развития). В связи с этим возникает вопрос: что же привело Хайдеггера через Шеллинга и Гуссерля к проблематике собственной философии? [Гуссерль 2005: 114, 132]. То есть должна быть прояснена та мысль, благодаря которой Хайдеггеру пришлось перешагнуть рамки философской системы своего учителя и которую Хайдеггер сделал самой важной характеристикой своей философии: мысль о приоритетности бытия как тематического предмета философствования по отношению к сознанию. Только раскрыв этот вопрос, мы сможем также попытаться вникнуть в исключительно *хайдеггеровскую* теорию «вопросания о субъективности субъекта» как о «*трансцендентности*», обосновывающей «внутреннюю возможность онтологии» [Heidegger 1973: § 22-27].

Упомянутая выше мысль заложена как в том вопросе, который юный Хайдеггер задал себе, работая над аристотелевскими исследованиями Brentano<sup>1</sup>, так и в гуссерлевской теории категориального созерцания, согласно которой условия возможности познания со-созерцаются и со-понимаются в актуальном познании. Ее можно описать следующим образом: бытие, на которое разум наталкивается исходя из самого себя, а также бытие предметов, о котором Гуссерль полагал, что он может его заключить за скобки, «*есть*» не только «*factum brutum*» или некая печать конечности, безразличная

<sup>1</sup> Исходная философская позиция Хайдеггера определялась вопросом: Что есть сущее? Как понять сущее в его бытии? Если существует множество способов характеристики бытия, как можно тогда мыслить единство разных значений бытия? К этому вопросу Хайдеггера привела диссертация Фр. Brentano «О многообразии значений сущего согласно Аристотелю» (1862). Данная работа была посвящена попытке Аристотеля понять многообразие языковых способов выражений бытия сущего и рассматривала, как он согласно этим способам разделяет бытие сущего на случайное, истинное (*ens tanquam verum*), потенциальное, актуальное и на такое сущее, бытие которого выражается многообразием описывающих его категорий. При изучении этой работы Хайдеггер пришел к основному вопросу своей философии – вопросу о бытии или о бытии как таковом, *самом бытии* (*die Frage nach dem Sein selbst*) [Heidegger 1979: 23, 35f].

мышлению, не только то чистое экзистирование (как нечто случающееся, случайно происходящее), о котором говорили послесредневековые школьные философы, или то, что у Канта получило определение голой «позиции», не имеющей ничего общего с содержимостью сущего, и в конечном счете не просто какой-то субстантивирующий глагол, который выводится на свет с помощью анализа суждения, или уж вовсе не самое общее, первое и предельное родовое понятие, которое может быть получено на основании абстракций, *но и* некое «нечто», которое *понимается* [Heidegger 1975: 108-158, 35-107, 45-57; Heidegger 1977: 310f; Heidegger 1973: 83f; Heidegger 1976b: 450-452; Heidegger 1979: 129-193f; Heidegger 2006: 4f].

Если справедливо (как прояснил Брентано через аристотелевскую интерпретацию), что различные способы бытия могут лишь тогда показываться в их многообразии, когда существует отличный от этих родов бытия горизонт самого бытия, в силу которого они также могут быть друг от друга отделены, то из этого с необходимостью следует, что не только предельный горизонт бытия самого по себе, но и соответствующий характер, или качество существования (*Seiendheit*), составляющий особенность конкретного способа бытия, также понимается. Как иначе могло бы существовать смысловое отличие разных способов бытия или осмысленная речь о различных значениях бытия? В качестве своеобразного ответа, замечает Шмидингер, можно было бы добавить также высказывание Гуссерля о категориальном созерцании: некий соответствующий способ бытия, реальное бытие, идеальное бытие, предметное бытие, бытие *Я*, помысленное бытие, бытие экзистирующим и т.д. Возможно это вообще познать только поскольку само бытие является для него предпосылкой. Если, согласно Гуссерлю, сие выглядит так, то тогда и в рамках его теории бытие *понимается*.

Что из всего выше описанного следует? Если допустить, что утверждается относительно трансцендентального *Я* (что, конечно, справедливо также и для каждого предмета, который им конституируется), а именно, что оно *есть*, и если далее признать, что трансцендентальное *Я* является полностью пустым для любого рода утверждения о нем, выделения (исходя из *чего-либо*) его сущности, а также для абстрагирования (основываясь на *чем-то*) его некоего качества, если оно – трансцендентальное *Я* – предварительно не *существует*, то это, в свою очередь, означает не только то, что *само бытие* (*das Sein selbst*) обеспечивает условие возможности для существования любого сущего, но и то, что это бытие вообще может быть созерцаемо и понимаемо. Следовательно, делает вывод Хайдеггер, мы можем утверждать следующее: сущее только *тогда* является нам как таковое (это значит в его истине), когда оно показывает себя в своем *бытии* (*sich in seinem Sein zeigt*) [Heidegger 2006: 18; Heidegger 1979: 148-152].

Поэтому первое предложение из § 2 «Бытия и Времени», в котором Хайдеггер дает направляющее формальное представление о том, что есть бытие в *отличие* от сущего и в своем к нему *отношении* (поскольку «бытие сущего само не «есть» сущее»), гласит: «*Спрошенное* подлежащего разработке вопроса есть бытие, то, что определяет сущее как сущее, ввиду чего сущее, как бы оно не осмыслялось, всегда уже понято» [Heidegger 2006: 6;

Херрманн 1997: 18]. Это значит, что бытие по отношению к сущему суть не только то, что дает сущему *быть* в качестве такового, но одновременно и то, *ввиду чего* мы сущее заранее – «всегда уже» – поняли [Heidegger 2006: 6; Херрманн 1997: 18]. Иначе говоря, обращаясь к проблеме бытия, Хайдеггер исходит из представления о некоей сущностной связи между самим бытием и бытием человека. Это представление он формулирует в понятии «вот-бытие» (Dasein, «тут-бытие», «присутствие...») и избирая данное понятие «отправным пунктом» своего философствования, определяет его как «сущее, которое в своем бытии понимающе относится к своему бытию»<sup>1</sup> [Heidegger 2006: 7-8, 53].

Но в то же время Хайдеггер определяет это понятие и как то, что «есть своя открытость» (раскрытость, разомкнутость – *Erschlossenheit*) бытию сущего как «бытие-в-мире». Поэтому в данной связи П.П. Гайденко уточняет: «Понимание у Хайдеггера тождественно открытости тут-бытия... Тут-бытие не замкнуто, а открыто, и эта его открытость как раз и есть бытие-в-мире<sup>2</sup>. Быть-в-мире, быть открытым и обладать изначальным пониманием, т.е. быть герменевтичным – это, по Хайдеггеру, в сущности одно и то же» [Heidegger 2006: 133, 53f; Гайденко 1997: 368-369]. Как видим, в употреблении термина «вот-бытие» в «Бытии и Времени» содержится двузначность. По справедливому замечанию Херрманна, непринятие во внимание данной двузначности таит в себе опасность неверного понимания сего основополагающего понятия Хайдеггера: «“Присутствие”, – разъясняет Херрманн, – термин для сущего “человек”. Но то, что в нем выражается, это как раз не сущее “человек” как сущее, а *бытийная конституция* этого сущего (присутствие как чистое выражение бытия)... Однако... своеобразии присутствия как бытийной конституции сущего “человек” только тогда усматривается сразу, когда в “вот”, в раскрытости, видят не *только* характер бытия человека, но и *сущностную* связь между *характером бытия человека и бытием сущего в целом как таковым*» [Херрманн 1997: 41].

Таким образом, для правильного понимания хайдеггеровского понятия «вот-бытие» необходимо иметь в виду, что «*бытийная конституция человека, экзистирование как вот и внутри вот, усматривается в ее сущностной онтологической связи с бытием сущего в целом как таковым*» [Херрманн 1997: 42].

Указанное обстоятельство имеет, по мысли Херрманна, решающее значение для верного понимания хайдеггеровского мышления, согласно которому «*вместе с первым аналитическим шагом во внимание берется не только бытие присутствия и способы бытия сущего, присутствию несоразмерного, но также уже и бытие-вообще, искомое Простое бытия, без того, чтобы оно тематизировалось уже как таковое*» [Херрманн 1997: 81]. Между тем «данный интерпретативный тезис находится в конфронтации с большей частью

<sup>1</sup> «...Понимание бытия... принадлежит к сущностному строению самого Dasein» [Heidegger 2006: 8].

