



Studies in Transcendental Philosophy 2013-2024

ISSN 2079-8784

URL - <http://ras.jes.su>

All right reserved

Issue 2-3 Volume 1. 2020

Infinity and Transcendence: Husserl, Heidegger and Tengelyi

Mikhail Belousov

assistant professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

Russian State University for the Humanities

Moscow, Kashirskoye shosse, h. 28, b. 1, f. 16

Abstract

Laszlo Tengelyi's phenomenological project, as presented in his book "World and infinity. To the problem of the phenomenological metaphysics", published posthumously, is founded on the idea of the infinity of the world. In rehabilitating the husserlian thesis of the infinity as constitutive feature of the worldly experience, Tengelyi departs from the phenomenology of the finitude, which goes back to Heidegger. The article analyzes the origins of the infinity/finitude dilemma in transcendental phenomenology of the world in Husserl, Heidegger and Tengelyi. It demonstrates that the dilemma is rooted in the ambiguity of the phenomenological concept of transcendence. On the one hand, the transcendence is interpreted as the essential openness of the experience, which renders it infinite. On the other hand, the openness is constituted by horizon as the finitude of the experience.

Keywords list (en): transcendence, infinity, finitude, horizon, phenomenology, experience, world

Publication date: 30.12.2020

Acknowledgment:

Статья написана при поддержке РФФИ, грант 20-011-00842 А "Формирование и трансформация концепций в феноменологической философии. История терминов и дискуссий"

Citation link:

Belousov M. Infinity and Transcendence: Husserl, Heidegger and Tengelyi // Studies in Transcendental Philosophy – 2020. – V. 1. – Issue 2-3 [Electronic resource]. URL: <https://transcendental.su/S271326680011873-0-1> (circulation date: 12.06.2024). DOI: 10.18254/S271326680011873-0

1 Различие тотальности и бесконечности является лейтмотивом последней книги Ласло Тенгели «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики»¹. Бесконечность – это открытость данного в опыте мира, ускользающего от любого тотализирующего схватывания. Реабилитируя гуссерлевскую «мысль о бесконечности», Тенгели отходит от восходящей к Хайдеггеру феноменологии конечности мира. В статье предпринимается попытка проанализировать истоки возникающей здесь дилеммы конечности/ бесконечности мирского опыта. Я попытаюсь показать, что основанием этой дилеммы является двусмысленность феноменологического понятия трансценденции. Существенное различие контекстов, в которых это понятие вводится и используется у Гуссерля, Хайдеггера и Тенгели, не отменяет общности исходной проблемы. Однако различная расстановка смысловых акцентов позволяет, отталкиваясь от проблемы трансценденции, развернуть как феноменологию конечности, так и феноменологию бесконечности мира. Для обоснования этого тезиса в первой части статьи я рассматриваю корреляцию понятия трансценденции и идеи бесконечности и горизонтности опыта в феноменологии Гуссерля. Во второй части анализируется превращение трансценденции в фундаментальную структуру *конечного* опыта в экзистенциальной аналитике *Dasein*. В третьей части я обращаюсь к реабилитации гуссерлевской идеи бесконечности опыта в феноменологическом проекте Тенгели.

2 Гуссерль: трансценденция, бесконечность и горизонт

3 В лекционном курсе «Идея феноменологии» (1907) трансценденция характеризуется Гуссерлем как основная проблема феноменологии познания: «Если мы присмотримся к тому, что является столь загадочным и что нас в ближайших рефлексиях возможности познания приводит в затруднение, то [окажется что] это есть его трансценденция. Все естественное познание, донаучное и тем более научное, является трансцендентно объективирующим познанием; оно полагает объекты как существующие, претендует на то, чтобы постичь положения вещей (Sachverhalte) в познании, которые в нем не в “истинном смысле даны”, ему не “имманентны”»².

4 Используемые в процитированном фрагменте кавычки указывают на смещение смысла традиционных понятий «данного» и «имманентного». Речь идет здесь, прежде всего, о необходимости различать *феноменологическое* различие имманентного и трансцендентного и традиционное различие внутреннего (как содержания сознания) и внешнего (как того, что не является содержанием сознания). Эти различия, а, точнее, их различение или смешение, задают два возможных смысла трансценденции. Трансценденция в нефеноменологическом смысле – это то, что внешне сознанию³. Трансценденция в феноменологическом

смысле – это то, что не дано «в истинном смысле слова» (там же). Исток смешения этих различий, и, соответственно, двух смыслов трансценденции – картезианское отождествление данного «в истинном смысле» с *содержанием сознания* (с «реально-имманентным», в терминологии Гуссерля⁴). Наивное смешение имманентного с содержанием сознания Гуссерль называет «роковой ошибкой»⁵, искажающей проблему трансценденции: «Имманентное, как здесь скажет новичок, во мне, трансцендентное – вне меня»⁶.

⁵ Вместо различия внутреннего и внешнего Гуссерль предлагает исходить из онтологически нейтрального различия данного и данного не «в истинном смысле». Но что означает «истинный смысл» данности?

