

Герменевтика и феноменология

Н.И. Ищенко

РЕЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Аннотация. Данная работа посвящена проблеме рецепции феноменологической философии Э. Гуссерля в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. В работе выявляются те общие в системах обоих философов элементы, которые проясняют влияние феноменологии на становление исходных философских установок М. Хайдеггера, а именно гуссерлево представление о восприятии и интенциональности, материальном априори и категориальном созерцании, а также специфически гуссерлевская концепция трансцендентальной философии.

Abstract. This study deals with the reception of Edmund Husserl's phenomenology in Martin Heidegger's fundamental ontology. The study targets those elements common to the two philosophic systems that explain how the phenomenology influences the launch of Martin Heidegger's basic philosophic attitudes, namely, Husserl's theory of intentionality and perception, material a priori and categorical contemplation, and specifically Husserl's transcendental philosophy.

Ключевые слова: феноменология, онтология, трансцендентализм, герменевтика, бытие, сознание, интенциональность, предметность, субъективность, Хайдеггер, Гуссерль.

Keywords: phenomenology, ontology, transcendentalism, hermeneutics, being, consciousness, intentionality, thingness, subjectivity, Heidegger, Husserl.

Приступая к раскрытию влияния феноменологической философии на формирование философских позиций Хай-

деггера, прежде всего необходимо отметить, что это влияние нельзя охарактеризовать однозначно — лишь в аспекте прямого заимствования и развития Хайдеггером гуссерлевых идей, — а также необходимо обратить внимание на то, что философская эволюция Хайдеггера совершалась в определенном смысле параллельно с развитием феноменологического учения Гуссерля. Так, с одной стороны, поскольку Хайдеггер был учеником Эдмунда Гуссерля, основоположника и главы феноменологической школы в философии, влияние этой школы начинает проследиваться в работах Хайдеггера уже с первых его публикаций, а сам он, характеризуя впоследствии влияние Гуссерля на свое философское становление, говорит, что без философии Гуссерля его мышление никогда не стало бы тем, чем оно стало [17, S. 24 f., 31–88; 20, S. 38]. Но, с другой стороны, весьма немаловажно и то, что путь Хайдеггера в философию был независимым от Гуссерля, и потому Хайдеггер не мог воспринимать его взгляды, подобно «*tabula rasa*», то есть не будучи мотивированным в пользу его учения уже логикой своего внутреннего философского развития. Поэтому, для того чтобы адекватно оценить влияние феноменологии на формирование исходных философских установок Хайдеггера, обратимся сначала к истокам творческого пути Хайдеггера и тем мотивам, которые сделали это влияние возможным.

Как известно, исходная философская позиция Хайдеггера определялась вопросом, который можно охарактеризовать как основной вопрос метафизики: 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, а именно к проблеме сущего, Хайдеггера привела диссертация Фр. Brentano "О многообразии значений сущего согласно Аристотелю" (1862) [О влиянии философии Ф. Brentano на формирование взглядов Хайдеггера см. 9, S. 32–35]. Эта работа, как отмечает О. Пётгелер, 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 [25, S. 17-26]. При изучении этой работы Хайдеггер, как он сам пишет, в последние годы своей учебы в гимназии, летом 1907, пришел к основному вопросу своей философии — вопросу о бытии или о бытии как таковом, *самом бытии* (die Frage nach dem *Sein selbst*), — и так вступил на путь своего творчества [19, S. 23, 35f.; 24, S. 81f., 87; 23, S. 92; 21, S. 123f.; 25, S. 17]. Хайдеггер задается вопросом: если, согласно Аристотелю и его интерпретатору Brentano, бытие имеет так много значений (быть действительным, возможным, идеальным, быть чем-то, быть вот этим, быть теперь, быть здесь и т.д.), то что же во всех этих значениях обозначает само слово «быть», то есть, какое бытие является тем последним горизонтом, который позволяет понять не только все эти модальности бытия, но и одновременно различие между ними [26, S. 140]? Почти в платоновской манере выражения спрашивает Хайдеггер в период своего раннего творчества о самой «идее» бытия [17, S. 64-125; 10, S. 24, 169 f., 176, 219, 247-251, 291, 319, 323; 18, S. 191-193; 26, S. 140].