<sup>2</sup> Мир, по Хайдеггеру, не есть нечто внешнее вот-бытию: «Онтологически “мир”, – пишет Хайдеггер, – это не определение некоторого “сущего”, которое есть не вот-бытие, а характеристика самого вот-бытия» [Heidegger 2006: 64].

критической литературы» о Хайдеггере, исходящей из соображений о том, что «Бытие и Время» содержит лишь экзистенциально-онтологический анализ вот-бытия, и «только неопубликованный третий раздел мог бы ответить на основной фундаментально-онтологический вопрос о смысле бытия, о Простом бытия-вообще с выявлением того, в чем состоит искомое бытие-вообще» [Херрманн 1997: 81-82].

По мнению же Херрманна (и мы разделяем его точку зрения), такая аргументация верна лишь отчасти. «Бытие-вообще, – пишет он, – ...должно было и могло бы быть тематизировано только в неопубликованном третьем разделе. Однако это не исключает того, что оно постоянно, со-тематически, присутствует уже в двух предыдущих разделах экзистенциального анализа. Лишь поскольку оно здесь со-тематически уже имеет место, оно может в третьем разделе тематизироваться специально» [Херрманн 1997: 82]<sup>1</sup>. Так, различая многообразие бытийных способов (бытие подручным и наличным, способы бытия жизни и живой природы, идеальных сущностей и экзистенции, или вот-бытия), Хайдеггер выделяет лишь один – вот-бытие как бытие-в-мире, ибо основная черта данного способа бытия «состоит в связанности понимания собственного бытия с пониманием разнообразных бытийных типов» [Херрманн 1997: 18, 77-78]. И хотя такое понимание еще не является отчетливым и рефлексивным<sup>2</sup>, специально тематизированным и категориально истолкованным, «для Хайдеггера, – подчеркивает Херрманн, – бытийная проблема онтологии как раз-таки не исчерпывается категориальным истолкованием способа бытия сущего. Ввиду многообразия способов бытия и их категорий он ставит *вопрос о потаенном Простом (das Einfache) бытия, которое предшествует Многообразному бытийных способов и их категориальным значениям и которое делает возможным разнообразие бытийных типов тем, что производит его из себя*» [Херрманн 1997: 79].

Хайдеггер полагает, что вопрос о Простом бытия, или о его смысле, представляет собой проблему обоснования всей онтологии, а именно проблему *фундаментальной онтологии*<sup>3</sup>, решить которую, в свою очередь, можно только посредством экзистенциального выявления бытийных структур вот-бытия: ибо в понимании как способе бытия ему (вот-бытию) открыты

<sup>1</sup>Высказанный Херрманном тезис поддерживает и Сафрански: «На самом деле Хайдеггер предпринял свой анализ *вот-бытия*, надеясь приблизиться к пониманию бытия как такового; просто *вот-бытие* было в его представлении тем единственным сущим, которое озабочено собственным бытием (возможностью собственного бытия). Но тогда Хайдеггер, вопреки своему первоначальному намерению, позволил себе слишком углубиться в исследование *вот-бытия*. В конечном итоге все его внимание сосредоточилось на *вот-бытии*, а бытие оказалось упущенным из поля зрения» [Сафрански 2005: 483].

<sup>2</sup>«Нам даже не известен горизонт, из которого мы должны схватить и зафиксировать смысл. Это усредненное и смутное понимание бытия есть факт» [Heidegger 2006: 5].

<sup>3</sup>Принципом данной онтологии является противостоящее объективистскому пониманию бытия различение бытия и сущего – *онтологическая разница*. Ибо, как пишет Хайдеггер, «одно дело – сообщать, повествуя о *сущем*, другое – схватить сущее в его *бытии*» [Heidegger 2006: 39].

как собственное бытие, так и бытие сущего, не обладающее природой вот-бытия. С точки зрения Хайдеггера, такой способ бытия Dasein указывает именно на сущностное отношение между бытием-вообще и человеческим бытийным пониманием и свидетельствует (в онтологическом феномене открытости, равнозначным с *вот* присутствия) о *предвосхищении Простого бытия-вообще* [Херрманн 1997: 82-84]. И несмотря на то, что в суждении о бытии определенный приоритет обретает вопрос о вот-бытии (Dasein), тем не менее этот приоритет (ведущий к стольким недоразумениям и прежде всего к антропологической интерпретации «Бытия и Времени») остается приоритетом *онтическим* (или приоритетом *сущего*), смешанным с *онтологическим* (априорным) приоритетом вопроса о *бытии*. Хотя смысл бытия и становится доступным только через прояснение бытия Dasein, но в то же время вопрошающее о бытии сущее само должно быть определено в своем бытии, в силу чего и возможность проведения аналитики Dasein зависит от предварительной разработки вопроса о смысле бытия как такового («бытия-вообще») [Рикер 1995: 349; Молчанов 1988: 93].

Итак, становится очевидным: Хайдеггер не может принять представление Гуссерля о феноменологической редукции к чистому сознанию-феноменальности, то есть заключение за скобки бытия предмета в пользу его чистого существа: «Для Гуссерля феноменологическая редукция ... есть метод возвращения феноменологического взгляда из естественной установки ... человека к трансцендентальной жизни сознания и его ноэтико-ноэматических переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания, – пишет Хайдеггер. – Для нас феноменологическая редукция означает возвращение феноменологического взгляда из определенного в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его несокрытости) этого сущего» [Heidegger 1975: 29].

По мысли Хайдеггера, основание для этого состоит не только и не просто в том, что существуют регионы бытия, которые нельзя вынести за скобки (например человеческая экзистенция), а прежде всего в том, что сущее (любого рода) только тогда может явиться в его изначальности, когда оно показывается в его бытии. Поэтому когда Гуссерль абстрагируется от бытия сущего, чтобы иметь возможность идеативно предъявить его перед собой в изначальном самопоказывании, то подобным образом он совершает противоположное тому, что он, собственно, должен был бы делать, а именно – обратиться к бытию [Heidegger 1979: 98-118, 140-159, 178ff]. Более того, даже несмотря на постулируемое им заключение за скобки Гуссерль все-таки не уходит от бытия, поскольку то, что он посредством этого достигает, и есть бытие. Только (в отличие от реального или экзистирующего бытия предмета) оно есть пожалуй его идеальное или представляемое бытие, а потому – все еще бытие. Невзирая ни на какие методические шаги Гуссерлю все же не удастся подойти к задаче объяснения соответственно уже имеющемуся пониманию бытия.

Следствие вытекающее из вышесказанного является, с точки зрения Шмидингера, никак не менее значительным, чем утверждение о том, что только что продемонстрированным ходом мысли разрушаются

существенные позиции гуссерлевской феноменологии, особенно ее позиции как трансцендентальной философии. Ибо теперь выяснилось, что, *во-первых*, на место трансцендентального Я вступает в конечном итоге *само бытие*; *во-вторых*, интенциональность представляет собой *бытийное* отношение; *в-третьих*, смысл феноменальности (и следовательно истины) становится новым; *в-четвертых*, понятие трансцендентальной философии получает в конце концов решающую модификацию [Schmidinger 1985: 151]. Это логически проясняется в следующих четырех шагах его исследования [Schmidinger 1985: 151-158].

1. Тот факт, что трансцендентальное Я может быть не последней инстанцией смысловой конституции, подчеркивается уже повторно. Это обстоятельство справедливо для трансцендентального Я по той причине, что на его место вступает бытие: трансцендентальное Я не может быть последней инстанцией смысловой конституции, так как оно само *есть*. Следовательно, в его вот-бытии, как и в его понимании самого себя, оно пребывает в отношении к самому себе как к *собственному* бытию, предполагая тем самым понимание бытия как *такового* [Heidegger 1979: 140-148]. Бытие занимает свое изначальное место, поскольку то, благодаря чему трансцендентальное Я исполняет себя как сущее, «есть» само бытие. С этого момента оно одно является основанием для того, чтобы что-то вообще могло *быть* и могло *быть понято*. Казалось бы, теперь «на троне трансцендентальной конституционной инстанции, как утверждает Шмидингер, – происходит замена, а гуссерлевский “идеализм и идеалистическая постановка вопроса... в смысле неокантианства”, так часто напоминающая о субъективном идеализме Фихте, оказываются в конечном итоге преодолены» [Heidegger 1979: 145; Heidegger 1978: 167; Schmidinger 1985: 152]. Но вполне ли верно данное утверждение? С подобной оценкой можно согласиться, только сделав ряд принципиальных замечаний.