⁶ Уже в «Логических исследованиях» Гуссерль указывает на двойной смысл понятия очевидности. Очевидность вообще определяется как совпадение между подразумеваемым (например, смыслом высказывания) и данным (например, воспринимаемым положением дел)⁷. Это совпадение, однако, может быть полным или неполным. В первом случае речь идет об очевидности в *строгом смысле* (im strengen Sinne), во втором – об очевидности в нестрогом, широком значении (im laxen Sinne)⁸. При этом Гуссерль отчетливо фиксирует нейтральность «строгой» очевидности в предметном отношении: «Но очевидность в строгом критико-познавательном смысле (der erkenntniskritisch prägnante Sinn von Evidenz) касается исключительно этой последней, [далее] не превосходимой (unüberschreitbare) цели, акта полнейшего синтеза осуществления, который дает интенции, например, интенции суждения, абсолютную содержательную полноту, а именно полноту самого предмета. Предмет не просто подразумевается, но в строжайшем смысле дан так, как он подразумевается и в единстве с подразумеванием (Meinen); в остальном же безразлично, идет ли речь об индивидуальном или общем предмете, о предмете в более узком смысле или о положении дел (корреляте идентифицирующего или различающего синтеза)»⁹.

⁷ Очевидность «в строгом критико-познавательном смысле» и составляет то, что в «Идее феноменологии» раскрывается как «истинный смысл» данности. Гуссерль говорит также о «чистой очевидности, понятой в строго определенном смысле, который исключает уже “опосредованную очевидность”, и прежде всего, всякую очевидность в “небрежном” смысле (im laxen Sinne) [этого слова]»¹⁰.

⁸ Противоположностью очевидности и данности в «строгом» или «истинном» смысле оказывается, как явствует из приведенных фрагментов, не то, что вообще не дано, а то, что дано в нестрогом, широком (laxen) смысле слова. Нестрогий характер данности означает, что подразумеваемый предмет хотя и дан, но неполностью, причем эта неполнота является *сущностно* неустранимой, т.е. не может быть снята постоянным расширением опыта, в ходе которого все новые и новые стороны и определенности предмета становятся наглядными. Принципиальная неполнота данности есть сущность феноменологически понятой *трансценденции*. Как и имманенция, т.е. сфера очевидности в строгом смысле¹¹, трансценденция является не *предметным*, а чисто методическим понятием,

указывающим на неравенство подразумеваемого смысла и наглядной данности. Само Я, которое для наивного, нагруженного привычными онтологическими предпосылками взгляда образует ядро имманентной сферы («имманентное – во мне»), внезапно обнаруживается в качестве трансценденции: «Переживающее Я, объект, человек в мировом времени, вещь среди вещей и т.д. не является абсолютной данностью, стало быть, переживание в качестве его [переживающего Я] также [не является абсолютной данностью]»¹².

⁹ Именно в качестве *данности*, но не «абсолютной», трансценденция становится ключевой проблемой феноменологии. Картезианский вопрос о возможности перехода от содержаний сознания к «вещам» мира, равно как антропологическая или психологическая проблематизация познания уступают место феноменологически «очищенному» вопросу о возможности трансценденции: «Дело не в том, как могу я, этот человек, в своих переживаниях настичь некое бытие в себе, скажем, нечто вовне за пределами меня и т.п. Вместо этого комплексного вопроса, с самого начала неоднозначного и трудно уловимого в силу его трансцендентного бремени, выступает теперь *чистый основной вопрос*: как может чистый феномен познания настичь что-то ему не имманентное, как может абсолютная само-данность постичь некую не-само-данность и как это постижение (Treffen) следует понимать?»¹³.

¹⁰ Но напрашивающаяся аналогия с кантовским вопросом «Как возможно?» также является обманчивой, поскольку для Гуссерля вопрос о возможности трансценденции не предполагает *действительности* трансцендентного познания, к которой феноменология могла бы *апеллировать*.¹⁴ В феноменологической перспективе вопрос «Как возможно познание трансценденции?» подразумевает вопрос «Возможно ли оно?». «Если, – пишет Гуссерль, – я не схватываю, *как* возможно, что познание должно настичь нечто ему трансцендентное, то я также не знаю, *возможно ли* это»¹⁵. Поэтому кантовская стратегия – принятие проблематизируемого знания как *факта* с последующей интерпретацией условий его возможности – означала бы здесь лишь *petitio principii*. Невозможность *пользоваться* трансцендентными утверждениями и полаганиями (Setzungen) как действительными или недействительными, истинными или ложными определяет формальный смысл *феноменологической редукции*¹⁶. Под ней следует понимать «не исключение реально трансцендентного (даже, скажем, в каком-то психологически-эмпирическом смысле), но исключение трансцендентного вообще – как некой принимаемой [в качестве пред-данной] экзистенции, то есть всего того, что не является очевидной данностью в подлинном смысле, абсолютной данностью чистого усмотрения»¹⁷.

¹¹ Исключение – это не отбрасывание (которое вело бы к исчезновению самой проблемы трансценденции), но, напротив, *проблематизация*, или, как это формулирует Гуссерль, допущение трансцендентного лишь в качестве феномена¹⁸. Последняя формулировка отсылает к Brentano и раскрывает связь осуществляемой основателем феноменологии проблематизации трансценденции с той традицией различения внутреннего и внешнего, психического и физического и

т.п., которую он стремится преодолеть. Анализ превращения трансценденции в феномен позволяет эскицировать двойственность трансцендентного в его корреляции с бесконечностью и горизонтностью опыта.