Ко времени написания своих первых работ он ищет ответ в одном из вышеперечисленных способов бытия, а именно в *ens tanquam verum* — в бытии как бытии-истине или, как это обозначено Хайдеггером в его диссертации «Учение о суждении в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику», как в смысле. Не вдаваясь в детали, заметим, что этот способ бытия рассматривается Хайдеггером через метафизически-телеологическое объяснение сознания [25, S. 22]. Такое понимание сознания было определено культурфилософско-телеологическим объяснением Хайдеггером истории [25, S. 22-23]. Вопрос же о единстве бытия в его многообразных способах языкового выражения кажется все еще обойденным молчанием. Однако интересным для нас в данном случае является не это. Обратим внимание на то, что вышеуказанной диссертацией Хайдеггер включается в тогдашний «спор о психологизме в логике».

Этот спор был вызван попыткой психологистов найти собственное решение старой философской проблемы — где

лежат гарантии всеобщности и необходимости логического знания? Психологи́сты¹ считали логику частью психологии, наукой, основанной на психологии. Они обратили внимание на то, что в силу происхождения и по форме своего непосредственного существования законы и принципы логики должны быть связаны с реальным, «естественным» мышлением человека, то есть законы логики, принципы логического «долженствования» стали пониматься как результат реального функционирования человеческого мышления. «Аргументы психологистов, — разъясняет Н. В. Мотрошилова, — сводятся к следующему: как бы мы ни определяли логику, ее объекты — мышление, суждение, умозаключение, познание, доказательство — суть сама психическая деятельность человека или ее продукты. А значит, следует построить сначала психологию познания, и только на ее основе — логику. Гуссерль — в согласии с целым рядом антипсихологистов, к которым принадлежали, например, неокантианцы — отверг эти притязания психологизма, охарактеризовав его как субъективизм, релятивизм, скептицизм. Общую формулу психологизма Гуссерль свел к следующему: ...всякая истина относительна и зависит от высказывающего суждение субъекта. В противовес психологизму Гуссерль в первом томе "Логических исследований" сформулировал замысел "чистой" логики как науки об абсолютных сущностях, об истинах, содержание которых "тождественно едино" и не зависит от высказывающего суждения субъекта» [4, с. 162]. «То, что истинно, то абсолютно, — пишет в этой связи Гуссерль, — истинно «само по себе», истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [2, с. 101]. «Никакая истина, — поясняет он свое понимание истины, — не есть факт, то есть нечто, определенное во времени... Истина выше временного, то есть не имеет смысла приписывать ей временное бытие, возникновение или уничтожение» [2, с. 65]. Таким образом, обосновывая в качестве критерия истинности теоретического знания предметы «чистой логики»,

¹ Немецкий философ и психолог Теодор Липс, а также Милль, Зигварт, Вундт, Мах, Авенариус и др.

Гуссерль понимает их как *особый* класс *идеальных* объектов — как сущности и смыслы, *самоочевидные* в своей истинности, и, как следствие, разделяет условия теоретического познания на два класса: на *реальные* (психологические) и *идеальные* (логические) [2, с. 115, 163]. Область идеального, согласно Гуссерлю, обладает бытием особого рода и есть область «чистого» сознания: она лежит вне сферы размышления, восприятия, оценки и воспоминания, берущих свое начало из повседневных установок человека и изучаемых обычной психологией, и есть область феноменов, содержанием которых выступают вышеуказанные идеальные объекты. Благодаря своей самоочевидной истинности эти объекты (или абсолютные сущности) и служат необходимыми и чистыми основаниями всех наук. (И поскольку открыть эти основания с помощью психологических, лингвистических или семантических методов невозможно, нужен новый метод постижения истины — феноменологический и, соответственно, наука об этом методе — феноменология.)