С одной стороны (и это общеизвестно), специфика хайдеггеровской онтологии заключается в том, что хотя в ней и осуществляется метафизическая интерпретация трансцендентальной философии, но от этого она не утрачивает свой трансцендентальный характер [Heidegger 2006: 38]<sup>1</sup>. И обусловлен последний прежде всего тем, что, как справедливо пишет Е.В. Борисов, «собственно онтологическому исследованию – исследованию самого бытия – Хайдеггер предпосылает аналитику вопроса о нем, поскольку сама постановка всякого вопроса основана на некоем предварительном понима-

<sup>1</sup> «В “Бытии и Времени”, – обосновывает данный тезис П. П. Гайденко, – Хайдеггер описывает структуру человеческого бытия, которое есть не что иное, как поновому понятая трансцендентальная субъективность Гуссерля. Цель своей работы Хайдеггер видит в том, чтобы раскрыть смысл бытия того “сущего, которое суть мы сами”. На языке неокантианского и феноменологического направлений это означает стремление описать априорную структуру трансцендентального Я, которая есть трансцендентальное (на языке Хайдеггера – онтологическое) условие возможности всех его эмпирических (по Хайдеггеру, онтических) проявлений. Под “смыслом бытия”, таким образом, понимается трансцендентальная структура тут-бытия (Dasein), и потому Хайдеггер говорит, что бытие открыто нам лишь через нас самих» [Гайденко 1997: 354].

нии соответствующего предмета. Но исследование *мысли о предмете* (частным случаем которой является вопрос) в качестве пропедевтики *самого предмета* есть по определению трансцендентальное исследование. Кроме того, предварительное («предонтологическое») понимание бытия составляет, по Хайдеггеру, содержание существования самого вопрошающего сущего (Dasein, вот-бытия). Поэтому структуры его существования оказываются конститутивными Априори по отношению ко всякому онтологическому познанию. Из этого следует, что фундаментальная онтология, на которой основаны все региональные онтологии, представляет собой рефлексивное исследование априорных структур собственного существования. Но и у Гуссерля основным способом трансцендентального исследования является рефлексия, направленная на базовые (в эпистемологическом смысле) конститутивные Априори» [Борисов 1997: 21-22].

Таким образом, мы можем утверждать, что в своей философии бытия Хайдеггер руководствуется некоторыми существенными положениями трансцендентальной феноменологии Гуссерля [Heidegger 2006: 35]. Эти положения суть следующие.

1) Хайдеггер принципиально придерживается гуссерлева представления о феноменологическом *созерцании*, а именно *восприятии (Wahrnehmung)*: именно в области изначального, следовательно себя всегда уже показывающего, надеется Хайдеггер прояснить «идею» бытия [Heidegger 2006: 144, 181, 218, 363; Schmidinger 1985: 140].

2) Вне сомнений, он следует за Гуссерлем также и в том, что понимает человеческое познание *интенционально*. И несмотря на то, что Хайдеггер практически не употребляет термин «интенциональность», предпочитая вместо него термин «трансценденция», которая для него так же, как и для Гуссерля (рассматривающего ее как функционирующую интенциональность), – это *чистый* горизонт, *чистая* предметность. Из этого следует, что в онтологии Хайдеггера, так же как и в феноменологии Гуссерля, исходным пунктом является положение о том, что бытийный смысл сущего впервые конституируется сознанием (для Хайдеггера, соответственно, вот-бытием) [Гайденко 1966: 93; Heidegger 1975: 423; Heidegger 1973: 75, 107; Heidegger 2006: 350-366; Schmidinger 1985: 141].

3) Фундаментальное значение для хайдеггеровского поиска смысла бытия приобретает гуссерлева теория материального априори и категориального созерцания (или усмотрения сущности – *Wesensschau*). Данная теория дает Хайдеггеру обоснованный повод предположить, что бытие как таковое, как условие возможности познания действительности вообще, всегда уже *со-созерцается* и *со-понимается*. Именно на этом основании Хайдеггер делает вывод, что бытие первоначально достигается не с помощью рефлексии по поводу специфического акта сознания, а в том, что оно в любом акте сознания всегда уже *со-созерцается* [Heidegger 2006: 147; Schmidinger 1985: 142-143].

4) На протяжении долгого времени Хайдеггер следует своему учителю также в том, что считает себя представителем трансцендентальной философии. При этом он следует скорее специфической гуссерлевской концепции

трансцендентальной философии, нежели кантовской или неокантианской. Хайдеггер не только разрабатывает структуры сознания и формальные закономерности мышления, но и обнаруживает изначальный опыт и его опытное содержание [Heidegger 2006: 38; Schmidinger 1985: 143-144]. В этой связи представляется несомненно логичным тот факт, что он называет свою трансцендентальную философию *герменевтикой*: то, что всегда уже известно, должно быть *по-новому* обнаружено и истолковано на основе исходного опыта сознания [Heidegger 2006: 37].

С другой стороны, особенностью хайдеггеровского трансцендентализма является онтологизация трансцендентального субъекта, а значит – специфическая интерпретация тематического предмета феноменологии как более не редуцируемого к чистому сознанию-феноменальности или трансцендентальной субъективности, «ибо тут-бытие не есть уже “трансцендентальное эго” Гуссерля» [Гайденко 1997: 364]. Новые возможности феноменологии Хайдеггер обнаруживает, оспаривая метафизическую позицию «объективирующего мышления». А именно, не отрицая важности теоретического субъекта как субъекта познания, он изменяет само представление о теоретическом мышлении: истинное мышление начинает конституироваться пониманием бытия, выражающемся в вопрошании о бытии, как способом бытия. «Само вопрошание – как поведение вопрошающего сущего – имеет свой особый характер бытия» [Heidegger 2006: 7].

Такое мышление более не может рассматриваться как один из аспектов, характеризующих теоретическое Я, оно полагается как *само* бытие, для которого понимание бытия и есть бытие [Heidegger 2006: 12]<sup>1</sup>. Поэтому именно способы бытия *понимающего*, по Хайдеггеру, определяют суть бытия сущего, а не наоборот. Так, если в философии Гуссерля теоретическое Я не только конституирует трансцендентальную предметность, но и само коррелируется ею (а субъективность становится, по сути, тождественной интерсубъективности), то хайдеггеровское понимающее Я, отвечая на вопрос о смысле предметного бытия, обнаруживает этот смысл в *собственном* бытии. Вот-бытие (Dasein) как способ бытия понимающей субъективности определяется отношением к «самому бытию», или «экзистенции», которая предстает его (Dasein) «сущностью» [Зотов 2001: 428, 437; Heidegger 2006: 7, 12, 42].

Таким образом, в философии Хайдеггера человеческая субъективность проблематизируется совершенно *особым* образом. Она никогда по своей сути не схватываема как предмет познания и в этом смысле не конституируется, а *сама* есть бытийное условие всякого конституирования, на основании чего Хайдеггер называет экзистенцию бытием человека в его *возможности* [Heidegger 2006: 42]. Итак, понимающее Я – то есть Я как «Я *есть*», а не Я как «Я *мыслю*» – становится предметом исследования Хайдеггера.

2. Если сознание, в свою очередь, само есть и его самоконституция нуждается в определении посредством бытия, то тогда интенциональность

<sup>1</sup> «Человек понимает бытие прежде не в рефлексующем мышлении и в понятийном схватывании..., а до-онтологически вместе с исполнением своей экзистенции» [Херрманн 1997: 48].

более не может быть структурой, *имманентной* сознанию [Heidegger 1975: 78-94, 219-224, 225ff]. Этим выводом Хайдеггер ни в коей мере не желает выдвигать аргументы в пользу объективизма доновременного периода или реализма (например философии Николая Гартмана). Но также мало он хочет сказать вместе с Гуссерлем о том, что интенциональностью обладает исключительно сознание и что она раскрывается только сознанием. Отныне ни одна из этих сторон (ни предмет, ни сознание) не могут быть идентифицированы с самим бытием, поскольку обе определяются последним, вследствие чего интенциональность должна рассматриваться с точки зрения самого бытия и исходя из бытия [Heidegger 1979: 145-182; Heidegger 1975: 77]. Оно одно «есть» то, что определяет и характеризует бытийное отношение «интенциональность». Поэтому становится возможным не только то, что некое сущее вообще существует, но также и то, что оно может являться познанию, которое само есть сущее. Таким образом, в феноменологии Хайдеггера каждая встреча сущего в его предметном бытии и познанного бытия подчиняется «предварительному распоряжению» самого бытия, которое принципиально отличается от каждого конкретного способа бытия, включая бытие чистого сознания-феноменальности.

