

Н.И. Ищенко

Понятие «открытость» в аналитике Dasein Мартина Хайдеггера: проблема определения

Ищенко Наталья Ильинична – кандидат философских наук, доцент Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

Знакомство с основными трудами Мартина Хайдеггера, такими, например, как «Бытие и Время», едва ли возможно без понимания исходных, нацеленных на критику европейской традиции исследовательских установок их автора, – а именно без осознания коренной взаимосвязи экзистенциального анализа Хайдеггера и деструкции традиционного метафизического знания. Данная взаимосвязь, будучи следствием принципиальной взаимозависимости онтического и онтологического уровней философского исследования Хайдеггера, находит свое выражение в трудноопределимом в рамках классических философских дефиниций хайдеггеровском термине “Dasein” (вот-бытие), содержательной характеристикой которого и выступает понятие «открытость». В настоящей статье проблема определения данного понятия рассматривается в двух аспектах: как с точки зрения нового понимания Хайдеггером традиционных проблем метафизики – т.е. на основе хайдеггеровского принципа «онтологической дифференции» (различения бытия и сущего, или вопроса о «смысле бытия»), так и с точки зрения нового обоснования этих проблем, а именно в аспекте обращения Хайдеггера к феномену открытости Dasein как исходному, или первичному, – не тождественному трансцендентальной субъективности идеалистического образца и обусловливающему сам принцип онтологической дифференции. Так, понятие «открытость» тематизируется в статье в контексте дискуссионного интерпретативного тезиса о со-тематическом присутствии в работе «Бытие и Время» проблемы бытия как такового – а не только вот-бытия (Dasein), – с целью показать, что уже в аналитике Dasein феномен открытости трактуется Хайдеггером в качестве фундаментального первофеномена, исходя из которого постановка главной для немецкого мыслителя проблемы бытия как такового становится впервые возможной. Для этого онтологически рассматривается экзистенциал «понимание» – как равноисходный с феноменом открытости, а также на основании хайдеггеровской аналитики данного феномена (преимущественно в свете проблем интенциональности и истины) определяется и искомый смысл бытийной конституции Dasein – как открытость, или способ данности, самого бытия, истолкованный в аспекте трансцендирующей самости. Таким образом, в исследовании показывается, что посредством понятия «открытость» Хайдеггер в работе «Бытие и Время» не только осуществляет экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос о бытии.

Ключевые слова: открытость, Dasein, экзистенция, понимание, трансценденция, онтология, экзистенциальная аналитика, интенциональность, феноменология, герменевтика, бытие, вот-бытие, онтологическая дифференция, М. Хайдеггер

Не должно ли тогда заглавие задачи мышления вместо «Бытие и время» звучать как «Просвет и онтологическая дифференция»?¹

М. Хайдеггер

Введение

«Экзистенциальной аналитикой» или «аналитикой Dasein» (вот-бытия, присутствия) Мартин Хайдеггер называет исследование, которое касается разработки конкретных структур человеческого понимания бытия² (Seinsverständnis) и было задумано Хайдеггером как «подготовительное» – в целях постановки более общего вопроса о бытии, но не в его традиционном облике как вопроса о сущем в его бытии, а как искомого или, по выражению Хайдеггера, *фундаментально-онтологического*, вопроса о бытии как таковом, о смысле бытия [Хайдеггер, 1997, с. 13, 45, 130, 139, 200, 303, 334 и др.]. Однако в настоящей работе мы будем исходить из предположения о том, что уже в *экзистенциальной* онтологии вместе с первым аналитическим шагом берется во внимание не только бытие Dasein и способы бытия сущего, не являющегося Dasein, но и бытие как таковое, само бытие. Таким образом, мы разделяем дискуссионный интерпретативный тезис, который находится в конфронтации с большей частью критической литературы, посвященной Хайдеггеру, и согласно которому «Бытие и Время» содержит не только экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос Хайдеггера о смысле бытия, с выявлением того, в чем состоит искомое бытие-вообще [Херрманн, 1997, с. 81–82]³. Очевидно, что с такой точки зрения понимание экзистенциальной аналитики Dasein будет по меньшей мере недостаточным без осмысления того значения, которым должно обладать бытие как таковое в отношении бытия Dasein. Данное обстоятельство, в свою очередь, делает обязательным анализ исходных онтологических установок Хайдеггера, а именно его представления о фундаментальных онтологических взаимосвязях – бытия и сущего (при допущении их «онтологической разницы»), лежащих в основании хайдеггеровского экзистенциально-аналитического исследования (и обуславливающих принципиальную неразрывность последнего и деструкции традиционного метафизического знания). Для описания таких взаимосвязей Хайдеггером и вводится ключевое понятие

¹ «Просвет и присутственность» [Хайдеггер, 2008, с. 14]. «Онтологическая дифференция», по Хайдеггеру, есть «различение бытия и сущего» [Хайдеггер, 1993, с. 171].

² Dasein, по определению Хайдеггера, – это человек как «сущее, которое мы сами всегда суть и которое... обладает бытийной возможностью спрашивания» [Хайдеггер, 1997, с. 11]. «...Для этого сущего в его бытии речь идет о самом этом бытии» [там же, с. 12]. «...Оно имеет бытийное отношение к этому бытию», то есть Dasein «понимает каким-то образом... в своем бытии» [там же]. «Само бытие», к которому Dasein «может так или так относиться и всегда как-то отнеслось», есть экзистенция. Dasein «понимает себя всегда из своей экзистенции, возможности его самого быть самими собой или не самим собой» [там же].

³ «Бытие-вообще... должно было... 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», – пишет Ф.-В. фон Херрманн [Херрманн, 1997, с. 81–82].

его философии – понятие «открытость» (Erschlossenheit). В данном исследовании мы попытаемся показать, как посредством данного понятия, характеризующего в период «Бытия и Времени» преимущественно бытие Dasein, немецкому мыслителю тем не менее удастся определить последнее не только экзистенциально-, но и фундаментально-онтологически, тем самым сохраняя и в аналитике Dasein приоритет вопроса о бытии.