Возвращаясь к участию Хайдеггера в полемике с психологизмом, важно отметить, что в диссертации «Учение о суждении в психологизме. Критически-позитивный вклад в логику» он, подобно Гуссерлю, также хочет показать радикальное отличие логической действительности от психической. Он упрекает психологизм в том, что он не только не осознает свой предмет, но и совершенно его не знает [12, S. 87; 25, S. 18]. Хайдеггер утверждает, что психологизм уводит от подлинно логического, поскольку хочет понять это подлинно логическое из его генезиса в психическом [12, S. 87; 25, S. 18]. С точки зрения Хайдеггера, действительность психического, являясь деятельностью, протекающей во времени, остается «обязательным образом чуждой области чисто логической теории» как нечто, «что всегда имеет характер временно происходящего, деятельного бытия» [12, S. 90; 25, S. 18]. В диссертации Хайдеггер доказывает, что наряду с психической существует еще и *логическая реальность*. Понимая эту реальность как *действительность* логического или *смысла*, которая есть «некий *статический* феномен, находящийся по ту сторону любого развития и изменения, и который, следовательно

но, не становится, возникает, а имеет *значение*; есть нечто, что, пожалуй, может быть *понято* о судящем субъекте, но посредством этого понимания никогда не устаревает», Хайдеггер по сути дела излагает позиции феноменологии [12, S. 102; 25, S. 18]. Обосновывая далее реальность логического и аргументируя это тем, что «смысл как один из способов действительности не может быть более рассматриваем с точки зрения иерархии родов сущего; вопрос о смысле смысла не может возникать из более подробного описания действительности», он принципиально замечает, что сущее — «предметное», или «действительное», — может «*как таковое* быть не доказано, а лишь *показано*», выражая тем самым важнейший методологический принцип феноменологии [12, S. 90; 25, S. 18]. Таким образом, диссертацию Хайдеггера можно было бы назвать «феноменологической», совершенно невзирая на то, причислял ли себя ее автор к феноменологической школе или нет. Ведь для феноменологии является существенным, что она более не сводит одно положение дел к другому, а объясняет данное положение дел, исходя из его же своеобразия. И в этом смысле² решающим примером стало применение Хайдеггером феноменологического метода в споре с психологизмом в логике.

Докторская работа Хайдеггера, которая называлась «Учение о категориях и значениях Дунса Скотта», также была посвящена ответу на вопрос о бытии. В ней Хайдеггер размышляет над тем, какое место занимает *способ* действительности смысла в общей области сущего. Полагая, что «значение и смысл могут относиться только к словам и словосочетаниям», Хайдеггер хочет ответить на вопрос о том, как предмет, смысл (или значение) и значащие знаки речи *связаны* друг с другом [11, S. 108; 25, S. 19]. В поисках ответа на этот вопрос он подходит к проблеме о бытии (*ens*) — о бытии сущего — как к последней и предельной проблеме «учения о категориях», то есть как к тому, что через понятие «категории категорий» определяется как предметность. *Ens* как

² Речь в данном случае идет о своеобразии хайдеггеровского подхода к обоснованию логической реальности.

предметность есть то «последнее» и «предельное», «за пределами которого уже нечего спрашивать». Его характеристика как предельного предмета вопрошания дает о себе знать в трансценденциях, тех последних и самых высоких определенностях предмета, которые более не имеют над собой рода и о которых «ничего более» не может быть «высказано» [11, S. 24 ff.; 25, S. 20]. Итак, задачу разграничения «различных предметных областей на категориально друг к другу не сводимые районы» и далее соотношения «расходящихся областей» с «последними категориальными сферами предметного (трансценденциями)» и такого их объединения Хайдеггер начинает рассматривать теперь в рамках учения о категориях. Однако категориально предмет можно понять только *как познанный*. «Категория есть самая всеобщая определенность, — пишет Хайдеггер. — Премет и предметность обладают смыслом как таковым *только для субъекта*. В этом формируется объективность посредством суждения. Следовательно, если мы решительно хотим понять категорию как предметную определенность, то она должна быть поставлена в существенное отношение к *структуре, образующей предметность*. Так не случайно, а обоснованно заложено в самом ядре проблемы категорий то, что подобное следствие проявляется как у Аристотеля, так и у Канта в некой взаимосвязи с предикацией, то есть с суждением» [11, S. 232; 25, S. 21]. Таким образом, пытаюсь ответить на вопрос о единстве различных значений бытия через проблему категорий, Хайдеггер включается в проблему суждения, познания и субъекта, то есть приходит к *проблемной сфере субъективности*. А так как основным требованием феноменологии Гуссерля был кардинальный и последовательный переход к сознанию, к субъективности как последней и в этом смысле единственной почве «подлинного» философского анализа, то нетрудно сделать вывод, что Хайдеггер, следуя путем самостоятельного философского поиска, вплотную подходит к позициям феноменологии.