12 Согласно Brentano, в то время как психические феномены (восприятия, суждения, эмоции, ощущения и т.д.) обладают действительным существованием, гарантированным очевидностью внутреннего восприятия, физические феномены существуют лишь феноменально или интенционально¹⁹. Когда Гуссерль говорит о превращении трансценденции в феномен, это означает, что для феноменолога трансценденция становится интенциональным коррелятом сознания (еще в «Логических исследованиях», задолго до какого-либо «трансцендентального поворота», выдвигается тезис о тождестве интенционального и трансцендентного предмета за исключением тех случаев, когда предмет имманентен²⁰). Интенциональность как направленность сознания на предмет «прорывает» картезианскую замкнутость сознания и трансформирует смысл очевидной данности. Поскольку всякое сознание *есть* сознание чего-то, очевидная данность сознания есть очевидная данность предметных и смысловых коррелятов сознания *как таковых*, т.е. того, что не является *частью* сознания и в то же время не есть нечто, существующее «в себе». Поэтому отождествление очевидной данности с содержанием сознания оказывается «роковой ошибкой» – переход от сознания к миру нуждается не в объяснении, а только в описании, так как сознание *выходит за пределы себя самого*. Самотрансценденция сознания – интенциональность – и есть искомый переход от имманентного к трансцендентному, которым является само сознание и который, тем самым, обнаруживает себя в качестве данного с очевидностью *в строгом смысле*. Теперь трансценденция попадает в сферу имманенции, хотя радикализация принципа интенциональности у Гуссерля по сравнению с Brentano уже не позволяет вводить в игру сознание – отправной пункт тематизации «имманентной сферы» – как «психический феномен». Другими словами, трансцендентальная феноменология показывает, что психические феномены существуют столь же феноменально и интенционально, как и физические. Полагая «действительное существование» психических феноменов, я, в силу «сущностной» необходимости, *со-полагаю* существование *живого существа в природе* как «носителя» психического, и следовательно, существование трансценденции в исходном смысле – материальной природы²¹. Таким образом, как психическое, сознание *трансцендентно* – различие между традиционным различием психического («внутреннего») и физического («внешнего») и феноменологическим различием имманентного и трансцендентного окончательно проясняется. Сознание, и, тем более, его корреляты, *имманентны не как психическое*, а как то, что не является частью мира, не «со-полагает» мир. Единственное (очевидное «в строгом смысле») «со-полагание», которое осуществляет феноменология – это раскрытие смысловой корреляции сознания и мира, оказывающейся, в известном смысле, более изначальной, нежели ее моменты. Гуссерль радикализирует Brentanovский принцип интенциональности, подвергая его инверсии: не только всякое сознание есть сознание чего-то, но и всякое нечто есть предмет возможного сознания. Будучи

рассмотрена не статически, а динамически, корреляция есть не что иное, как конституирование трансценденции²².

¹³ Но если трансценденция перемещается в имманентную сферу и только в этом качестве может выступать феноменологической проблемой, в каком смысле она вообще удерживается феноменологией *как трансценденция*? Не растворяется ли сама «трансцендентность» трансценденции в «а priori корреляции»? Тезис, в соответствии с которым коррелируют сознания (смысл и предмет) не является *частью* сознания (его «реальным содержанием», говоря языком Гуссерля), не может быть ответом на этот вопрос, поскольку, как уже было показано, в смешении различия имманентного и трансцендентного с различием *реально имманентного и реально трансцендентного* (того, что является, и того, что не является содержанием сознания в собственном смысле слова) Гуссерль усматривает принципиальную ошибку.

¹⁴ Удержание трансцендентного характера трансценденции в рамках гуссерлевской трансцендентальной программы осуществляется, на мой взгляд, благодаря двойной перспективе, в которой феноменолог рассматривает опыт сознания и мира. Эта двойная перспектива, как я попытаюсь теперь показать, делает двусмысленным *феноменологическое* понятие трансценденции.

¹⁵ С одной стороны, трансцендентальная феноменология рассматривает предмет как коррелят переживания или как смысл, видимый сознанием. С другой стороны, из этого следует, что она рассматривает предмет так, как он *подразумевается в самом переживании* до какого-либо теоретического описания, а в «непосредственном» переживании он ближайшим образом и большей частью *подразумевается не как коррелят сознания*. В первом случае речь идет об «имманентном в интенциональном смысле», данном со строгой очевидностью, хотя и не являющемся частью потока переживаний²³. Во втором случае речь идет о несовпадении *подразумеваемого наивным переживанием смысла* с тем, что *действительно дано наглядно в строгом смысле*. Демонстрация этого несовпадения, которое и представляет собой сущность феноменологически понятой трансценденции, требует, таким образом, двойной оптики (Гуссерль назовет ее «двойной бухгалтерией»²⁴). В феноменологической оптике предмет – всего лишь «единство смысла»²⁵. В наивной оптике («естественной установке») предмет – нечто просто существующее и данное с очевидностью. То, что в обыденном опыте подразумевается как данное, в феноменологической перспективе оказывается дано *только как подразумеваемое*. Точнее говоря, «данное» для наивного сознания обнаруживает себя в феноменологическом опыте как *не полностью данное* и как то, что постоянно *становится* данным, никогда не достигая искомой полноты. Полнота данности – это *предел*, всегда уже предвосхищенный наивным сознанием таким образом, что антиципация выдается за обладание²⁶. Предел указывает на *конечность* опыта, *недостижимость* предела – на его *бесконечность*. Поэтому «двойная бухгалтерия» позволяет рассматривать опыт трансценденции как конечный и бесконечный одновременно. Однако в «феноменологической установке» на первый план выходит *невозможность* снять различие между предвосхищением и обладанием в

естественном опыте, и, тем самым, *бесконечность* трансценденции. Трансцендентным здесь является не то, что выходит за пределы опыта, но сами «пределы опыта» или опыт, поскольку он постоянно «превосходит» самого себя.