Здесь необходимо различать такие хайдеггеровские термины как «бытие как таковое» и «само бытие». Уже упоминалось, что в «Бытии и Времени» Хайдеггер предпринял свой анализ вот-бытия с целью приблизиться к пониманию бытия как такового. Однако данное понятие оказалось упущенным из его поля зрения, а термин «само бытие» (отмечает Сафрански) стал употребляться для именованя экзистенции: «“Бытие” понимается здесь в определенном, узком смысле: как собственное бытие человека, которому еще только предстоит осуществиться... В этом смысле следует понимать и фразу “сущность” присутствия лежит в его экзистенции» [Сафрански 2005: 484]. Становится понятным также весьма убедительный комментарий Херрманна к одному из наиболее трудных моментов в понимании аналитики *Dasein* Хайдеггера: «Рассматривать человека не в качестве самосознания, не в качестве субъекта в познавательном противопоставлении познавательному объекту, а феноменологически созерцать его как *вот-бытие...* и *экзистенцию* и выявлять бытийные структуры (экзистенциалы) присутствия не значит вновь полагать его все же в качестве субъекта и осознающего себя предметного сознания, разве что теперь вместо формальных структур сознания... тему анализа составляет конкретное сознание как фактическое присутствие... *Субъект и самосознание онтологически укоренены в присутствии*, – ...вместе с “присутствием” обнаруживается что-то иное, нежели *ego-cogito*, намного более богатое и изначальное измерение бытия, чем субъект и сознание» [Херрманн 1997: 39-40].

Иначе говоря, предметом феноменологического описания для Хайдеггера должен стать человек в целостности его бытия, а не только его мышление, *ego cogito*: «Хайдеггер исходит из феноменологии Гуссерля, но в отличие от последнего рассматривает интенциональность... не как характеристику сознания, но как способ бытия личности в целом», как «духовный опыт личности, чувствующей свою неповторимость, однократность

и смертность», – пишет П.П. Гайденко [Гайденко 1970: 426-428]. По ее мнению, феноменология Гуссерля поставив на место бытия человека его мышление, рефлексию открывает путь интеллектуализму – сводит сущность человека к познанию и упускает из виду его бытие. Хайдеггер же, критикуя интеллектуалистскую, рационалистическую трактовку сознания, хочет понять *само сознание как определенный способ бытия*: «Сознание как способ бытия, точнее, *бытие сознания*<sup>1</sup> он обозначает словом *Dasein* – ...“вот-бытие”». Как справедливо отмечает П. Рикер, у Хайдеггера “*ego* не является более центром, поскольку вопрос о бытии и значение бытия являются за-бытым центром, который философии надлежит восстановить”» [Гайденко 2006: 401; Рикер 1995: 348].

Однако каким же образом можно феноменологически созерцать и описывать структуру вот-бытия, которое более не есть трансцендентальная субъективность? Резонно возражает П.П. Гайденко, что о субъективности можно говорить до тех пор, пока мы остаемся на уровне сознания, и если Хайдеггер хочет перейти на уровень *бытия сознания*, то «как ... в таком случае он должен выявлять свой предмет» [Гайденко 1997: 364]? «Иными словами, как выйти за пределы трансцендентализма, отправляясь при этом все от той же исходной точки, ибо тут-бытие – это все-таки человеческое Я» – спрашивает она [Гайденко 1997: 364].

По мнению Сафрански, Хайдеггер обнаруживает границы учения Гуссерля в том, что «он никогда не ставил вопрос, в каком смысле является “сущим” сам человек, или точнее интенциональное сознание» [Сафрански 2005: 126]<sup>2</sup>. Пытаясь ответить на этот вопрос, Хайдеггер приходит к выводу, что фундаментальной структурой существования человека как вот-бытия является акт трансцендирования, или «эк-стасиса», то есть выхода за собственные пределы [Heidegger 2006: 38, 329ff]. В отличие от Гуссерля, именно данный феномен человеческого существования (а не интенциональный акт) он рассматривает в качестве изначального, или фундаментально-онтологического и называет в качестве его основных форм бытие-в-мире, заботу и со-бытие с Другим [Борисов 1997: 21-25]<sup>3</sup>. Так, пытаясь отказаться от идеи имманентности сознания, которую отстаивает Гуссерль, Хайдеггер объявляет базовой структурой *Dasein* не познание, а *действие*, или «*обращение с чем-то*» (*Umgang*) [Heidegger 2006: 66ff]. То есть, как пишет Сафрански, он выступает против феноменологического исследования сознания по ме-

<sup>1</sup> «Выйти на уровень бытия сознания, – уточняет П. П. Гайденко, – это значит, по Хайдеггеру, раскрыть и описать дологические, допредикативные структуры, которые уже, собственно, не вполне правильно называть сознанием, – ... сознание в собственном смысле начинается с того момента, как появляется расщепление субъекта и объекта» [Гайденко 1997: 362].

<sup>2</sup> «По сути дела, – пишет Е. В. Борисов, – Хайдеггер ограничивается выявлением... существенного упущения Гуссерля – “упущения вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии”, – которое и послужило основным мотивом собственных хайдеггеровских нововведений» [Борисов 1998: 365].

<sup>3</sup> «У Хайдеггера столкновение с сущим возможно только на основе трансценденции, “экстасиса”» [Молчанов 1991: 158].

тому Гуссерля, когда хотят понять познающее сознание из него самого. Познавание, по Хайдеггеру, необходимо исследовать в контексте практической жизнедеятельности, поскольку оно проистекает из практического обращения с миром<sup>1</sup> [Сафрански 2005: 220].

Таким образом, хайдеггеровский подход к сознанию не теоретичен, а прагматичен: познание есть функция действия, и потому интенциональность (важнейший феноменологический принцип) характеризует для Хайдеггера не только структуру сознания, но и вообще отношение Dasein (вот-бытия) к миру – бытие-в-мире<sup>2</sup> [Сафрански 2005: 217–220]. В данной связи Е.В. Борисов подчеркивает, что бытие-в-мире, будучи основной формой трансцендирования вот-бытия и имея структуру, изоморфную структуре интенции у Гуссерля (экзистенциалам «Кто», «бытие-в...» и «мир» соответствуют гуссерлевские понятия Я, ноэмы и ноэзы), означает для вот-бытия именно осуществление открытости сущего [Борисов 1997: 22–25].

Впрочем, бытие-в-мире всегда имеет и «рефлексивную компоненту» – открытость существующего в мире вот-бытия самому себе [Борисов 1997: 22]. Согласно Хайдеггеру, вот-бытие есть такое сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» [Heidegger 2006: 12]. Данное, по выражению Е. В. Борисова, «актуальное» отношение к собственному существованию Хайдеггер называет заботой [Борисов 1997: 25; Heidegger 2006: 192 ff]. И несмотря на то, что Хайдеггер, по замечанию Сафрански, придает этому понятию «всеохватывающий смысл», решающее значение для него имеет соотносительность заботы со временем. «Озабоченным» может быть только существо, видящее перед собой открытый и непосредственный горизонт времени, с которым оно должно освоиться. Мы – заботящиеся и тревожащиеся существа именно потому, что остро переживаем открытый перед

---

<sup>1</sup> Здесь Е. В. Борисов поясняет: «Я самосознания не является первичной онтологической характеристикой вот-бытия и его опыта: «Кто» повседневности – это «некто» [Борисов 1998: 257]. Иначе говоря, в своем повседневном существовании вот-бытие еще не имеет определенного Я, еще не отличает себя от Других и от окружающего мира и, следовательно, не имеет собственного самосознания... Не «Я», но именно «некто» «в каком-то смысле следует считать “реальнейшим” из возможных для вот-бытия “субъектов”» [Борисов 1998: 261]. «Видимо, это парадоксальное положение нужно понимать в том смысле, что «Я», самосознание и рефлексия – феномены, обеспечивающие реальность субъекта – возможны лишь на основе не-предметного, не-субъективного и не-рефлексивного опыта повседневности», а «этот опыт представляет собой не что иное, как само существование вот-бытия в его непосредственной сопряженности с другими вещами» [Борисов 1998: 352, 351].

<sup>2</sup> Из этого следует, что бытие всего сущего непосредственно открыто человеку не в чистом незаинтересованном созерцании, а в отнесенности к его намерениям (возможностям) – в озабочении [Heidegger 2006: 57; Гайденко 1997: 370]. Поэтому, как пишет П. П. Гайденко, вещи окружающего мира предстают перед человеком первоначально в качестве орудий, средств для осуществления его намерений, а теоретическое отношение к вещам, созерцание их как наличных предстает как вторичное: «Сюда попадает, разумеется, и гуссерлево “созерцание сущностей” (Wesensschau)... Гуссерлево “созерцание феноменов”, по Хайдеггеру, так же коренится в экзистенциальном понимании, как трансцендентальная субъективность – в тут-бытии» [Гайденко 1997: 370–371].