Итак, становится совершенно очевидно, что феноменология Гуссерля должна была с самого начала казаться Хайдеггеру той возможностью, которая позволила бы ближе подойти к ответу на вопрос о смысле бытия. Из этого, однако,

также можно заключить, что феноменология Гуссерля и философия бытия Хайдеггера должны иметь *существенные* точки соприкосновения и что, кроме того, философия Хайдеггера должна иметь для проблематики постклассического мышления по меньшей мере такое же значение, как и философия Гуссерля. Рассмотрим теперь, какими оказались те общие моменты, которые в значительной степени определили исходные установки философского мышления Хайдеггера. Здесь можно было бы назвать, в исключительно внешней последовательности и пока без какой бы то ни было дифференциации, четыре элемента, на которые в частности указывает в своей работе «Постидалистическая философия и христианское мышление» Х. Шмидингер [26, S. 140-144].

1. Хайдеггер принципиально придерживается гуссерлева представления о феноменологическом *созерцании*, а именно *восприятии* (*Wahrnehmung*) [20, S. 144, 181, 218, 363; 26, S. 140-141]. «Восприятие, — пишет Гуссерль, — это такой модус сознания, в котором то, что в нем осознано, обнаруживается как оно само. Оно обнаруживает себя, как бы говоря: «вот я само», изначально, совершенно непосредственно оно само... Восприятие как сознание самого предмета» [7, S. 12]. Как видим, в восприятии, согласно Гуссерлю, непосредственно открывается бытие созерцаемого предмета. На этом основании Гуссерль рассматривает восприятие как основной модус познания, как условие восприятия всех других модусов. Что же касается Хайдеггера, то, несмотря на то, что он особо выделяет историческую обусловленность *гуссерлева* восприятия, он, подобно Гуссерлю, также исходит из тех форм познания, которые в первую очередь характеризуются тем, что могут претендовать на *изначальность* (или исходность — *Ursprünglichkeit*). То, что показывает себя как изначальное, является для Хайдеггера тем, что он пытается прояснить прежде всего. Ведь именно в этой области изначального и, следовательно, себя всегда уже показывающего, надеется Хайдеггер прояснить «идею» бы-

тия, поскольку она для него является тем, что человек должен понимать уже с самого начала, чтобы вообще быть в состоянии существовать в действительности [20, S. 1-5]. И если в дальнейшем Хайдеггер утверждает, что феноменология явилась для него «лишь» переходной стадией, то все же основное намерение Гуссерля, а именно, попытку сделать предметом рассмотрения *феномен* (который для феноменологии, конечно же, является феноменом сознания) — то есть то, что показывает себя *само* в своем изначальном явлении, то, что непосредственно очевидно, что непосредственно представляет, обнаруживает, раскрывает себя — он для себя сохранил [26, S. 141; 19, S. 98-182]. Так, многое из того, что Хайдеггер впоследствии назвал «сущностным мышлением», подтверждает, что важнейшие составные части феноменологического метода остались в силе [22, S. 308-311]. (Здесь можно было бы упомянуть лишь важнейшие понятия, такие как «усмотрение» сущности — *erblicken*, «*in den Blick nehmen*», «*wahr-nehmen*», «*in die Acht nehmen*».)