Но предварительно напомним о следующем. Как известно, вопросы, вставшие перед Хайдеггером в связи с описанием феномена открытости (например, вопрос о самом «состоянии открытости» (Offenhalten), о котором Хайдеггер упоминает при рассмотрении экзистирования экстазов во «Введении в метафизику»), привели его в конечном итоге к тому, что он был вынужден отказаться от своей аналитики Dasein в той форме, в какой она нашла свое выражение в «Бытии и Времени» [Heidegger, 1983, S. 169]. Экзистенциально-онтологическая трактовка открытости указала немецкому мыслителю на необходимость новой постановки вопроса о бытии, в результате которой понятие «открытость», как отмечает П.П. Гайденко, «из характеристики тут-бытия... становится важнейшей характеристикой бытия» [Гайденко, 1997, с. 375]. Таким образом, понятие открытости имеет для Хайдеггера принципиальное значение. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что «из всех экзистенциалов⁴, описанных в “Бытии и Времени”, у позднего Хайдеггера сохраняется, и притом в качестве важнейшего его понятия, только “открытость”» [там же]. Поэтому для достижения цели нашего исследования проясним вначале те основные значения, которыми Хайдеггер периода «Бытия и Времени» наделяет данное понятие, и одновременно попытаемся уяснить, почему в философии Хайдеггера оно играет столь решающую роль.

Открытость и Dasein

Оттолкнемся от тех хайдеггеровских определений, согласно которым открытость есть априорная «фундаментальная структура» человеческого бытия как «бытия-в-мире», «заботы» и «со-бытия с другими» [Хайдеггер, 1997, с. 41, 118, 137]. В данном исследовании мы сосредоточимся на первом из указанных определений – на тезисе об открытости как бытию-в-мире. Согласно данному тезису, мир – это не природа, существующая объективно и независимо от человеческого знания о ней, а способ бытия самого человека: «“Мир”, – пишет Хайдеггер, – онтологически не есть определение *того* сущего, каким по сути присутствие (Dasein) *не* бывает, но черта самого присутствия» [там же, с. 64]. Соотнесенность мира и человека, разъясняет мыслитель, не означает, что мир приобретает субъективный характер (поскольку, например, возможен совместный мир). Мир для Хайдеггера – это мир, существующий *для* человека, собственно человеческий (не «вещный») мир как таковой⁵. Так,

⁴ Рассматривая Dasein с точки зрения его бытия, Хайдеггер стремится выявить именно структуры экзистенции – *экзистенциалы*, которые он отличает от *категорий* как определений бытия сущего, не имеющего характера Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 44].

⁵ Смысл хайдеггеровского понятия «мир» становится понятен в контексте критики традиционных подходов к сущему. С точки зрения Хайдеггера, чувственный опыт, рассудочное и интеллектуальное познание «пересказывают» через *первичные* подходы к сущему, через первоначальное бытие сущего («мирность мира») и связанный с ним *феномен* мира в его отличии от *внутримирного* (как совокупности сущего). Утверждение, из которого исходит Хайдеггер, гласит: мир – это не мыслимая в качестве универсального горизонта совокупность распределенного в пространстве и времени сущего, а соразмерная Dasein некая *связность* отношений (описываемая Хайдеггером схемой «то, ради чего»: Um zu), которая не является способом внутримирного бытия сущего, но впервые делает для Dasein возможной внутримирную «встречность» сущего. «Хайдеггер, – замечает

философ пишет о том, что человек слышит не какой-то неопределенный шум или комплекс звуков как чистых «шумов», а «слышит колонну на марше, северный ветер, стук дятла, потрескивание огня» [Хайдеггер, 1997, с. 163]. Способность человека изначально воспринимать не чистый шум, а известные ему звуки «знакомых» предметов (или иначе, всегда уже как-то истолковывать слышимое) свидетельствует, с точки зрения Хайдеггера, о том, что человеческое бытие в качестве бытия-в-мире всегда уже находится *при* «слышимом», «воспринимаемом» или, обобщая, при «познаваемом»: т.е. восприятие мира интенционально⁶. Р.М. Габитова пишет в этой связи, что человеку «не нужно упорядочивать свои ощущения, чтобы потом создать трамплин для прыжка в мир», ибо существует «первоначальная связь человека с миром» [Габитова, 1972, с. 72]. Отсюда Хайдеггер делает вывод: чтобы человек обладал возможностью такой связи, или чтобы познание всегда уже было «при» познанием и, следовательно, для того чтобы могла существовать интенциональность, необходимо некое условие. Это условие он называет «открытостью» (Erschlossenheit, *разомкнутость*) Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 132–166; Heidegger, 1979, S. 348–376; 1976, S. 169f.; 1975, S. 94–107, 304–320]. Открытость Dasein, однако, имеет свой аналог. В качестве последнего Хайдеггером вводится экзистенциал «раскрытость» (Entdecktheit): как «открытость сущего» (Entdecktheit des Seienden) [Хайдеггер, 1997, с. 168, 220–227, 256]. Данный экзистенциал употребляется философом для обозначения раскрытости *сущего*, не обладающего характером Dasein: в его непотаенности (Unverborgenheit), или явленности, а также в «как его раскрытости» [там же, с. 219].

Итак, если говорить обобщенно, понятие «открытость» выражает у Хайдеггера, с одной стороны, некую исходную структуру взаимной соотнесенности или данности (как в смысле генетива объекта, так и в смысле генетива субъекта): например, явленности человеку (Dasein) сущего – и наоборот; а с другой – указывает и на само условие подобной данности. Рассмотренная с точки зрения последнего, открытость, согласно Хайдеггеру, может быть истолкована особо: как *способность* и даже *предопределенность* человека к пониманию бытия – в смысле *изначальной данности* или «смутной понятности» человеку самого бытия (даже на примере сущего). «Присутствие есть таким способом, чтобы существуя понимать нечто подобное бытию», – пишет философ [там же, с. 17]. Таковая способность, в свою очередь, описывается в аналитике Dasein посредством экзистенциала «понимание»: «Экзистирующее бытие-в-мире как таковое разомкнуто, каковая разомкнутость (Erschlossenheit) была названа пониманием» [там же, с. 143]. Как следует из определения, Хайдеггер осуществляет онтологизацию понимания: последнее рассматривается им не в качестве характеристики мышления, но в качестве способа бытия; и, стало быть, открытость как способность к пониманию характеризует у Хайдеггера, в отличие, например, от Гуссерля, не структуры чистого мышления, но бытие такого сущего, сам способ бытия которого есть понимание⁷. Как же соотносятся у Хайдеггера понятия «открытость» и «понимание»?