нами временной горизонт. Забота есть не что иное, как переживаемая временность», – пишет исследователь [Сафрански 2005: 222].

Мы озабочены, потому что нас «подгоняет время»: важнейшей характеристикой временности, по Хайдеггеру, является ее конечность, ибо конечно, или смертно, само человеческое вот-бытие. Поэтому как переживаемое и пржитое до конца время вот-бытие есть «бытие к концу» или «бытие к смерти» [Heidegger 2006: 234ff]. Между тем в контексте мыслей о временности, как отмечает Сафрански, сформулированный в самом начале вопрос о смысле бытия внезапно предстает в новом свете: «Смысл бытия есть время, и это означает: бытие – не что-то застывшее, “упорствующее”, а нечто устремленное “вперед себя”, не наличествование, а событие» [Сафрански 2005: 232]. Иными словами, вот-бытие ставит вопрос о бытии именно потому, что конечно, и поэтому оно вынуждено постоянно выходить за собственные пределы, или трансцендировать<sup>1</sup>. Но что значит существовать в транзитивном смысле? Это значит, как определяет Сафрански, «иметь какое-то отношение к самому себе; быть вынужденным как-то относиться к самому себе и значит к своему бытию» [Сафрански 2005: 222]. Экзистенция, – аргументирует он, – «это такое сущее, которое в отличие от камней, растений и животных... не просто “есть”, “присутствует”, но обнаруживает себя “вот здесь”. И только потому, что оно обладает этой способностью самообнаружения, перед нами открывается весь горизонт заботы и времени. Следовательно, экзистенция – не просто наличествование, но самореализация, движение» [Сафрански 2005: 178-179]. И смысл данной самореализации, – считает Сафрански, – «это описанное выше существование в транзитивном смысле, или, иными словами, фактичная жизнь как заботящаяся, тревожащаяся, проектирующая себя жизнь во времени. Человеческое вот-бытие можно понять только исходя из смысла его самореализации, – а не, так сказать, поставив его перед собой наподобие наличествующего предмета» [Сафрански 2005: 178-179].

Итак, именно самореализация вот-бытия, или актуальное существование вот-бытия, забота (а не интенциональный акт) становится в феноменологии Хайдеггера основным онтологическим феноменом и первоначальным предметом исследования. Смысл данной самореализации, или существование в транзитивном смысле, Хайдеггер трактует как фундаментальную онтологическую структуру вот-бытия, в которой «снимается» характеризующая интенциональный акт гуссерлева оппозиция имманентного и трансцендентного, а именно – сознания и репрезентированной в нем предметности, поскольку основной формой их соотношения (в виде бытия и сущего) становится актуальное существование вот-бытия, забота, как бытие-в-мире [Heidegger 2006: 191-196; Гуссерль 2009: § 59, § 149; Борисов 1997: 24-25]. Таким образом интенциональность более не может быть структурой, имманентной созна-

<sup>1</sup> «Трансцендировать, – пишет Хайдеггер, – означает переступать, перебираться, проходить сквозь, иногда даже превосходить» [Heidegger 1975: 423]. «Присутствие определяется в своем бытии как трансценденция, поскольку исполнение экзистенции (исполнение заботы) суть свершение исполнения трансцендирования, т.е. переступания», – поясняет Херрманн [Херрманн 1997: 55].

нию, поскольку для Хайдеггера она характеризует бытие-в-мире, которое, в свою очередь, он понимает «как одно из изначальных и нередуцируемых Априори существования» [Борисов 1997: 24-25].

3. Если отныне само бытие является тем, что конституирует изначальное бытие сущего, то тогда феноменальность феномена более не может состоять ни в том, что он указывает на нечто, показывающее себя само в своей первичной данности для чистого сознания, ни в том, что он представляет эту данность (самопоказывающего) как трансцендентальный акт сознания, поскольку сознание, которое само есть сущее, со своей стороны нуждается в конституировании бытием [Heidegger 1975: 87ff]. Следовательно, «феномен» должен означать, что сущее показывает себя в своем бытии. Но когда, где и как показывает себя сущее в своем бытии? Очевидно, когда господствует понимание идеи самого бытия, поскольку лишь тогда может быть определено и соответствующее бытие сущего, его «качество [или характер] существования» («Seiendheit»), как его называет Хайдеггер. Но откуда возникает понимание бытия самого по себе? Ниоткуда иначе, как исходя из самого сущего [Heidegger 1976b: 133f]. Именно сущее *существует (ест)* и указывает через это свое бытие на бытие как таковое.

Итак, сущее понимается изначальное, если есть знание о бытии как таковом, и наоборот: знание о бытии как таковом достигается лишь тогда, когда сущее показывает себя тем, что оно есть. Этот круг может, на первый взгляд, показаться лишь простым «*circulus vitiosus*» (порочным кругом), противоречием в самом себе. Но это лишь на первый взгляд. Так как, убежден Хайдеггер, то, что данный круг делает *подлинно* зримым, есть специфическая форма самопоказывания некоего себя показывающего (*das Sichzeigen eines sich Zeigenden*), которое обладает условиями возможности этого самопоказывания и конституируется ничем иным, как самим собой. А именно: данная «форма», по Хайдеггеру, есть не что иное, как изначальная открытость<sup>1</sup> вот-бытия – «корень и исток» всякой очевидности, а некое «себя показывающее» – это само вот-бытие как экзистенция. «Специфичность» же вышеназванной формы заключается в том, что открытость вот-бытия как экзистенции остается для него (его познания) сокрытой [Heidegger 2006: 35]. Таким образом, вот-бытие – тот самый род сущего, который может показать себя непосредственно, то есть в своем бытии. В таком случае, почему форма его самоданности сокрыта? Согласно Хайдеггеру, именно потому, что обнаруживаемое скрытое (то есть подлинный феномен) и есть *бытие* сущего. Оно может быть скрыто так глубоко, что оказывается забытым, и вопрос о нем и его смысле даже не возникает<sup>2</sup> [Heidegger 2006: 35].

Следует отметить, что Хайдеггер проводит принципиальное различие между подлинным феноменом как себя-в-себе-самом-кажущим и явлением

<sup>1</sup> У позднего Хайдеггера экзистенциал «открытость» из характеристики вот-бытия становится важнейшей характеристикой самого бытия [Гайденок 1997: 375].

<sup>2</sup> «Как видим, – пишет П.П. Гайденок, – понятие феномена не такое уж простое и беспроблемное, как могло бы показаться, если принять во внимание только формальное его определение, – то, что непосредственно являет себя... Феноменология потому и необходима, что феномены сокрыты, говорит Хайдеггер» [Гайденок 1997: 359].

как дающем-о-себе-знать, которое не есть «казание» себя [Heidegger 2006: 31]. Феномен, по Хайдеггеру, – это особый род встречи (с *бытием* сущего), в то время как явление – не род встречи, а существующая в самом *сущем* отсылающая связь [Heidegger 2006: 31]. В контексте данного различия Хайдеггер соотносит и феномены сознания с феноменами вот-бытия: «Если феномен, который Гуссерль определяет в качестве интенционального акта, Хайдеггер схватывает как интенциональное деятельное отношение..., как *бытие-при-сущем*, то интенциональность деятельного отношения он укореняет в бытийной конституции относящегося присутствия... Как появления интенционального предмета в актах сознания (например способы явления сторон или способы явления в определенной перспективе) суть философски тематизируемое себя показывание *сущего*, но не *бытие* кажущего себя сущего, требующее осмысления из онтологической разницы к сущему... Появление и себя показывание сущего происходит на основе *сокрытой* (для феноменологической тематизации процесса явления сущего...) *раскрытости бытия* являющегося сущего. Выявление этой *горизонтной* раскрытости бытия в единстве с выявлением самостно-экстатической раскрытости экзистенции (заботы) составляет первичную тему феноменологии *присутствия* – в отличие от феноменологии *сознания*», – разъясняет Херрманн [Херрманн 1997: 26-27].