2. Без сомнения, Хайдеггер следует за Гуссерлем также и в том, что понимает человеческое познание *интенционально* [20, S. 48; 26, S. 141-142]. Для Хайдеггера так же, как и для Гуссерля, сознание всегда есть «сознание *чего-то*» (в широком смысле этого слова, на основании чего также и хайдеггеровское «бытие» должно пониматься как «отосланность к ...(чему-то)» — *Verwiesenheit auf...*). Поэтому смысл, который Хайдеггер в «*Бытии и Времени*» вкладывает, например, в понятие «экзистенция» «бытия-в-мире» (*Existenz des In-der-Welt-seins*), позволяет увидеть в данном понятии не только критику гуссерлевой концепции интенциональности, но также ее углубление и развитие (в экзистенциале «бытие-в-мире»). И несмотря на то, что Хайдеггер практически не использует термин «интенциональность», предпочитая употреблять вместо него термин «трансценден-

ция»³ [20, S. 14, 38], а также рассматривает гуссерлево понятие «интенциональность» как слишком узкое (поскольку оно, с одной стороны, касается лишь отношения сознания к объективно данной действительности, а с другой стороны, не принимает во внимание практических измерений, которые играют в человеческом сознании по меньшей мере такую же роль, как и теоретические) все же «в «хайдеггеровской» трансценденции, — как справедливо замечает П.П. Гайденко, — нетрудно узнать гуссерлианскую интенциональность» [1, с. 93]. «В самом деле, — пишет она, — по определению Хайдеггера, трансценденция — это «способность конечного существа быть направленным [на что-то — П.Г.], и эта-то направленность является условием того, что конечному существу может нечто противостоять. Противостояние — это условие, при котором может встретиться предмет»» [16, S. 75; 1, с. 93]. Таким образом, трансценденция для Хайдеггера так же, как и для Гуссерля (рассматривающего ее как функционирующую интенциональность), — это «чистый горизонт, чистая предметность» [1, с. 93]. Тем самым в онтологии Хайдеггера так же, как и в феноменологии Гуссерля, исходным пунктом является тезис об интенциональности человеческого познания, а точнее, положение о том, что бытийный смысл сущего впервые конституируется сознанием (для Хайдеггера, соответственно, *Dasein*) или, по выражению Хайдеггера, «*субъективностью* человеческого субъекта», которую он (Хайдеггер), в свою очередь, рассматривает как «внутреннюю возможность онтологии» [15, S. 136]. И потому для Хайдег-

³ Свойство сознания быть «отосланным» к чему-то или «направленным» на нечто, то есть постоянно выходить за свои пределы — «постоянно забегать за свои собственные пределы» (как говорит сам Хайдеггер) — он называет не интенциональностью, а трансценденцией. «Трансцендировать, — разъясняет Хайдеггер, — означает... переступать, перебираться, проходить сквозь, иногда также превосходить» [10, S. 423].

гера так же, как и для Гуссерля (основной задачей феноменологии которого является анализ интенциональности сознания), главная задача философского познания заключается в том, чтобы обнаружить фундаментальную структуру этой субъективности или, пользуясь терминологией самого Хайдеггера, в том, чтобы «раскрыть трансценденцию». «Проблема внутренней возможности онтологического познания, — пишет Хайдеггер, — есть не что иное, как проблема раскрытия трансценденции»⁴ [15, S. 107].

3. Фундаментальное значение для хайдеггеровского поиска бытия как такового приобретает гуссерлева теория материального априори и категориального созерцания (или усмотрения сущности — *Wesensschau*) [26, S. 142-143; 8, S. 210f.]. Хайдеггер постоянно подчеркивал это в поздний период своего творчества [24, S. 82-87; 21, S. 111-117, 119f.]. Теория «материального априори» заключается в том, что предметом непосредственного восприятия после «вынесения за скобки» эмпирического мира как трансцендентного сознанию — поскольку этот предмет «не приходит снаружи», а заключен в самом сознании как «*смысл*» — остается *чистая структура самого сознания*, данная нам имманентно [3, с. 239]. Понятая и истолкованная таким образом «самостоятельность» и «изначальность» сущностных структур сознания, то есть внутренних закономерностей сознания, принципов и механизмов его функционирования, и составляет понятие «*a priori*» [6, 240]. Однако, как известно, априорный, или «сущностно-структурный», подход — лишь одна сторона феноменологического

⁴ В этой связи отечественный исследователь творчества М. Хайдеггера М. А. Рубене указывает на специфику хайдеггеровской философии. Усматривая ее в «выявлении Хайдеггером «метафизического» наследия гуссерлевской трактовки трансцендентализма», М. А. Рубене отмечает, что основой для подобной «метафизической интерпретации» трансцендентальной философии является именно хайдеггеровская попытка «онтологизации трансценденции» [5, с. 148-150].