Напомним, что, согласно хайдеггеровскому определению, Dasein есть сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии», – т.е. оно «имеет бытий-

по этому поводу П.П. Гайденко, – подчеркивает здесь один важный момент: истолкование действительности никогда не бывает беспредпосылочным; другими словами, истолковывать предмет значит не рассматривать его “согласно собственной мере”, истолкование, говорит Хайдеггер, в силу своей природы всегда субъективно, здесь мерилom предмета выступает сам человек» [Гайденко, 1963, с. 44].

⁶ Сознание, по мысли Ф. Brentano и следующих за ним в данном аспекте Гуссерлем и Хайдеггером, характеризуется направленностью на предмет, или интенциональностью, поскольку сознание всегда есть «сознание чего-то» (Bewußtsein von...).

⁷ «Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» [Хайдеггер, 1997, с. 12].

ное отношение к этому бытию» [Хайдеггер, 1997, с. 12]. Но поскольку Dasein к этому «самому бытию» (или *экзистенции*) «может так или так относиться и всегда как-то отнеслось», то, полагает Хайдеггер, Dasein «понимает каким-то образом... в своем бытии», причем всегда [там же]. Между тем сама возможность такого понимания как раз и указывает, по мысли Хайдеггера, на то, что вот-бытию (Dasein) само его бытие уже открыто: «с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто» [там же]. Таким образом, экзистенциально рассмотренное «понимание», а точнее самопонимание, есть открытость Dasein *самому* бытию: Dasein как сущее показывает себя «само по себе из себя самого» [там же, с. 16]. И хотя сущее, по Хайдеггеру, может быть рассмотрено двояко: как существующее человеческим способом бытия и иным, не таковым, способом, «самопоказывание» сущего (в его бытии или «самости») происходит всегда, так сказать, «по человеку»: сущее показывает себя «само по себе через самое же себя» именно человеку [там же, с. 218; Heidegger, 1975, S. 78–94]. В человеке же уже должны предполагаться условия возможности подобного самопоказывания (причем сущего любого рода). Отсюда и возникает необходимость в исходном законе интенциональности, которого Хайдеггер неукоснительно придерживается [Ищенко, 2016а, с. 168].

Существенно, однако, что условия описываемой Хайдеггером интенциональности принципиально отличаются от тех, которые обычно характеризуют процесс понятийного познания и определяют познаваемое сущее в конкретном модусе бытия как «познанное». Последние не могут быть условием самопоказывания сущего, ибо не могут «претендовать» на первичность, или исходность [Schmidinger, 1985, S. 171]. Они, по Хайдеггеру, уже подчиняются условию интенциональности: ведь прежде, чем познанное может быть в его бытийном модусе «с помощью» познания «модифицировано», познание уже должно иметь к познанному какое-то отношение, т.е. уже должно его понимать: или, говоря словами самого Хайдеггера, познающее сознание должно быть *всегда уже* «при познанном» [Heidegger, 1979, S. 346f.; Хайдеггер, 1997, S. 89–101, 200–211]. Раскрывая смысл этого основополагающего хайдеггеровского тезиса, Ф.-В. фон Херрманн пишет: «Бытие как бытие-сущим и бытие в значении смысла бытия-вообще обнаруживаются лишь мыслительным образом внутри человеческого понимания бытия» [Херрманн, 1997, с. 47–48]. «Только кто уже понимает, умеет вслушаться», – пишет сам Хайдеггер [Хайдеггер, 1997, с. 164]. Открытость, таким образом, есть прежде всего «понимание»⁸. Причем такое, которое нельзя смешивать с тем значением слова, которое встречается в обычном словоупотреблении: «“Понимание”... в смысле *одного из* возможных родов познания среди других, скажем в отличие от “объяснения”, должно вместе с этим последним интерпретироваться как экзистенциальный дериват первичного понимания, со-конституирующего бытие вот вообще» [там же, с. 143]. Итак, открытость, по мысли Хайдеггера, есть *первичное* понимание, благодаря которому Dasein всегда уже

⁸ Открытость как способ бытия человека описывается Хайдеггером в трех аспектах посредством следующих конституирующих ее структур: «расположение», «понимание» и «речь» (также в модусе неподлинности: «падение»). Хайдеггер пишет: «Два равноисходных конститутивных способа быть своим в о т мы видим в *расположении* и в *понимании*... Расположение и понимание равноисходно обусловлены *речью*» [Хайдеггер, 1997, с. 133]. В аспекте «расположения» Хайдеггер характеризует открытость указанием на «фактичность» человеческого бытия; в аспекте «понимания» – на его «умение быть»: т.е. как способность человека относиться к своему бытию из (его же собственных) возможностей быть самим собой или не самим собой; к «речи» же Хайдеггер обращается как к такой структуре, в которой осуществляется «артикуляция» понимания. При анализе понятия «открытость» в данном исследовании наше внимание будет сосредоточено на структуре «понимание», поскольку оно касается «полной открытости» Dasein «как целого» [там же, с. 142–159].

«знакомо» с миром, есть бытие-в-мире. Но что означает тогда сама «первичность»? Иными словами, как следует понимать открытость Dasein теперь уже в смысле условия интенциональности?

Ответить на этот вопрос в системе классических гносеологических категорий не так просто. Само возникновение подобного вопроса уже указывает на позиции постклассической философии, поскольку, по замыслу Хайдеггера, данный вопрос более не должен отсылать к идеалистическому представлению о трансцендентальной субъективности. Действительно, философия Нового времени на этот вопрос ответила бы так: только трансцендентальная (абсолютная) самость может взять на себя роль изначальной самоконституции. Однако Хайдеггер отклоняет такой ответ, так как исходит из того, что человек в его бытии, – еще *до* того, как он является самостью, – уже есть некая открытость, т.е. некое бытие-*вот* (*Da-sein*). Открытость, по мысли Хайдеггера, есть именно то, что Dasein «несет в самом своем бытии» [Хайдеггер, 1997, с. 132]. Она обозначает именно то, что выражается частицей «вот» («Da») в термине “Dasein”: «...выражение “вот” имеет в виду сущностную разомкнутость. Через нее это сущее (присутствие) в одном целом с бытием-вот мира есть “вот” для самого себя» [там же]. Dasein, стало быть, есть свое бытие-вот «по определению» («от печки»), *изначально*: «...лишаясь его, оно не только фактически не есть, но вообще не сущее этой сущности» [там же, с. 133]. В то же время, по Хайдеггеру, это сущее есть и такая открытость, которая не только впервые высвобождает самость в ее бытии, но и *конституирует* ее самопонимание – самим своим фактом («вот»): «...там, где просто одно стоит против другого, даже там, где (как у Гегеля) одно спекулятивно отражается в другом, – везде уже правит открытость... Лишь эта открытость предоставляет ходу спекулятивного мышления проход сквозь то, что оно мыслит», – формулирует поздний Хайдеггер [Хайдеггер, 2008, с. 8]. Открытость, таким образом, более никак не может быть способностью человеческой субъективности, а сущее, соответственно, более не может быть «раскрытым» – будучи якобы конституируемо трансцендентальной субъективностью [Ищенко, 2016а, с. 170]. Наоборот, событие конституирования, как пишет австрийский исследователь Генрих Шмидингер, на чей анализ открытости у Хайдеггера мы в данном исследовании опираемся, теперь скорее *предполагает* открытость: как *первичное* понимание и бытие-*вот* [Schmidinger, 1985, S. 173].