16 Моделью, на которую ориентированы эти описания трансценденции, для Гуссерля вплоть до поздних работ служит внешнее восприятие с его перспективизмом в вариации оттенков²⁷. На первый взгляд, внешнее восприятие являет собой образец очевидной данности в строгом смысле: оно дает предмет, всего лишь подразумеваемый в других актах сознания (например, в суждении), вовсе не нуждаясь, со своей стороны, в каких-либо других актах, наглядно реализующих подразумеваемый в нем «смысл»²⁸. Но, согласно Гуссерлю, в действительности это является только *притязанием* внешнего восприятия: «Предмет в действительности не дан, а именно он не дан полностью и целиком как такой предмет, каким он сам является»²⁹. Это означает, что пространственная вещь всегда дана односторонне, например, мы видим ее «с передней стороны», в то время как другие стороны (задняя сторона, внутренние стороны и т.п.) лишь *подразумеваются* в единстве с воспринимаемой стороной, но при этом невидимы (там же). Когда соответствующие «ожидания» осуществляются в восприятии (когда мы, например, видим заднюю сторону), ранее виденные стороны вещи становятся невидимыми (мы больше не видим переднюю сторону) – в единстве целостной интенции восприятия осуществление одних частичных (касающихся отдельных сторон и определенностей предмета) интенций идет рука об руку с опустошением (утратой наглядности) других. Поэтому внешнее восприятие представляет собой «смесь осуществленных и неосуществленных интенций»³⁰. Но неверно также полагать, что актуально воспринимаемые стороны вещи даны в собственном смысле. *Смысл* того, что актуально дано в восприятии, определяется отсылками к тому, что дано в восприятии лишь потенциально (актуальная данность передней стороны *как передней стороны* предполагает потенциальную данность задней стороны, внутренних сторон и т.д.). Следовательно, «под вопросом» находятся не только встроенные в восприятие «ожидания», но и то, что дано или было дано актуально, ибо его *существование*, как и *существование* (а не только свойства) предмета в целом, зависит от осуществления этих ожиданий³¹. Проблема заключается не только в том, что предначертанные целостным контекстом восприятия ожидания могут не осуществиться, внезапно перечеркнув доселе «самопонятное» существование предмета конфликтом очевидностей (например, то, что воспринималось как существующее, при вторжении новой очевидности обнаруживает себя как связное сновидение), но, прежде всего, в *бесконечности* процесса осуществления и его коррелята: «Любой актуальный опыт указывает за пределы самого себя, на тот возможный опыт, который в свою очередь вновь отсылает к новому возможному опыту, и так *до бесконечности*»³². Поскольку осуществление бесконечно, трансцендентный предмет всегда уже подвешен *между* полной наглядной данностью и пустым смыслом, и, соответственно, между бытием и видимостью³³. Сущность трансценденции – это проблематичность.

17 Так бесконечность становится синонимом неустранимой открытости и динамики опыта, в котором конституируется «действительный мир» как *смысл*, т.е. как то, что не может быть полностью дано. И все же под открытостью не следует понимать чистую неопределенность. Это явствует уже из того обстоятельства, что бесконечность опыта тематизируется Гуссерлем в свете феномена отсылки: актуальная данность отсылает к потенциальным, действительный опыт всегда встроен в контекст возможного. Открытость также двусмысленна: она подразумевает как *неосуществленность* (неопределенность будущего), так и *предвосхищение* («предопределенность» будущего), принадлежащие системе смысловых отсылок. Этот двойственный характер открытости Гуссерль, начиная с *Идей I*³⁴, раскрывает посредством понятия *горизонта*³⁵. Горизонт – это отсылка от актуальной данности к потенциальной, предвосхищающая будущее течение опыта и определяющая смысл того, что дано актуально (внешнее восприятие, о котором речь шла выше, может служить здесь примером). Горизонт, таким образом, не только «предопределяет» будущий опыт, но и определяет опыт в настоящем, так как актуальная данность – ничто вне связей смысловых отсылок. Система отсылок конституируется *пределом* (например, полным наглядным присутствием вещи), который, в то же время, может быть «дан» лишь в предвосхищении. Из-за своего *потенциального* характера, т.е. принципиальной избыточности по отношению к актуальному опыту, горизонт как исток определенности опыта оказывается одновременно истоком неопределенности – действительные данности в любой момент могут перестать соответствовать ожиданиям. Такое соответствие Гуссерль называет согласованностью (*Einstimmigkeit*)³⁶. Принятие чего-либо за существующее поэтому имплицитно предполагает *гарантированность* согласованности, которая вступает в противоречие с неустранимой потенциальностью (подвешенностью) горизонта. Следовательно, бесконечная открытость опыта – это *открытость горизонта*, не совпадающая ни с чистой неопределенностью будущего (ведь она *ничего* не открывает), ни с полной определенностью абсолютного наглядного присутствия. Горизонт есть неопределенность как «определимость в твердо предписываемом стиле»³⁷. Речь идет, другими словами, об определенной неопределенности, *конечной бесконечности* и «закрытой» открытости опыта. Единство бесконечности и горизонта определяет смысл и бытие феноменологически истолкованной трансценденции.