анализа сознания, связанная с другой его специфической особенностью: «сознание» рассматривается не просто как набор чистых сущностей. В феноменологическом анализе «сущности берутся *вместе с сознанием* как потоком» (Strom), как «неразрушимой целостностью». Поэтому проблема для феноменолога, по Гуссерлю, заключается именно в том, чтобы «вычленил» сущности сознания как «сущности самого потока переживаний». Для этого и необходимо «категориальное созерцание» как способ «внутреннего вхождения» в сферу сознания, не нарушающего целостности сознания. На этом основании нетрудно понять причины принципиального значения этой теории для Хайдеггера: ведь если трансцендентальные условия изначально созерцания, а именно, фундирующие элементы познания некоей данности, *со-созерцаются* и *со-понимаются*, то это дает Хайдеггеру обоснованный повод предположить, что также и бытие как таковое, как условие возможности познания действительности вообще, всегда уже *со-созерцается* и *со-понимается* [19, S. 101f.; 10, S. 27]. А поскольку бытие всегда уже есть нечто затрагивающее человека и одновременно всегда уже понимаемое им, то оно, согласно гуссерлевой теории, может быть *обнаружено* и *истолковано* на примере *любой* изначально интенциональности сознания. Итак, бытие достигается первоначально не с помощью рефлексии по поводу специфического акта сознания, например, суждения, а в том, что оно в любом акте сознания всегда уже *со-созерцается*. Интересно, однако, что когда Хайдеггер в «*Бытии и Времени*» и в лекциях, которые эту работу сопровождали, говорит не о бытии, а прежде всего о бытийном *понимании* (или понимании бытия — Seinsverständnis), то выделить из этого понятия и достаточно ясно продумать само это «*понимание*» (-verständnis) уже не получается, поскольку именно оно влечет за собой серьезную перемену трансцендентальной постановки вопроса. Ведь если «*бытийное понимание*» рассматривать как некий трансцендентал, то

оно больше не является чистой структурой или формальной закономерностью, которая должна была бы проявляться с помощью трансцендентального анализа, не имела бы к тому же никакой содержательности и с самого начала нуждалась бы в актуализации с помощью конкретного эмпирико-онтического осуществления. Бытийное понимание тогда есть некий *опыт* (Erfahrung) со специфическим *опытным содержанием* (Erfahrungsinhalt) [20, S. 22]. Следовательно, то, на что наталкивается трансцендентальное сознание, является не только абстрактным условием некоей возможности познания, о которой ни в коем случае не может быть сказано, что она всегда уже со-познается и со-понимается, что означает, что она рассматривается в контексте (совокупно -mit) какой-то содержательности и какого-то материала, но есть также некий *опыт*, который может быть обнаружен в том, *что* он познает. Если бы Хайдеггер не сделал этот вывод своим исходным постулатом, источником которого явилась, в конечном счете, феноменология Гуссерля, то он не смог бы начинать свои бесчисленные объяснения бытия всегда с того, чтобы не проявлять, почему человек всегда уже с необходимостью связан с бытием, насколько само собой разумеющимся оно ему кажется, и все-таки насколько мало человек его логически понимает [z. B. 20, S. 5; 13, S. 81-83, 87 f., 95 f., 125 f.; 14, S. 23-77; 26, S. 143]. Разумеется, тем самым еще не дается ответ на вопрос, как Хайдеггер определяет свое «бытийное понимание», то ли в смысле гуссерлевского «категориального созерцания», то ли в смысле того, что Аристотель пытался объяснить с помощью понятия « $\theta\iota\gamma\epsilon\iota\nu$ » (касаться) или « $\phi\rho\nu\alpha\iota$ » (являться) [17, S. 162-195, 180f, 189f.; 26, S. 143]. Но становится уже ясно, что со всеми этими вопросами Хайдеггер воспринимает существенную составную часть феноменологии Гуссерля.