Как видим, в своей трактовке открытости как некоего первичного события, как факта – *вот* (“Da”) – бытия-*вот* (*Da-sein*) Хайдеггер исходит из представления о конечности трансцендентального субъекта: разум не владеет фактом бытия, или голый фактичности, не только в отношении предметов, которыми он не является, но прежде всего и в отношении его самого. То есть разум сам есть. И есть он именно таким образом, что не может полагать самого себя как необходимую действительность, которая вместе с тем является и абсолютной свободой. Значит, он конечен, и по этой причине бытие выступает для него печатью пред-данности. Стало быть, теперь только открытость – как «вот» (Da) – выступает для Хайдеггера условием как того, чтобы сущее могло явиться «само по себе через себя самое», так и того, чтобы смогла осуществиться интенциональность. Но в таком случае для сущего, характеризующегося свойством быть открытым, более нет необходимости оставаться исключительно внутримирным или наличным – а значит, по Хайдеггеру, и чистым мышлением, или сущностью, – теперь оно может быть и *бытийным* отношением человека к самому себе, т.е. экзистенцией. Рассмотренное же в аспекте «понимания», оно предстает тогда не субстанцией, но трансценденцией: «бытием к возможностям» – быть самим собой или не самим собой – как «умением быть» [Хайдеггер, 1997, с. 148, 12, 144]. «Для Хайдеггера, – делает вывод В.И. Молчанов, – понимание не есть чисто гносеологическая структура, удовлетворяющая проблемные запросы

сознания. Понимание – первичный проект Dasein; оно коренится в способе бытия Dasein, но не является привилегией духовной субстанции... Феномен Dasein выделен прежде всего тем, что, не являясь продуктом конституирования и рефлексии, Dasein как экзистирующее существо делает самого себя, выходит за пределы вещественного и наличного в себе и этим само выделяет себя из любого другого сущего» [Молчанов, 1988, с. 132].

Открытость как фундаментальный феномен

Способность Dasein к подобной индивидуации, т.е. к выделению себя из сферы сущего путем раскрытия себя *в себе же самом* (в своем собственном бытии), и позволяет Хайдеггеру рассмотреть *вот-бытие* (*Da-sein*) как *фундаментальный феномен* своей онтологии. А именно: при употреблении понятия “Да” способность Dasein к выделению себя из сферы сущего выступает для Хайдеггера убедительным основанием отвлечься прежде всего от пространственных категорий. Источником его размышлений в этой связи становится скорее понятие “*lumen naturale*”, которое он переводит как «освещенность» (*Gelichtetheit*) или «просвет» (*Lichtung*) Dasein [Хайдеггер, 1997, с. 147, 350, 408, 133, 170; Ищенко, 2016а, с. 169]. Просвет – это основание для того чтобы “*intentio*” могло ориентироваться на свое “*intentum*”. Он предшествует обоим, и потому не может быть распознан в качестве конечной цели исследования, поскольку любая форма исследуемого объекта ее всегда уже *a priori* предполагает [Schmidinger, 1985, S. 171–172]. Сам же Хайдеггер поясняет понятие просвета следующим образом: «Сущее, носящее титул присутствия, “просвечено”. Свет, создающий эту просвеченность присутствия, не какая-то онтически наличная сила... Эта просвеченность⁹ впервые только и делает возможным всякое высвечивание и выяснение, любое восприятие, “видение” и именование чего-либо» [Хайдеггер, 1997, с. 350–351].

Исходя из данных соображений, нетрудно сделать вывод: понятие “*lumen naturale*” не может быть понято в рамках представлений традиционной философии. Правда, замечает Шмидингер, понятие “*lumen naturale*” и для последней не являлось тем, чем оно могло бы считаться в обычном смысле слова, но все же и для нее оно выступало в качестве такого представления, которое человек был в состоянии неким образом истолковывать: например, узреть в нем персональное бытие Бога [Schmidinger, 1985, S. 172]. “*Analogia entis*” и различные структуры причинности,

⁹ Интересно, что позднее Хайдеггер будет понимать просвет (*Lichtung*), идя, как отмечает О. Пёггелер, не от света, а «из открытого, подобно маленькому просвету в лесной чаще – небольшому просвету среди непроницаемой тьмы» [Пёггелер, 2019, с. 561]. Этот «просвет-прогалина» в лесу открывается теперь как «открытое на земле, которое посылает небо, открывая горизонт и формуя его» [там же, с. 248]. В таком просвете (поэтическое) мышление «воспринимает мир как определенную участью конечную открытость, извлекая его из сокровенной тайны – из тайны, состоящей в том, что мир вообще раскрывается...». Человек же, который отныне «живет в таком свете, сам есть свет, которому приходится закутываться в темноту тайны» [там же, с. 551]. Таким образом, в философии позднего Хайдеггера просвет бытия более не может быть понят по аналогии с классически понимаемым “*lumen naturale*” как «светом разума», поскольку свет теперь лишь «просвещает просвет», но «он вовсе не образует его», так что, «напротив, сам свет разума нуждается в просвете»: «А именно, свет может влиться в просвет, в открытое, и там позволить сиянию (*Helle*) вступить в игру с тьмой. Но никогда свет первым не создает просвет, но первый (свет) пред/полагается вторым (просветом). И в силу этого просвет как открытое свободен не только для сияния и тьмы...» [Хайдеггер, 2008, с. 9]. О таком изменении трактовки просвета у позднего Хайдеггера пишет и Р. Сафрански: «Ставить вопрос о бытии в хайдеггеровском смысле – значит “высветлять”, “поднимать к свету” все вещи: так, как “поднимают”» (*lichten*) с илистого дна якорь, чтобы, освободившись, выйти в открытое море [Сафрански, 2005, с. 564].