По Хайдеггеру, *бытие* сущего является «исходя из него самого» («само по себе» или «в самом себе» – *an ihm selbst*)<sup>1</sup>, а феномен означает «сущее как таковое, как оно показывает само себя» [Heidegger 1979: 112]. «Как значение выражения “*феномен*” нужно поэтому *фиксировать*: “...себя-в-себе-само-кажущее” [показывающее], открытое [очевидное] (*das Sich-an-Ihm selbst-zeigende, das Offenbare...*)» [Heidegger 2006: 28]. При этом Хайдеггер особо указывает, что в силу данного значения феномен «предполагает... показ способа встречи сущего» именно «с самим собой» (для вот-бытия в его бытии речь идет о *самом* этом бытии) [Heidegger 1979: 112]. В связи с этим он подчеркивает, что феноменология как «метод научной философии вообще» есть «*интерпретация сущего с точки зрения его бытия*», вследствие чего она, в отличие от всех предшествующих наук, которые *также* занимаются бытием, является наукой *именно* о бытии [Heidegger 1975: 3, 27f, 466f; Heidegger 1979: 184, 423; Heidegger 2006: 9-11; Heidegger 1975: 466-469]. И наоборот онтология возможна ... только как феноменология [Heidegger 2006: 35]. То есть феноменологическая редукция, с помощью которой Гуссерль пытался проникнуть в сферу чистого сознания, становится у Хайдеггера «возвращением взгляда от сущего к бытию» [Heidegger 1975: 29].

Перемена, осуществляющаяся в определении «феномена» и «феноменологии», обязательным образом касается также и понимания истины [Schmidinger 1985: 154]. Гуссерль рассматривает эту проблему «внутри-интенционально», то есть имманентно сознанию. Истина означает для него очевидность. Очевидность, однако, он понимает из отношения «*intentio*» и

<sup>1</sup> «*An ihm selbst*» – новый философский термин, впервые введенный Хайдеггером. Его можно перевести как «сам по себе», «как таковой». Иногда в этой связи Хайдеггер также употребляет заимствованное им из греческой философии понятие *αποφαινεσθαι* [Heidegger 2006: 28-31].

«*intentum*» (интенции и ее предмета). Адекватная очевидность и следовательно подлинная истинность предъясняются для него там, где «интецио» и «интентум» совпадают, то есть «интентум» созерцается адекватно. Неадекватная очевидность и следовательно неполная истина имеются, в свою очередь, там, где это совпадение осуществляется лишь частично [Heidegger 1979: 69-71]. По мнению же Хайдеггера, Гуссерль находится с этой теорией в «добром соседстве» со всей западноевропейской философией начиная с Платона и Аристотеля [Heidegger 1976a: 31-125]. В этой теории, конечно, говорилось не об интенциональности сознания, а о суждении и повествовательном предложении, однако все сводилось к тому же, поскольку суждение и предложение, точно так же как и сознание как целое, сами *есть* и потому никогда не могут быть последней инстанцией для требования изначальной истины. И суждению и предположению также нужна скорее не истина, а удостоверение в истинности посредством бытия как такового, поскольку с его помощью они впервые могут быть осуществлены и открыты. То, что западноевропейская философия не хотела увидеть подобное положение вещей в подлинном свете, и явилось причиной того, что она место-*где*-явления истины перепутала с самой *истиной*, в силу чего данная философия ошибочно полагала, будто сознание есть то последнее, что свидетельствует об истине (ее показывает) [Heidegger 2006: 28-31; Heidegger 1979: 113].

Но как же выявляется истина? Очевидно, «с помощью» «восприятия» (в смысле *Wahr-nehmung* – приятия истины), которое устанавливает, что воспринимаемое нами сущее или принимаемое как истинное, «есть то же самое, что и сущее, которое высказывается» [Heidegger 2006: 218]. Сравниваются ли при этом как в традиционной теории истины представления между собой? Констатируется ли при этом соответствие между познанием и предметом? Сталкивается здесь одно «содержание сознания» с другим? Очевидно, что нет, ибо Хайдеггер доказывает «не согласованность познания и предмета», а «единственно открытость самого сущего, его самого в *как его открытости*» [Heidegger 2006: 218]. По Хайдеггеру, сущее как таковое (или в его открытости) показывает себя так, *как* оно есть само по себе, то есть, что оно в *самости* есть так же, как оно выявлено и открыто в качестве *сущего* в высказывании [Heidegger 2006: 218]. «Удостоверение (следовательно) означает: *самопоказывание сущего в самости*» (*sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*) [Heidegger 2006: 218].

Между тем условием процедуры удостоверения, а именно установления истинности или ложности высказывания (то есть условием установления в высказывании отношения между *бытием* познанным и *бытием* реальным) выступает некое предварительное *понимание* бытия, лишь на основании которого возможно и имеет смысл различие либо идентификация *бытия* познанным и *бытия* реальным. То есть самость сущего может быть фиксирована только тогда, когда она конституируется исходя из *бытия* себя показывающего сущего.

Таким образом, сущее само по себе таково, что показывая самого себя в своем бытии, оно впервые квалифицирует и познание как открывающее или скрывающее это бытие, а истина означает тогда «то же самое, что и

«вещь» – «само себя показывающее» [Heidegger 1976a: 127-135, 162-195; Heidegger 1982: 73-109; Heidegger 2006: 213]. Истинное может быть также понято в смысле самого существующего объекта, который, рассматриваемый как первоначальный, дает указание, обосновывает и уполномочивает идентификацию. Истинный означает в итоге то же, что и *делающий* познание *истинным*. А истина означает здесь то же, что и *бытие*, *бытие действительным* [Heidegger 1979: 71]. Она определяется как очевидность, несокрытость и неискаженность бытия; и потому мышление только тогда истинно, когда оно «выказывает» бытие, а это значит, когда оно его «открывает» [Heidegger 1976a: 134f, 180-182; Heidegger 2006: 28, 33].

Как видим, истина, по Хайдеггеру, означает «непотаенность» (или «открытость») мышлению *бытия* сущего. Однако Хайдеггер усиливает данный тезис. Истина, по его мнению, «имеется» лишь постольку и пока есть «вот-бытие». Всякая истина как открытость бытия «отнесена», согласно Хайдеггеру, «к бытию *Dasein*», поскольку оно «конституировано открытостью» – «вот-бытие есть своя открытость» [Heidegger 2006: 226, 133]. Что же означает этот тезис? Необходимо напомнить, что экзистенциал «открытость» – один из центральных у Хайдеггера. Он выражает, если говорить обобщенно, некую абстрактную структуру данности (человека бытию и бытия человеку).

Однако в данном случае (в котором открытость рассматривается как характеристика человека) это понятие, по Хайдеггеру, может быть истолковано как *способность* или *предопределенность* человека к пониманию самого бытия (в смысле *изначальной* данности, или очевидности, человеку самого бытия в виде идеи бытия)<sup>1</sup>. В *фундаментальной* онтологии Хайдеггера данная человеческая способность, как уже было сказано, выражается посредством экзистенциала «понимание». Существующее бытие-в-мире как таковое открыто, и эту открытость мы назвали «пониманием» [Heidegger 1975: 143]. Раскрывая смысл фундаментального хайдеггеровского экзистенциала, Херрманн пишет: «Бытие как бытие сущим и бытие в значении смысла бытия-вообще обнаруживаются лишь мыслительным образом внутри человеческого понимания бытия» [Херрманн 1997: 47-48]. «Слышать может лишь тот, кто уже понимает», так считает сам Хайдеггер [Heidegger 2006: 164].

Открытость, таким образом, есть прежде всего «понимание», причем такое, которое недопустимо смешивать с тем значением слова, которое мы встречаем в обычном словоупотреблении: Понимание в смысле одного

---

<sup>1</sup> «Открытость» как способ бытия человека Хайдеггер раскрывает в трех аспектах: как «расположенность», «понимание» и «речь». Он пишет: «Два равноисходных конститутивных способа быть своим “вот” мы видим в расположении и в понимании ... Расположение и понимание равноисходно обусловлены речью» [Heidegger 2006: 133]. В аспекте «расположенности» Хайдеггер характеризует «открытость» как *эмоциональное* проявление человеческого бытия; в аспекте «понимания» – как *способность* человека к пониманию самого бытия и, как следствие, к выбору тех или иных возможностей своего бытия; к «речи» же Хайдеггер обращается как к «модусу» бытия, в котором осуществляется «*артикуляция* понимания». При анализе понятия «открытости» в данном исследовании наше внимание сосредоточено главным образом на модусе «понимания», который Хайдеггер определяет как «основной» модус бытия человека [Heidegger 2006: 142-159].