18 Взаимопринадлежность двух противоположных определений трансценденции не снимает проблему, которую можно сформулировать следующим образом: как феноменология должна понимать нарушение согласованности опыта? Идет ли в этом случае речь об учреждении *абсолютно нового* смыслового пространства или же о «самопревосхождении» уже существующего горизонта? Этот вопрос и ставит феноменологию перед дилеммой, обозначенной в начале статьи.

19 Если радикальное нарушение согласованности учреждает новое смысловое измерение, то горизонт есть не более чем «тенденция согласованности опыта»³⁸. Любая тенденция согласованности может уступить место иной тенденции, если течение опыта внезапно изменится. Основная тенденция

естественного опыта заключается в существовании мира. Когда какая-либо вещь, которая ранее полагалась как существующая на основании опыта, разоблачает себя как иллюзию в свете новых «данностей», совокупная согласованность в опыте мира не исчезает, а лишь перестраивается. Новый опыт «гармонично» вписывается в основную тенденцию согласованности – иллюзорность одной мирской вещи подразумевает *действительность другой вещи*, а вовсе не несуществование мира в целом. Другими словами, в «нормальном опыте» полагание бытия «перечеркивается» не простым полаганием небытия, но полаганием *другого бытия*. Модализация (например, превращение бытия в иллюзию в опыте вещи) предполагает горизонт существующего мира. Но в соответствии с аргументацией, которую Гуссерль выстраивает в своих работах, начиная с *Идей I* и заканчивая текстами начала 30-х годов, возможно столь радикальное нарушение согласованности опыта, при котором он уже не будет осуществляться в горизонте существующего мира (в *Идеях I* такое нарушение согласованности описано в мысленном эксперименте по уничтожению мира³⁹). Само ожидание успешного перестраивания согласованности и устранения конфликтов в опыте мира может «давать сбой» снова и снова и, тем самым, мотивировать тотальную трансформацию горизонта: «Ибо что касается коррелята к уничтожению мира, то таковое означает не что иное, как то, что во всяком потоке переживания...отныне исключаются известные упорядоченные взаимосвязи опыта, а соответственно с этим и ориентированные на них взаимосвязи теоретизирующего разума. Однако это не ведет к исключению переживаний иного порядка, иных взаимосвязей переживаний»⁴⁰. «Иные взаимосвязи переживаний» соответствуют здесь *иному* (уже «немирскому») *горизонту* – несомненно, «уничтожение мира» не есть уничтожение *горизонта вообще* (ведь вне горизонта, во всяком случае, в опыте трансценденции, данность немислима), но, скорее, возникновение *нового горизонта*: «Существование мира – это коррелят известных многообразий опыта, отмеченных известными сущностными устройствами. Но никак *нельзя* усмотреть то, чтобы актуальный опыт мог протекать лишь в формах таких связей; ничего подобного нельзя почерпнуть в сущности восприятия вообще, как и в сущности иных соучаствующих здесь способов осуществляющего опыт созерцания»⁴¹. Возможность «смыслового коллапса мира» указывает на *бесконечность* опыта трансценденции не только в том отношении, что он не достигает горизонта, но и, прежде всего, в том смысле, что опыт всегда может *переступить* через любой горизонт и учредить *иные взаимосвязи отсылок*. Опыт бесконечен, поскольку он открыт для *трансформации собственного горизонта*, т.е. хотя он необходимо обладает горизонтом, он не имеет *абсолютного горизонта*, будь то мир или что-либо еще. В то же время эта радикальная бесконечность предполагает бесконечность горизонта: лишь постольку, поскольку *полную согласованность* невозможно гарантировать, превратив горизонт в актуальную данность, опыт остается открытым для внезапного вторжения *радикально иного*, безвозвратно нарушающего гармонию старого мира.

²⁰ Напротив, если нарушение согласованности понимается не как учреждение *абсолютно нового* смыслового измерения, а как опыт «потусторонности посюстороннего», т.е. выход горизонта мира за *собственные*

пределы, то на первый план выходит *конечность* трансценденции. «Самопревосхождение» мира учреждает горизонт, не являющийся ни старым (в котором мы слепо пребываем как субъекты «естественной установки») ни *абсолютно новым*. Это промежуточный феномен, соответствующий двойной оптике феноменолога и удваивающий исходный горизонт мира: горизонт неожиданно являет себя как *горизонт*, а не предмет мира, или, другими словами, он обнаруживается как не принадлежащий *самому себе*. Речь идет здесь не о выходе за пределы мира (к чему-то *существующему* «по ту сторону» мира), но о переходе от вещи к *миру как миру*. Такой переход демонстрирует невозможность *абсолютного разрыва* с миром и указывает на *универсальный горизонт* опыта. В поздних текстах Гуссерля мысленный эксперимент по уничтожению мира получает переоценку – согласно основателю феноменологии, величайший урок этой смысловой катастрофы заключается в ее *невозможности*. Варьируя в фантазии «взаимосвязи опыта», мы обнаруживаем, что мирская очевидность может быть перечеркнута только *другой мирской очевидностью*, и никогда – очевидностью «по ту сторону» мира. Поэтому уничтожение *мира* – это *невозможный опыт*, хотя нет *какого-либо предмета*, существование которого не могло бы быть перечеркнуто нарушением согласованности: ««Аподиктической является достоверность бытия мира как мира»⁴². В то время как любое «сущее мира» подвешено между бытием и видимостью, мир аподиктичен, поскольку он *не есть нечто мирское* – он «существует не как нечто сущее, не как объект...»⁴³. Аподиктичность мира есть аподиктичность абсолютного горизонта опыта, поскольку он выходит за пределы себя самого, а не трансцендируется извне. Опыт *мира как мира* невозможен в горизонте мира, ибо последний с необходимостью закрывает доступ к непредметному и, следовательно, к самому себе⁴⁴. Аподиктичность недостижимого предела опыта является предпосылкой феноменологии конечности. В известном смысле она вращается вокруг «онтологического различия», понятого как различие между миром и вещами мира, соответственно, между обычным, предметным опытом наглядной реализации и опытом *горизонта как горизонта*.