которые составляют действительность как в ее бытии, так и в ее понимании, могли бы представить для этого некую обладающую смыслом возможность. Также можно было бы понимать свет как «нечто», что всегда уже себя самоистолковывает и потому делается в определенной степени понятным. В известном отношении было бы совершенно справедливо раскрывать смысл просвета таким специфическим способом. Для Хайдеггера же, напротив, просвет есть просто *не подлежащее* доказательству условие для всего, что себя показывает. Причем с точки зрения “*analogia entis*” («подобия бытия») данная неподчиненность свойству доказуемости справедлива прежде всего – так как вне зависимости от его трактовки (понимается ли оно как структура бытия или как метод мышления, или как то и другое вместе) для Хайдеггера оно в первую очередь характеризует интенциональность, которую философ рассматривает как исходную структуру человеческого подхода к действительности. Но поскольку нами было установлено, что именно в качестве таковой интенциональность *всегда уже* предполагает открытость, вновь возникает противоречие: будучи рассматриваемой с традиционных позиций трансцендентальной философии, открытость никогда не может «настигнуть» интенциональность, потому как это соответствовало бы попытке опередить условия собственной возможности [Ищенко, 2016а, с. 169–170]. Между тем, по Хайдеггеру, именно в силу данного парадокса открытость и не может более быть рассмотрена как способность человеческой субъективности, ибо посредством этого парадокса как раз и обнаруживается, что открытость более не может быть ни «получена» в человеческом трансцендентальном акте, ни «считана» с какого-то сущего, поскольку любому способу конституирования и любой форме считывания она *всегда уже* предшествует [Schmidinger, 1985, S. 173]. Потому-то, согласно логике Хайдеггера, она и может быть лишь предъявлена (а не дедуцирована) – как некий *первичный* факт («фактичность», факт экзистирования) в смысле *исходной* открытости как первофеномена. Итак, открытость как фундаментальная априорная структура человеческого существования рассматривается в феноменологической онтологии Хайдеггера двояко – и в качестве бытия экзистирующего сущего (Dasein), и в качестве априорного условия данного бытия (как интенционального).

Однако если открытость является условием возможности интенциональности вообще, то она не может быть иной, чем та, которая дана равноисходно с человеческим бытием как носителем интенциональности [ibid., S. 174]. Ведь если бы она была иной, т.е. не равноисходной и, так сказать, «отделенной» от человеческого бытия, то в силу этого отличия оказалась бы тождественной любому сущему. Но в таком случае она не имела бы ничего общего с той открытостью, которая как раз и описана как условие возможности интенциональности, ибо любое сущее уже представляет собой «внутриинтенциональный акт» [ibid.]. Поэтому Хайдеггер в то же время настойчиво подчеркивает, что онтически образная речь о *lumen naturale* в человеке подразумевает не что иное, как онтологическую структуру самого Dasein, которая в качестве просвета, или открытости, бытия описывается теперь как бытие истины – т.е. как условие возможности интенциональности вообще: «Истина “имеется” лишь поскольку и пока есть присутствие (Dasein)», – пишет он [Хайдеггер, 1997, с. 226]. Всякая истина как открытость бытия «отнесена», согласно Хайдеггеру, к бытию Dasein, поскольку лишь оно «конституировано открытостью» – как самим его же бытием: «Присутствие есть своя разомкнутость» [там же, с. 226, 133].

Казалось бы, данный вывод вновь отсылает нас к «идеалистическому представлению» о трансцендентальной субъективности. Однако для Хайдеггера это не так, ибо, как поясняет Шмидингер, то, что с помощью понятия «открытость» подобным образом выражается, есть скорее мысль о том, что человек как трансцендентальный субъект не является и никак не может являться истоком открытости: «Она ни в коей мере не есть продукт его трансцендентальной активности... Она, напротив, есть

всегда уже *вот*. Без нее не было бы и человека, так как она принадлежит его *бытию*¹⁰. Ведь если бы с бытием человека уже не была бы и его открытость *вот*, не было бы и его свободы, ибо свободный выбор бытия уже предполагает связь с самим бытием. Открытость, таким образом, составляет и смысл свободы... И, стало быть, выражение “вот-бытие” (“Da-sein”) обозначает феномен открытости как исходный» [Schmidinger, 1985, S. 175; см. Ищенко, 2016а, с. 174].

Тем не менее следует еще раз оговориться. Разумеется, в «Бытии и Времени» можно найти места, подобные процитированному выше: «Истина “имеется” лишь поскольку и пока есть присутствие» [Хайдеггер, 1997, с. 226]. Но, как справедливо возражает Шмидингер, указывают ли эти предложения на идею трансцендентальной субъективности идеалистического образца [Schmidinger, 1985, S. 176–177]? Ни в коей мере. Да, они означают, что для нас, людей, не имело бы смысла говорить о чем-либо, если бы нас, людей, не существовало. Но в них не утверждается, что из-за этого мы, люди, как нас самих, так и все, о чем мы говорим, порождаем трансцендентально. Напротив. Эти предложения касаются именно *бытия* человека – того, что соответственно уже *предшествует* его «исходному поведению» и на фоне чего он всегда уже себя предвосхищает. В то же время данные предложения и не означают, будто человек способен на подобные открытия лишь на том основании, что он изначально является неким «раскрывающим-бытием» [Ищенко, 2016б, с. 28]. Отнюдь нет. И тем и другим, по Хайдеггеру, человек является только потому, что такого рода «бытие» в «бытии-раскрывающим» уже *само по себе* означает открытость – как «исходную» открытость («разомкнутость») мышления своей основе, и наоборот [Хайдеггер, 1997, с. 297]. Следовательно, с данной точки зрения тезис об отождествлении хайдеггеровской аналитики Dasein с трансцендентальной философией Нового времени на основании идеалистической трактовки субъективности не представляется убедительным [Schmidinger, 1985, S. 177].