из возможных способов познания, например, в отличие от истолкования, следует интерпретировать как экзистенциально вторичное образование, производное от первичного, изначального понимания, которое наряду с другими моментами вообще конституирует вот-бытие [Heidegger 2006: 143]. Итак, открытость, по мысли Хайдеггера, есть прежде всего *изначальное* (или допредикативное) понимание, благодаря которому вот-бытие всегда уже «знает» мир, есть бытие-в-мире. Поэтому она может быть предъявлена лишь как некий *изначальный* (или данный *равнозначально* с человеческим бытием) факт. Однако важно указать именно на процедуру простого *предъявления*, поскольку любое выведение, дедуцирование из чего-либо или сведение к чему-либо всегда должно исходить из представления некоей изначальной открытости. К этому «предъявлению» и пытается «подобраться» феноменологический метод М. Хайдеггера, определяя способ бытия истины как «то же что и бытие».

Если все эти, согласно Хайдеггеру, базисные взаимосвязи события истины учитывать, то становится понятным, уверен Шмидингер, что в адрес философа нельзя адресовать упрек в том, что он переносит место истины из понятийного в *просто* допонятийное или из суждения в просто смысловое восприятие [Schmidinger 1985: 156]. Мы не можем также в этой взаимосвязи упрекать его в иррационализме или даже в сенсуализме [Löwith 1965: 9-11, 13, 49ff, 75f]. Нельзя даже утверждать, что Хайдеггер не «раскрывает» феномена истины или не ведет его к его полному образу [Müller 1964: 179ff]. Ибо все эти упреки оставляют без внимания именно то, что, во-первых, речь для Хайдеггера идет о самом бытии, которому «по определению» подчиняются также мышление, суждение, высказывание и т.д., поскольку оно впервые предоставляет им условие их возможности, и что, во-вторых, отличие между различными способами познания по отношению к истине бытия настолько же вторично, насколько *любая* форма человеческого познания в ее истине всегда уже зависит от ее открытости истине *бытия*<sup>1</sup>. Конечно, Хайдеггер в «Бытии и Времени» прежде всего ревалъвирует значимость

<sup>1</sup>Хайдеггеровское представление об истине в очень доступной, на наш взгляд, форме излагает Сафрански: «Платон признавал абсолютную истинность идей... Но для Хайдеггера не может быть такой истины; для него существует только “событие истины”, которое происходит, когда человек вступает в определенное отношение с самими собой и с миром. Человек не открывает никакой существующей независимо от него истины; он набрасывает – по-разному в разные эпохи – тот или иной горизонт истолкования, в котором реально существующее только и получает определенный смысл... Истина... не пребывает ни на стороне субъекта, ни на стороне объекта...; она есть событие, совершающееся в двойном движении: движении мира, который обнаруживает себя, выступает вперед, “показывается”, и движении человека, который овладевает миром и открывает его для себя... Человек не обладает никакими непоколебимыми истинами, но он – непоколебимо – пребывает в таком отношении к истине, которое порождает игру сокращения и раскрытия, появления и исчезновения, присутствия и отсутствия... Выражение такого понимания истины Хайдеггер обнаружил в греческом термине алетейя... “непотаенность”. Истина должна быть вырвана из потаенности... Нет бесконечной истории приближения к истине, существует только “событие истины”, а это означает: есть история набросков (проектов) бытия» [Сафрански 2005: 301-302].

интенциональностей душевного состояния, которые в философии часто рассматривались как *просто* донаучные, *чисто* смысловые или как *только* малоценные. Вспоминается его анализ «внимательности», «настроения», «ужаса» и т.д. Но все это не затрагивает главной мысли Хайдеггера, из которой он исходит, ссылаясь на логику Аристотеля. Заключается она в том, что именно значение бытия самого по себе «есть» то, что не только является изначально истинным, но что также является и тем, что *раскрывает любой* способ человеческой интенциональности.

4. Последним следствием, которое вытекает из хайдеггеровской критики Гуссерля и которое должно быть, по мнению Шмидингера, отмечено, предстает изменение смысла трансцендентальной философии [Schmidinger 1985: 157]. Отныне она обозначена понятием «герменевтика». Данное понятие указывает на то, что подлинно трансцендентальное в пределах человеческого сознания является не просто формальной структурой или содержательно-абстрактной закономерностью, а есть опыт, который с помощью трансцендентального созерцания обнаруживается и истолковывается.

Понятие герменевтики у Хайдеггера углубляется в поздний период, но имеется в виду и частично затрагивается уже в «Бытии и Времени». Значение данного понятия уходит своими корнями в греческую мифологию, имени одного из богов которой (Гермеса) герменевтика и обязана своим названием. Гермес толковал людям волю богов и переводил им божественный язык. Такое же значение имеют в настоящей взаимосвязи и хайдеггеровские попытки истолкования любого раскрытого смысла, *порождаемого человеком не в силу собственной конституции*. Этот смысл, который, как сказано, конституируется не человеком, а наоборот, конституирует человека, «есть» смысл бытия. Бытийное понимание поэтому есть понимание бытия как в значении генетива объекта, так и в значении генетива субъекта.

Это значит, что бытие выступает не только «предметом» человеческого понимания, но также и тем, что данное понимание направляет, делает возможным и в конечном счете тем, в чем понимание «нуждается» (способом, который нам, согласно Хайдеггеру, еще предстоит определить). Смысл бытия принадлежит, таким образом, бытию как таковому и им предоставляется, вследствие чего он не находится ни в чьем «распоряжении». Также его никак нельзя понимать наподобие некоей в любое время пригодной к анализу структуры субъективности, из которой может быть дедуцирован полный объем бытийного понимания. Смысл бытия как такового и следовательно всего, что как-то есть (а значит, и человеческого сознания) постоянно изменяется: он сбывается в мышлении, и в этом событии он *раскрывает мышление*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Открывающей силой, в представлении Хайдеггера, обладал по сути один вопрос, который он, Хайдеггер, и ставил на протяжении всей своей философской жизни, – вопрос о бытии. Смысл этого вопроса – не в чем ином, как в этой открытости, в этом сдвиге, в выдвижении в некий просвет, где простому, самоочевидному внезапно вновь возвращается чудо его “*вот*”; где человек вдруг ощущает себя как место, где что-то разверзается, где природа открывает глаза и замечает, что она вот-есть, где, следовательно, посреди сущего имеется открытое пространство, “*просека*” и где возможна благодарность за то, что все это существует», – пишет Сафрански [Сафрански 2005: 564].

Итак, характеризуя принципиальные отличия исходных философских установок Хайдеггера от установок Гуссерля, мы можем утверждать, что решающим обстоятельством на пути преодоления позиций гуссерлевой философии и определения тематического предмета традиционной феноменологии по-новому явилось для Хайдеггера осознание приоритетной роли *самого бытия* по отношению к любому *способу бытия*, включая бытие чистого сознания-феноменальности и как следствие – отказ от феноменологического сознания как *единственной* почвы подлинного философского анализа. Хайдеггер, как пишет В. И. Молчанов, отказывается от попыток построения различных концепций бытия – каковой, в частности, является феноменология, и обращается к поискам *самого бытия*, пытаясь «обрисовать в философском учении с помощью особых языковых средств контуры бытия, неразложимого на элементы и несводимого к мышлению» [Молчанов 1988: 142].

Материал поступил в редколлегию 19.10.2015 г.

### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Борисов Е.В. 1997. Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера : автореф. ... канд. филос. наук. М. 28 с.
- Борисов Е.В. 1998. Феноменологический метод М. Хайдеггера // М. Хайдеггер. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей. С. 345-375.
- Гайденко П.П. 1966. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская концепция трансценденции // Современный экзистенциализм : крит. очерки / редкол. Л.Н. Митрохин, А.Г. Мысливченко, Т.И. Ойзерман (рук.). М. : Мысль. С. 77-107.
- Гайденко П.П. 1970. Хайдеггер // Филос. энцикл. / гл. ред. Ф.В. Константинов. М. : Совет. энцикл. Т. 5. С. 426-428.
- Гайденко П.П. 1997. Прорыв к трансцендентному. М. : Республика. 495 с.
- Гайденко П.П. 2006. Мартин Хайдеггер: изначальная временность как бытийное основание экзистенции // П.П. Гайденко. Время. Длительность. Вечность. М. : Прогресс-Традиция. С. 381-413.
- Гуссерль Э. 2005. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 // Э. Гуссерль. Избр. работы. М. : Территория будущего. С. 75-184.
- Гуссерль Э. 2009. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М. : Акад. проект. 496 с.
- Зотов А.Ф. 2001. Современная западная философия : учебник. М. : Высш. шк. 784 с.
- Молчанов В.И. 1988. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк. 144 с.
- Молчанов В.И. 1991. Философия Хайдеггера и проблема сознания // Философия Мартина Хайдеггера и современность / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М. : Наука. С. 154-161.
- Рикёр П. 1995. Конфликт интерпретаций. М. : Медиум. 416 с.
- Сафрански Р. 2005. Хайдеггер. Германский мастер и его время. М. : Молодая гвардия. 615 с.