²¹ Хотя в работах Гуссерля, принадлежащих различным «периодам» его феноменологии, представлены, по меньшей мере имплицитно, обе исследовательские стратегии, проблема конечности опыта, на которую указывает само понятие *горизонта*, остается в тени проблемы конституирования мира трансцендентальной субъективностью⁴⁵. Конституирование развертывается в *бесконечности* опыта, устремленного к «телосу универсальной согласованности», но никогда ее не достигающего. Тем не менее, двусмысленность понятия трансценденции и интерпретативные возможности, открываемые событием нарушения согласованности, позволяют развернуть как феноменологию конечности, так и феноменологию бесконечности опыта.

²² Хайдеггер: смерть как опыт конечности

²³ Идея *неосуществимого* «аподиктического» предвосхищения образует ядро хайдеггеровской феноменологии конечной трансценденции, представленной в ранних лекционных курсах и *Бытии и времени*. Несмотря на принципиальные

расхождения между Гуссерлем и Хайдеггером, хайдеггеровская критика гуссерлевской трактовки трансценденции является, скорее, имманентной, нежели внешней. Последовательно разворачивая двусмысленность, имплицитно содержащуюся в феноменологическом понятии трансценденции и в эксперименте по «уничтожению мира», Хайдеггер стремится продемонстрировать абсолютное единство открытости и *конечности* опыта. Аналитика «фактической жизни» в ее конечности должна показать, что *горизонтность* опыта и делает его *открытым*.

²⁴ Отправной точкой феноменологии трансценденции у Хайдеггера, как и у Гуссерля, становится понятие интенциональности. Но если для Гуссерля трансценденция выступала структурой интенциональности, то у Хайдеггера она превращается в условие ее возможности. Другими словами, трансценденция «представляет собой собственный феномен, соответствующий тому, что несобственным образом и лишь в одном изолированном направлении понимается как интенциональность»⁴⁶. Интенциональность служит Хайдеггеру лишь терминологической провокацией для введения понятия трансценденции: то, что сознание *есть* сознание чего-то, «направленность» на то, что оно само *не есть*, указывает на более изначальный феномен «выхода за собственные пределы», который конституирует «сущность» соответствующего «сущего» или само «сущее» как феномен, т.е. как то, что тождественно собственному *самообнаружению*. Трансценденция как более радикальная версия интенциональности снимает, согласно Хайдеггеру, саму интенциональность, поскольку она подразумевает десубъективацию опыта и деобъективацию мира. *Самотождественность* субъективности, *противостоящей* миру как объективному корреляту потока сознания, несовместима с «сущностной» самотрансценденцией *Dasein*, так как она *есть* несамотождественность и «растворение» в мире. Говорить об интенциональной корреляции сознания и предмета мы могли бы только там, где «сознание» было бы еще чем-то *кроме* своего прорыва к миру и противостояло бы ему в качестве наблюдателя: я – «здесь», а мир – «там», он передо мной как *предмет*. Если же «я» всегда уже и *целиком* «там» (конечно, не как предмет), у меня уже нет «здесь», которое принадлежало бы «внутренней» сфере сознания и мое отношение к миру не может быть описано посредством понятия интенциональности. Место интенциональности должно, таким образом, занять «более исходное» понятие трансценденции *Dasein* («верно понятой субъективности»⁴⁷, которая уже не есть субъективность) как «бытия-в-мире»⁴⁸.

²⁵ Трансценденция тематизируется Хайдеггером как бы в двух измерениях, которые являются моментами единой структуры и могут быть разделены лишь аналитически. С одной стороны, речь идет о прорыве самости («я» в смысле экзистенциальной аналитики) к миру и другим, с другой стороны – о прорыве самости к самой себе. Конечность опыта раскрывается, прежде всего, в рамках описания второго измерения в качестве феномена смерти. В своем анализе я ограничусь только этим сюжетом.

²⁶ Отказ Хайдеггера от понятий субъекта и сознания принципиально меняет тот смысл положения «я существую», который оно имело в картезианской традиции и, в известной мере, сохраняло еще и у Гуссерля. *Я существую* не

означает «я дан самому себе с очевидностью, принципиально превосходящей очевидность данности вещей». *Я существую* Хайдеггер берет в дотеоретическом значении как *я живу*⁴⁹. При этом жизнь понимается не в биологическом смысле, а в смысле трансценденции: мое «бытие» подразумевает *открытый горизонт будущего* – *неосуществленность* в качестве неполноты – ведь, будучи завершенной и законченной, «жизнь» *уже не есть*. Именно потому, что мое существование не является для меня предметом теоретического постижения как данное и завершенное, а обладает для меня жизненной значимостью как то, что всегда еще только предстоит осуществить, жизнь как жизнь определяется своей не-данностью⁵⁰. *Я существую* означает, что меня еще нет и я не дан самому себе, но, в то же время, говорит о том, что мое существование уже «препоручено» мне как подлежащее осуществлению, соответственно, оно уже есть как еще не существующее⁵¹. Самость прорывается к самой себе, выходя за собственные пределы и устремляясь к реализации собственных возможностей (того, что она уже есть в модусе «предвосхищения» и еще не есть в модусе «обладания»). Это «стремление» самости к тому, чтобы «быть своим “бытием”»⁵² конституирует феномен *заботы*: «*Забота как такое бытие-чтобы... есть эта устремленность к бытию, которое и есть сама эта устремленность*»⁵³.