Открытость и бытие

Итак, подводя промежуточный итог, можно утверждать, что Хайдеггер, отвечая на вопрос, как и в качестве чего показывает себя сама открытость, а также в какой форме она может быть понята, исходит из двух принципиальных тезисов. Во-первых, что Dasein, понимая, осуществляет некое изначальное *отношение* к открытости¹¹ (как к условию интенциональности), а во-вторых, что оно, как таковое, сама же эта открытость и *есть* (как первофеномен). Оба тезиса основываются на определении Dasein как бытия того сущего, которое в своем бытии, существуя, понимает это бытие, – т.е. на определении экзистенции. И если второй, уже рассмотренный нами, тезис позволяет скорее приблизиться к ответу на вопрос, как и в качестве чего показывает себя сама открытость, то первый, по логике вещей, должен пролить свет на то, в какой форме данная открытость может быть понята. Каково же обоснование первого тезиса у Хайдеггера? Сделаем предварительное замечание. Как известно,

¹⁰ Поэтому, согласно Хайдеггеру, тезис о том, что Dasein есть своя открытость, также говорит: бытие Dasein именно «в том, чтобы быть своим “вот”» [Хайдеггер, 1997, с. 133]. «Говоря предварительное, – пишет, разъясняя содержание данного тезиса Ф.-В. фон Херрманн, – “бытие” в понятии “вот-бытие” именуется бытие человека, экзистенцию; “вот” имеет онтологическое значение раскрытости, а именно раскрытости экзистенциального бытия человека в сущностной связи с раскрытостью бытия-вообще» [Херрманн, 1997, с. 40].

¹¹ Конкретные характеристики этого отношения, являющиеся объектами хайдеггеровской экзистенциально-онтологической интерпретации (позитивной и негативной) открытости и описывающие опыт мышления как таковой с точки зрения его основания, будут подробно рассмотрены нами в отдельном исследовании, специально посвященном данной теме.

рассмотренное в «Бытии и Времени» бытие Dasein (экзистенция) истолковывается Хайдеггером в его изначальном, или подлинном, образе как «предваряющая решимость». Она, со своей стороны, есть исходное определение «заботы», смысл которой – как смысл бытия Dasein – есть «временность». Не имея возможности далее углубляться в подробное описание хайдеггеровских экзистенциалов, отметим, что, несмотря на особую сложность их системы, Хайдеггеру, тем не менее, удается найти емкую формулировку, учитывающую как указанные выше базовые принципы его трактовки открытости, так и всю многомерность и полноту его аналитики. Данная формулировка описывает бытие Dasein как «диалектику мышления и его основы» и представляет собой осмысление феномена *вот-бытия* в аспекте интерпретации природы мышления уже не как рефлексивной, но как трансцендирующей самости (характеризующейся временной определенностью). Эта диалектика важна для нашего дальнейшего исследования, поскольку, во-первых, она помогает разрешить парадокс интенциональности, возникающий, согласно Хайдеггеру, при идеалистическом понимании трансцендентальной субъективности, а во-вторых, она приближает нас к ответу на главный вопрос: какое отношение устанавливает Dasein к открытости, которая делает возможным понимание самого бытия? Дабы ответить на этот вопрос, вернемся к понятию “Dasein”.

Данным понятием, как было отмечено, обозначается та открытость, или способность к пониманию бытия как такового, которой является сам человек. Открытость, в свою очередь, является *условием возможности интенциональности вообще*. Если же признать справедливость этих двух утверждений, то тогда можно утверждать следующее: открытость и *само бытие взаимосвязаны*. Этот вывод становится возможным потому, что бытие как таковое выступает основанием для *любого* возможного способа бытия. И поскольку эти способы характеризуются прежде всего как бытийные модификации процесса *познания*, условием которого выступает открытость¹², представляется логичным обозначить бытие как таковое и открытость как *принадлежащие* друг к другу [Schmidinger, 1985, S. 178]. Если к тому же мы поразмышляем о некоторых фундаментальных позициях феноменологии с точки зрения Хайдеггера, утверждая, что «“за” феноменами... не стоит по их сути ничего другого» [Хайдеггер, 1997, с. 36], а именно, что «бытие сущего всего менее способно быть чем-то таким, “за чем” стоит что-то еще, “что не проявляется”», и, помимо этого, вспомним об определении, которое Хайдеггер дает вопросу о бытии: «...и если мы спрашиваем о смысле бытия, то наше разыскание не делается глубокомысленным и не докапывается до чего-то стоящего за бытием, но спрашивает о нем самом, насколько оно включено в понятливость присутствия» [там же, с. 152], – то тогда мы должны будем сказать, что открытость и «*есть*» бытие само по себе. Однако это предложение, в свою очередь, нельзя понимать в смысле простого отождествления. И, как указывает Шмидингер, именно Хайдеггер напомнил философии о том, что нельзя необдуманно применять категории, подобные категориям идентичности, в той ее области, в которой речь идет о чем-то таком, что существует не так, как существует сущее (так как оно впервые отпускает сущее в его «есть») [Schmidinger, 1985, S. 178–179]. Вот почему представляется целесообразным сначала поговорить о *взаимопринадлежности* бытия как такового и открытости.

¹² Иначе на каком фоне тогда, по Хайдеггеру, становятся понятными познанное и реальное бытие? Что делает возможным проверку и подтверждение того, что утверждается как истинное? Как становится возможным то, что конечная цель исследования (das Intendiertes) в ее случайной форме исследуемого объекта (das Intendierens) все-таки может казаться такой, какова она сама по себе? Иными словами, что является условием возможности интенциональности? Очевидно, что для Хайдеггера таким условием выступает открытость Dasein.

Это намерение определяется логикой самого Хайдеггера. В его высказываниях об истине, которая в традиционной философии идентифицировалась с бытием, он ясно говорит о том, что бытие с истиной «сходится», «истина... стоит в исходной связи с бытием» [Хайдеггер, 1997, с. 213]. Правда, затем он определяет взаимосвязь бытия и истины через бытие *Dasein* и, исходя из этого, может утверждать следующее: «Бытие – не сущее – “имеется” лишь поскольку есть истина. И она *есть* лишь поскольку и пока есть присутствие. Бытие и истина “существуют” равноисходно» [там же, с. 230]. Тем не менее такое «отождествление» отличается от традиционного понятия отождествления двумя моментами. Во-первых, Хайдеггер говорит о «равноисходности». О ней мы читаем: «Невыводимость чего-либо исходного не исключает, однако, многосложности конститутивных для него бытийных черт. Если таковые показываются, то экзистенциально они равноисходны» [там же, с. 131]. Таким образом, равноисходность не следует понимать как взаимную редуцируемость. Ведь, опираясь уже на это понятие, нетрудно догадаться: лучше говорить о «взаимопринадлежности», чем утверждать, что «истина есть бытие» или «бытие есть истина». И, во-вторых, Хайдеггер релятивирует даже упомянутое выше определение истины. Он отчетливо говорит: речь о том, что то или иное – в данном случае истина – «бытие “есть”», возможна лишь тогда, когда уже прояснен смысл самого бытия.