4. На протяжении долгого времени Хайдеггер следует своему учителю также в том, что считает себя представителем трансцендентальной философии [26, S. 143-

144]. Несмотря на то, что он говорит об этом не так уж часто [20, S. 38; 10, S. 23, 27, 379, 460f.; 18, S. 281; 26, S. 143] и в своих исследованиях хочет интерпретировать «трансцендентальное» в специфическом понимании [напр., 10, S. 460f.], все-таки не возникает сомнений, что Хайдеггер в философском смысле «обрел себя» именно в традиции трансцендентальной философии — в том ее виде, в каком она получила свое начало у Канта и свое наивысшее развитие у Гуссерля. На этом основании он называет свою феноменологию «*трансцендентальным* познанием» [20, S. 38; 10, S. 379]. Как уже было сказано в п. 3, при этом он следует скорее специфической гуссерлевской концепции трансцендентальной философии, нежели кантовской или неокантианской. Это справедливо по меньшей мере тогда, когда мы принимаем во внимание, что в своем следовании Гуссерлю Хайдеггер разрабатывает не только структуры сознания и формальные закономерности мышления, но и обнаруживает *изначальный опыт* (различного рода) и его опытное содержание. И в этой связи кажется несомненно логичным тот факт, что он называет свою трансцендентальную философию *герменевтикой* [20, S. 37]. В первоначальном смысле герменевтика означает «истолкование». Именно это и должно произойти на основе исходного опыта сознания: то, что всегда уже известно, должно быть *по-новому* обнаружено и истолковано.

Названные выше четыре пункта, которые должны были прояснить нам влияние феноменологии Гуссерля на формирование исходных установок философского мышления Хайдеггера, конечно, не охватывают всех общих элементов в системах обоих философов. (Здесь можно упомянуть, например, гуссерлево понятие «жизненного мира» и хайдеггеровское понятие «мира» и «бытия-в-мире».) Мы ограничились себя раскрытием только тех существенных моментов гуссерлевой феноменологии, понимание которых является решающим с точки зрения выявления базовых предпосылок фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера.

Литература

1. *Гайденок П. П.* Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская концепция трансценденции // Современный экзистенциализм. М., 1966. Стр. 77-107.
2. *Гуссерль Э.* Логические исследования, Т. 1. СПб. 1909. – 224 С.
3. *Зотов А. Ф., Мельвилль Ю.К.* Западная философия XX века. М., 1994. – 415 С.
4. *Мотрошилова Н. В.* Феноменология. // История философии: Запад – Россия – Восток. Книга 3. М., 2012. Стр. 160-173.
5. *Рубене М. А.* Онтология и «ничто» у М. Хайдеггера. // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. Стр. 141-157.
6. *Богомолов А. С., Мельвилль Ю. К., Нарский И. С.* Феноменология. // Современная буржуазная философия. М., 1978. Стр. 211-280.
7. *Brandt G.* Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955. – 148 S.
8. *Brelage M.* Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin, 1965. – 256 S.
9. *Gethmann C. F.* Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers. Bonn, 1974. – 415 S.
10. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. Fr.a.M., 1975. – 474 S.
11. *Heidegger M.* Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916. – 245 S.
12. *Heidegger M.* Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Leipzig, 1914. – 110 S.
13. *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. Fr.a.M., 1983. – 234 S.
14. *Heidegger M.* Grundbegriffe. Fr.a.M., 1981. – 126 S.
15. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929. – 236 S.

Н.И. Ищенко. Рецепция феноменологии в онтологии М. Хайдеггера

16. *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Fr.a.M., 1973. — 268 S.*
17. *Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Fr.a.M., 1976. S. — 418 S.*
18. *Heidegger M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Fr.a.M., 1978. — 291 S.*
19. *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Fr.a.M., 1979. — 447 S.*
20. *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 2006. — 445 S.*
21. *Heidegger M. Vier Seminare. Fr.a.M., 1977. — 151 S.*
22. *Heidegger M. Wegmarken. Fr.a.M., 1976. — 487 S.*
23. *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1975. — 269 S.*
24. *Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. — 92 S.*
25. *Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Fr.a.M., 1963. — 318 S.*
26. *Schmidinger H. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1985. — 460 S.*

Сведения об авторе: *Ищенко Наталья Ильинична, к.ф.н., Факультет гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Школа философии, доцент.*