- Херрманн Ф.-В. фон. 1997. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск : Водолей. 96 с.
- Heidegger M. 1929. Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn : F. Cohen. XII, 236 s.
- Heidegger M. 1973. Kant und das Problem der Metaphysik. 4 Aufl., erw. Frankfurt am Main : V. Klostermann. XVIII, 268 s.
- Heidegger M. 1975. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main : V. Klostermann. X, 473 s.
- Heidegger M. 1976a. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main : V. Klostermann. 418 s.
- Heidegger M. 1976b. Wegmarken. Unveränd. Text. Frankfurt am Main : V. Klostermann. X, 487 s.
- Heidegger M. 1977. Phänomenologischen Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft". Frankfurt am Main : V. Klostermann. 436 s.
- Heidegger M. 1978. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt am Main : V. Klostermann. VI, 291 s.
- Heidegger M. 1979. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: V. Klostermann. XII, 447 s.
- Heidegger M. 1982. Über das Wesen der menschlichen Freiheit // M. Heidegger. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt am Main : Klostermann. S. 73-109.
- Heidegger M. 2006. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer. 445 s.
- Löwith K. 1965. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. 3 Aufl., durchges. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht. 112 s.
- Müller M. 1964. Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. 3 Aufl., wesentlich erw. und verb. Heidelberg : F.H. Kerle. 289 s.
- Schmidinger H. 1985. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Freiburg ; München : Verlag Karl Alber. 460 s.

### References

- Borisov E.V. *Fenomenologičeskij metod M. Hajdeggera* [Phenomenological Method of M. Heidegger], *M. Hajdegger. Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni*, Tomsk, Vodoley, 1998, pp. 345-375. (in Russ.).
- Borisov E.V. *Jevoljucija transcendental'no-fenomenologičeskikh osnovanij ontologii v rabotah Je. Gusserlja i jekzistencial'noj analitike M. Hajdeggera : avtoref. ... kand. filoz. nauk* [The Evolution of the Transcendental-Phenomenological Basis of Ontology in the Works of Husserl and in the Existential Analytics of M. Heidegger: abstr. of diss.], Moscow, 1997, 28 p. (in Russ.).
- Gaidenko P.P. *Hajdegger* [Heidegger], *F.V. Konstantinov (eds.) Filoz. jencikl.*, Moscow, Sovet. jencikl., 1970, vol. 5, pp. 426-428. (in Russ.).
- Gaidenko P.P. *Martin Hajdegger: iznacial'naja vremennost' kak bytijnoe osnovanie jekzistencii* [Martin Heidegger: the Primordial Temporality as the Ontological Basis of Existence], *P.P. Gajdenko. Vremja. Dlitel'nost'. Vechnost'*, Moscow, Progress-Tradicija, 2006, pp. 381-413. (in Russ.).
- Gaidenko P.P. *Problema intencional'nosti u Gusserlja i jekzistencialistskaja koncepcija transcendencii* [The Problem of Intentionality as viewed by Husserl and the Existentialist Conception of Transcendence], *L.N. Mitrohin, A.G. Myslivchenko, T.I. Ojzerman (eds.) Sovremennij jekzistencializm : krit. očerki*, Moscow, Mysl', 1966, pp. 77-107. (in Russ.).
- Gaidenko P.P. *Proryv k transcendentnomu* [Breakthrough to the Transcendent], Moscow, Respublika, 1997, 495 p. (in Russ.).
- Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [The Basic Problems of Phenomenology], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975, x, 473 p. (in German).

Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant and the Problem of Metaphysics], Bonn, F. Cohen, 1929, xii, 236 p. (in German).

Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik* [Kant and the Problem of Metaphysics], 4nd., enl., Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1973, xviii, 268 p. (in German).

Heidegger M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [Logic. The Question of Truth], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, 418 p. (in German).

Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [Metaphysical Foundations of Logic in the Output of Leibniz], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1978, vi, 291 p. (in German).

Heidegger M. *Phänomenologischen Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft"* [Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, 436 p. (in German).

Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Prolegomena to the History of the Concept of Time], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979, xii, 447 p. (in German).

Heidegger M. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* [About the Nature of Human Freedom], M. Heidegger. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, pp. 73-109. (in German).

Heidegger M. *Wegmarken. Unveränd. Text* [Milestones], Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, x, 487 p. (in German).

Heidegger M. *Sein und Zeit* [Being and Time], Tübingen, Max Niemeyer, 2006, 445 p. (in German).

Herrmann F.V. fon. *Ponjatje fenomenologii u Hajdeggera i Gusserlja* [The Concept of Phenomenology as viewed by Heidegger and Husserl], Tomsk, Vodolej, 1997, 96 p. (in Russ.).

Husserl E. *Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologičeskoj filosofii. Kn. 1* [Ideas to Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. The First Book], Moscow, Akad. proekt, 2009, 496 p. (in Russ.).

Husserl E. *Logičeskie issledovanija. T. 2. Ch. 1* [Logical Investigations, vol. 2, pt. 1], Je. Gusserl'. *Izbr. raboty*, Moscow, Territorija budushhego, 2005, pp. 75-184. (in Russ.).

Löwith K. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit* [Heidegger. Thinkers in Tenuous Time], 3rd ed., rev., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, 112 p. (in German).

Molchanov V.I. *Filosofija Hajdeggera i problema soznaniya* [The Philosophy of Heidegger and the Problem of Consciousness], N.V. Motroshilova (ed.) *Filosofija Martina Hajdeggera i sovremennost'*, Moscow, Nauka, 1991, pp. 154–161. (in Russ.).

Molchanov V.I. *Vremja i soznanie. Kritika fenomenologičeskoj filosofii* [Time and Consciousness. Criticism of Phenomenological Philosophy], Moscow, Vyssh. shk., 1988, 144 p. (in Russ.).

Müller M. *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* [Existentialism in the Intellectual Life of the Present], 3rd. rev., much ampl. and improv., Heidelberg, F.H. Kerle, 1964, 289 p. (in German).

Ricoeur P. *Konflikt interpretacij* [The Conflict of Interpretations], Moscow, Medium, 1995, 416 p. (in Russ.).

Safranski R. *Hajdegger. Germanskij master i ego vremja* [Heidegger. The German Master and his Time], Moscow, Molodaja gvardija, 2005, 615 p. (in Russ.).

Schmidinger H. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken* [Post-Idealist Philosophy and Christian Thought], Freiburg, München, Verlag Karl Alber, 1985, 460 p. (in German).

Zotov A.F. *Sovremennaja zapadnaja filosofija : uchebnik* [Modern Western Philosophy, textbook], Moscow, Vyssh. shk., 2001, 784 p. (in Russ.).

**Natalia I. Ishchenko**, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Faculty of Humanities, School of Philosophy, National Research University Higher School of Economics, Moscow. E-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

## **MARTIN HEIDEGGER: FROM PHENOMENOLOGY OF CONSCIOUSNESS TO PHENOMENOLOGY OF BEING**

*Abstract:* The research deals with transformation of the subject matter of Husserl's phenomenology in Martin Heidegger's philosophy. The research explores why even with remarkably similar philosophic opinions shared by Husserl and Heidegger the latter had to give up his position of a teacher and to express differently the subject matter of the phenomenology. While answering this question, *two* approaches are undertaken. The *first* one deals with the phenomenology as transcendent philosophy: the research underlines that transcendental ego is a complicated matter, which eventually revealed itself as ultimate. The *second* approach calls for an entire change of the phenomenology. This approach embodies the fact that a taking-out-of-the-context method cannot be applicable for all areas of reality. Thus, the dimensions of reality that practical aspects deal with, including taking out of the context, are basically inaccessible for being taken out of the context. This is why the demand for Being comes to be essential. As a result of this demand, Husserl's phenomenology loses its position for, from now on, *first*, Being *itself* takes the place of transcendental I; *second*, intentionality appears to be an *existential* attitude; *third*, phenomenology as well as the truth gets a new meaning; *forth*, a concept of transcendental philosophy modifies substantially. Thus, the research explains the point that in passing over the basic settings of Husserl's philosophy it was crucial that Heidegger realized a priority role Being *itself* plays as regards to any *means* of Being, including pure consciousness.

*Keywords:* phenomenology, ontology, hermeneutics, Husserl, Heidegger, being, consciousness, transcendentalism.