Возвращаясь к открытости и размышляя над ее принадлежностью самому бытию, далее можно сделать следующий вывод: бытие как таковое может быть понято или познано таким же способом, каким *Dasein* относится к открытости, а точнее, *каким* способом эта открытость «есть». Хайдеггер обосновывает это, говоря: «И лишь поскольку есть присутствие как конституированное разомкнутостью, то есть пониманием, нечто, подобное бытию, способно быть понято, возможна бытийная понятность» [там же, с. 230]. Однако в связи с этой цитатой напрашивается вопрос, который на протяжении всего нашего исследования уже давно витал в воздухе. Является ли открытость, которая, когда *Dasein* относится к ней (а именно есть *Dasein* само по себе), *только* характеристикой *Dasein*? Ведь на каком основании мы могли бы говорить тогда о том, что исходя из отношения к открытости определяется отношение к самому бытию, а значит, и к пониманию и познанию самого бытия?

Действительно, нужно еще отметить: Хайдеггер определяет *Dasein* как сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии» [там же, с. 12]. «К этому бытийному устройству присутствия однако тогда принадлежит, что в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию» [там же]. И также относительно открытости мы читаем: «...бытие, о каком для этого сущего идет речь в его бытии, в том, чтобы быть своим “вот”» [там же, с. 133]. Из этих предложений определенно явствует, что бытие, которое понимается, когда *Dasein* относится к *своей* открытости, есть бытие *Dasein*. Но как же обстоит тогда дело с *самим* бытием? Или, формулируя иначе: как быть тогда с *основанием* мышления?

Здесь, с точки зрения Шмидингера, нужно напомнить о двух вещах [Schmidinger, 1985, S. 180]. Первое. Само бытие познается лишь тогда, когда прежде дается определение бытия сущего. Разумеется, при этом нельзя упускать из виду онтологическую разницу, которая характеризует бытие как бытие сущего и бытие как бытие само по себе. Но все-таки путь к самому бытию ведет «через» сущее в его «качестве существования». Второе. Определение сущего в его бытии предполагает возможность его отличия от бытия другого сущего. Для того же, чтобы такое отличие было возможно, требуется прежде всего некое понимание «бытия вообще» [Хайдеггер, 1997, с. 314, 324]. Примером этому может быть отличие *Dasein*, которое по своему существу есть экзистенция, от бытия реальности, то есть от внутримирного сущего, которое не обладает человеческой «природой» [там же, с. 42, 314].

Только в горизонте идеи о бытии вообще «можно провести различие между экзистенцией и реальностью. Обе подразумевают все-таки *бытие*» [Хайдеггер, 1997, с. 314].

Следовательно, если мы учитываем эти два момента, то приведенное выше предложение, согласно которому понимание бытия ориентируется на соответствующее отношение Dasein к его открытости, можно понять точнее: способом, каким соответствующее Dasein относится к его открытости и тем самым понимает себя в его бытии, оно *равноисходно* относится и к открытости *самого* бытия (как к его «способу данности» или «понятности», его «открытости» для понимания)¹³ и понимает последнее в его подлинном смысле. Таким образом, открытость, являясь бытийным способом человеческого существования и конституируя экзистенцию, этим не исчерпывается, а сверх того есть открытость бытия-вообще для сущего в целом. На этом основании Ф.-В. фон Херрманн делает относительно хайдеггеровской экзистенциально-онтологической диалектики следующий вывод: «...экзистенциально-онтологический анализ уже в своем начале представляет собой нечто *большее*, чем онтологию одной только экзистенции. Он являет собой путь, с необходимостью ведущий к ответу на универсально-онтологический вопрос о бытии как таковом» [Херрманн, 1997, с. 49]. Итак, хайдеггеровское онтологическое высвобождение бытийной конституции Dasein выявляет не только способы бытия определенного сущего, но прежде всего способы бытия *того* сущего, которое в этих последних *сохраняет открытым* универсальное бытие как таковое, открытость самого бытия¹⁴.

Заключение

Как видим, понятие «открытость», характеризующее у Хайдеггера периода «Бытия и Времени» трудноопределимое в рамках классических философских дефиниций представление о Dasein, превращается в экзистенциальной аналитике в средство описания *фундаментальных* онтологических взаимосвязей – бытия и сущего, понятых на основе принципа онтологической дифференции. А именно: искомый смысл бытийной конституции Dasein определяется Хайдеггером как открытость, или способ данности, *самого бытия*, истолкованный в аспекте трансцендирующей самости. Таким образом, посредством понятия «открытость» Хайдеггер в работе «Бытие и Время» осуществляет не только экзистенциально-онтологический анализ Dasein, но и отвечает на основной фундаментально-онтологический вопрос о бытии¹⁵.

¹³ «Понятность бытия в бытийном понимании, – пишет в этой связи Ф.-В. фон Херрманн, – означает раскрытость как разомкнутость бытия. Раскрытость как разомкнутость есть *собственный бытийный способ данности*» [Херрманн, 1997, с. 21].

¹⁴ «Путем преодоления узко логического понимания основания (т.е. самого бытия. – Н.И.) Хайдеггер увязывает основание с трансценденцией... “Вопрос о сущности основания превращается в проблеме трансценденции”» [Кодуа, 1989, с. 46].

¹⁵ О взаимосвязи вопроса о бытии и феномена открытости в философии Хайдеггера Р. Сафрански пишет: «“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 выдвигении 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. В вопросе о бытии скрыта готовность к радости» [Сафрански, 2005, с. 564].