²⁷ Хайдеггеровская интерпретация *бытия* самости как «предвосхищения» и сущностной нехватки «осуществления» структурно соответствует гуссерлевской модели сознания как неравенства интенции и осуществления, подразумеваемого смысла и данности. Хотя Хайдеггер отбрасывает идею наглядной данности, усматривая ее исток в теоретической деформации опыта и объективации мира, он удерживает понятие *горизонта*. Подобно трансцендентальной феноменологии, экзистенциальная аналитика тематизирует ускользание универсального горизонта опыта от наивной «жизни» в мире, более того, сама «фактическая жизнь», по Хайдеггеру, и *есть* это ускользание.

²⁸ Исходя из сказанного, можно было бы ожидать, что хайдеггеровская феноменология также будет строиться вокруг бесконечности опыта – невозможности совпадения возможности и «осуществления». Однако в невозможности полного осуществления Хайдеггер видит решающий довод в пользу *конечности* трансценденции.

²⁹ Здесь – неожиданным образом – в игру вступает опыт *коллапса горизонта*, или, говоря по-гуссерлевски, тотального разрушения согласованности. Мысленный эксперимент по уничтожению мира в *Идеях I* демонстрировал бесконечность опыта. Опыт перестает «оправдывать ожидания» и разрушает горизонт. В анализе «конечной экзистенции» Хайдеггер продумывает противоположный сценарий мирового коллапса: опыт *полностью* осуществляет горизонтные возможности и тем самым *уничтожает горизонт как горизонт*. Речь идет уже не о мысленном эксперименте или даже просто *возможном* опыте. Скорее, «катастрофический» опыт, который описывает Хайдеггер, оказывается одновременно *неизбежным и невозможным, аподиктическим и неосуществимым*. Этот опыт не является внешним исчезающему горизонту, но, напротив, образует

горизонт как таковой. Коллапс «бытия-в-мире» *учреждает* открытость жизни в ее конечности.

³⁰ Конечность жизни конституируется смертью как достоверным, и, в то же время, невозможным опытом «ухода» из мира. Смерть есть «возможность невозможности экзистенции вообще»⁵⁴, т.е. возможность снятия конститутивной для жизни потенциальности смысла. Смерть, иначе говоря, *невозможна*, поскольку она устраняет «бытие возможным» как сущностную *неполноту* самости, которая «есть свое еще-не...»⁵⁵. Смерть невозможна, так как, будучи *горизонтом* жизни, она *не может осуществиться*, соответственно, *не может быть моим действительным опытом*. Актуализация возможного в обычном смысле снимает возможность как возможность и делает вещь *существующей* (действительной). Напротив, полная актуализация возможности в смысле *Dasein* есть переход от бытия к небытию: «Когда же *Dasein* завершено, каковое завершение называется *смертью*, тогда оно достигло предела; как сущее, оно уже ни в чем не испытывает нужды – однако вместе с этим “больше-ничего-не-нужно” оно уже не является *Dasein*»⁵⁶. Поэтому «его полнота как раз-таки уничтожает его»⁵⁷.

³¹ Но каким образом конечность «бытия-в-мире» может быть *возможностью*, если она *невозможна*? На первый взгляд, этот вопрос, как вопрос о том, как забота может быть собственной целостностью (снимать свою неосуществленность), не может быть удовлетворительно разрешен⁵⁸. Однако Хайдеггер находит решение в двусмысленности трансценденции. Смерть – *абсолютно достоверное будущее*, которое никогда не станет *настоящим*. Достоверно, что *я умру*, хотя *я не могу умереть*. Следовательно, смерть конституирует *абсолютную открытость жизненного горизонта* (открытость невозможному опыту по ту сторону горизонта), *поскольку* она его *закрывает* как будущее, неизбежное и невозможное исчезновение неполноты «жизни». Другими словами, в опыте смерти полагание и снятие горизонта полностью совпадают. Открытость опыта заключается в его непреодолимой конечности.

³² Тезису о «недействительности» смерти противоречит действительный опыт *чужой смерти*⁵⁹. Иррелевантность этого аргумента Хайдеггер усматривает в том, что *Dasein* – всегда *мое*. Оно может быть «замещено» другими в повседневных хлопотах и в осуществлении соответствующих анонимных (например, профессиональных) возможностей, но не в смерти: «Смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя»⁶⁰. В труднопереводимом *Jemeinigkeit*⁶¹ («всегда моем» характере *Dasein*) состоит «сущность» трансценденции: «Трансценденция бытия *Dasein* особенная, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей *индивидуации*»⁶². «Радикальнейшая индивидуация» как подлинное осуществление трансценденции достигается, таким образом, только в опыте смерти, являющемся всегда моим, несмотря на то (или, скорее, благодаря тому), что он не может быть моим *в действительности*.