Список литературы

- Габитова, 1972 – *Габитова Р.М.* Человек и общество в немецком экзистенциализме. М.: Наука, 1972. 222 с.
- Гайдено, 1997 – *Гайдено П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. 495 с.
- Гайдено, 1963 – *Гайдено П.П.* Экзистенциализм и проблема культуры: критика философии М. Хайдеггера. М.: Высшая школа, 1963. 119 с.
- Ищенко, 2016а – *Ищенко Н.И.* Аналитика *Dasein* М. Хайдеггера в образовательной перспективе // *Філософія освіти. Philosophy of Education*. 2016. № 2 (19). С. 163–175.
- Ищенко, 2016б – *Ищенко Н.И.* М. Хайдеггер: к вопросу о перспективах экзистенциально-аналитического рассмотрения // *Способы мысли, пути говорения*. СПб.: Алетейя, 2016. Гл. 2. С. 19–29.
- Кодуа, 1989 – *Кодуа Э.И.* Немецкий экзистенциализм о сущности философии. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та, 1989. 214 с.
- Молчанов, 1988 – *Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высшая школа, 1988. 144 с.
- Пёггелер, 2019 – *Пёггелер О.* Новые пути с Хайдеггером. СПб.: Владимир Даль, 2019. 637 с.
- Сафрански, 2005 – *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2005. 615 с.
- Хайдеггер, 1997 – *Хайдеггер М.* Бытие и Время / Пер. с нем. В.В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер, 1993 – *Хайдеггер М.* Время и Бытие. М.: Республика, 1993. 447 с.
- Хайдеггер, 2008 – *Хайдеггер М.* Конец философии и задача мышления / Пер. с нем. Д.В. Смирнова. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (дата обращения: 23.03.2020). С. 1–14.
- Херрманн, 1997 – *Херрманн Ф.-В. фон.* Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. 96 с.
- Heidegger, 1975 – *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 24. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975. 474 S.
- Heidegger, 1983 – *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 40. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger, 1976 – *Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 21. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976. 418 S.
- Heidegger, 1979 – *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // *Heidegger M. Gesamtausgabe*. Bd. 20. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979. 447 S.
- Schmidinger, 1985 – *Schmidinger H.* Nachidealistische Philosophie und christliches Denken zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen. Freiburg; München: Karl Alber, 1985. 460 S.

**The Notion of “Openness”
in the Analytic System of Martin Heidegger’s *Dasein*:
on the Question of Interpretation**

Natalia I. Ishchenko

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

A competent acquaintance with Martin Heidegger’s major works, such as “Being and Time”, is impossible without understanding the primeval methodological foundations of this German thinker, – or, in other words, without comprehending the principal connection between his existential analysis and the destruction of the European metaphysical knowledge. The inevitable connection of ontic and ontological levels of philosophical research reveals a hardly definable concept of *Dasein*, while the notion of “openness”, we are interested in, serves as a meaningful specification of *Dasein*. In this paper, the notion of “openness” is analyzed in two aspects: from the point of a new understanding of the traditional metaphysical problems (the problems of being and entity, in particular) and from the point of a completely new substantiation of these problems (which

eventually determines the Heidegger's existential analysis as a fundamentally-ontological). Thus, the notion of "openness" is understood in the context of the problem of Being (not only Dasein). The phenomenon of openness itself is analyzed as a primordial phenomenon. The existential, "understanding", is ontologically examined in relation with the phenomenon of openness. Observing Heideggerian existential-ontological analysis of this phenomenon (primarily, in the aspect of "transcendence" and "truth") this paper defines Dasein as a way of existence of Being as such.

Keywords: openness, Dasein, existence, understanding, intentionality, phenomenology, ontology, hermeneutics, being, transcending, existential analytics, ontological difference, Martin Heidegger

References

- Gabitova R.M. *Chelovek i obshchestvo v nemeckom ehkzistencializme* [Man and Society in the German Existentialism]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 222 p. (In Russian)
- Gajdenko P.P. *Proryv k transcendentnomu* [Breakthrough to the Transcendent]. Moscow: Respublika Publ., 1997. 495 p. (In Russian)
- Gajdenko P.P. *Ekzistencializm i problema kul'tury: kritika filosofii M. Heidegger'a* [Existentialism and the Problem of Culture: a Critique of M. Heidegger's Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1963. 119 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 p. (In Russian)
- Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie, *Gesamtausgabe*, Bd. 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975. 474 S.
- Heidegger M. Einführung in die Metaphysik, *Gesamtausgabe*, Bd. 40. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983. 234 S.
- Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit. *Gesamtausgabe*, Bd. 21. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. 418 S.
- Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, *Gesamtausgabe*, Bd. 20. Frankfurt am Main, 1979. 447 S.
- Heidegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russian)
- Heidegger M. *Konec filosofii i zadacha myshleniya* [The End of Philosophy and the Task of Thinking], trans. by D.V. Smirnov. URL: <https://vox-journal.org/content/vox5haidegger.pdf> (accessed 23.03.2020), p. 1–14. (In Russian)
- Herrmann F.-W. von. *Ponyatie fenomenologii u Heidegger'a i Husserl'a* [The Concept of Phenomenology in Heidegger and Husserl], Tomsk, Vodoley Publ., 1997. 96 p. (In Russian).
- Ishchenko N.I. Analitika Dasein M. Heidegger'a v obrazovatel'noj perspektive [M. Heidegger's Analytics of Dasein From the Perspective of Education], *Filosofiya osviti. Philosophy of Education*, 2016, no. 2 (19), pp. 163–175. (In Russian)
- Ishchenko N.I.M. Heidegger: k voprosu o perspektivah ekzistencial'no-analiticheskogo rassmotreniya [M. Heidegger: Revisiting Prospects for the Existential Analytics], *Sposoby mysli, puti govoreniya*, gl. 2. St.-Petersburg: Aletejya Publ., 2016, pp. 19–29. (In Russian)
- Kodua Eh. *Nemeckij ehkzistencializm o sushchnosti filosofii* [German Existentialism Discovers the Nature of Philosophy]. Tbilisi: Izd-vo Tbil. un-ta Publ., 1989. 214 p. (In Russian)
- Molchanov V.I. *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii* [Time and Consciousness. Criticism of Phenomenological Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1988. 144 p. (In Russian)
- Pöggeler O. *Novye puti s Heidegger'om* [New Paths with Heidegger]. St.-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2019. 637 p. (In Russian)
- Safranski R. *Heidegger. Germanskij master i ego vremya* [Heidegger. The German Master and his Time]. Moscow: Molodaya Gvardiya Publ., 2005. 615 p. (In Russian)
- Schmidinger H. *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*. Freiburg; München: Karl Alber, 1985. 460 S.