33 Различение анонимности и «радикальнейшей индивидуации» в осуществлении возможностей играет ключевую роль в обосновании конечности трансценденции. Хотя *Dasein*, по Хайдеггеру, всегда понимает себя из возможностей, это понимание может осуществляться двояко. Я понимаю себя либо из осуществления возможностей, либо из осуществления возможностей *как возможностей*. В первом случае речь идет о забвении *Dasein* собственной открытости (горизонтности), и, следовательно, собственной смертности в повседневных хлопотах: «Озаботившаяся нацеленность на возможное имеет тенденцию *уничтожать возможность* возможного, делая его доступным»⁶³. Не снимая конститутивную потенциальность самости (осуществленная возможность в мире «забот и хлопот» всегда отсылает к другим неосуществленным возможностям) повседневное уничтожение возможностей все же *скрывает* ее и, тем самым, не осуществляет «сущность» *Dasein*, заключающуюся в *открытости* как «несокрытости». Напротив, существовать в соответствии с «сущностью» *Dasein* – значит понимать собственную «жизнь» исходя из единственной возможности, не допускающей *осуществления*, поскольку *Dasein есть*, т.е. из *смерти как возможности*: «Смерть как возможность не дает *Dasein* ничего, что следовало бы “осуществить”, и ничего, чем оно как действительное само могло бы *быть*. Она есть возможность невозможности всякого отношения к..., всякого существования»⁶⁴. Попытка «осуществить» смерть (скажем, посредством самоубийства) принадлежала бы, таким образом, анонимному модусу осуществления возможностей. Собственное «бытие-к-смерти» означает не обыденную реализацию возможности, а, скорее, *дереализацию* возможности – «позволение» возможности *оставаться возможностью*. Не имея возможности быть своим «концом» в модусе обладания, я могу, тем не менее, быть им в модусе «аподиктического» предвосхищения *неосуществимого будущего*. Повседневному стремлению к осуществлению возможностей поэтому противопоставляется *заступание в возможность* (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) смерти которое «делает *возможной* эту возможность»⁶⁵, т.е. осуществляет ее *как возможность*, выводя ее из «сокрытости» обыденной актуализацией. С другой стороны, самость всегда уже была этой возможностью, так как она тождественна собственной неосуществленности как выходу за пределы себя самой, т.е. *неосуществимой возможности*.

34 Но в феномене смерти фактическая жизнь уже не просто выходит за пределы того, что она «эмпирически есть», она выходит за пределы себя самой *как жизнь*⁶⁶. Это – выход за пределы выхода за пределы, составляющего существо *Dasein* как «жизни» или возможности, которая превосходит его «эмпирию». Другими словами, возможность смерти показывает, что *Dasein* не просто *есть* то, что оно не есть «действительно»; оно *есть* то, чем *не может быть*. Оно, тем самым, *целиком находится за пределами себя самого* в собственном отношении к смерти. Невозможное в облике смерти приобретает здесь два, на первый взгляд, противоположных друг другу смысла, которые причудливым образом совпадают: 1) невозможное как неосуществимая, т.е. чистая, лишенная всякой *актуальности* возможность 2) невозможное как чистая, лишенная какой бы то ни было потенциальности актуальность. Совпадение двух этих значений невозможного

означает, что *сделать возможным* – учредить возможность, которой еще не было – и *оставить* всегда уже существовавшую возможность возможностью – это одно и то же. Поэтому «бывшее возникает из будущего»⁶⁷, иначе говоря, *Dasein* становится тем, чем оно всегда уже было – открытой неосуществимой возможностью – поскольку оно «приостанавливает» (но не устраняет) повседневное осуществление возможностей, «заступая» в единственную неосуществимую и в то же время достоверную возможность снятия возможностей, т.е. в смерть. «Дереализация» возможности как приостановка повседневного осуществления возможного есть реализация возможности как возможности, которое *впервые делает ее возможностью*, хотя она уже всегда ею была. Следовательно, вовсе не свободная *бесконечность* опыта, который в любой момент может изменить свое течение, позволяет нам *полностью* выйти за пределы горизонта. Тотальное «превосхождение» горизонта достигается, наоборот, полаганием всегда уже существующего горизонта как *горизонта*, соответственно, принятием конечности как конечности. Смысловой коллапс не случается с горизонтом – горизонт *есть* свой собственный коллапс. Трансценденция горизонта – выход за его пределы – есть *самотрансценденция* горизонта как неравенство предела *самому себе*. Опыт предела опыта и есть *невозможный опыт*, так как он *не может* «настичь» собственный горизонт. Горизонт есть смысловое пространство *возможного осуществления*, поэтому он изначально находится вне себя самого. Открытость опыта «иному» в смысле *Бытия и времени* есть открытость *радикально иному*, поскольку она есть лишь открытость *привычному как иному*.

³⁵ Хайдеггеровская феноменология смерти последовательно разворачивает двусмысленность феноменологического понятия трансценденции. Трансценденция есть выход за пределы «данности» к *пределу данности*. Эта двусмысленность, однако, не только не препятствует, но даже способствует вполне однозначному решению занимающей нас дилеммы в пользу конечности опыта. Конечность *Dasein*, утверждает Хайдеггер, представляет собой исходную «достоверность», более изначальную, нежели аподиктическая очевидность в смысле философии сознания: «Принятие смерти за нечто достоверное (*das Fürwahrhalten des Todes*) – смерть *есть* всегда только своя собственная – другого рода и изначальнее чем любая достоверность встречающегося внутри мира сущего, или формальных предметов, поскольку это достоверность бытия-в-мире»⁶⁸. Из этого следует, что «очевидность непосредственной данности переживаний, Я и сознания неизбежно должна уступать достоверности, заключенной в забегании-вперед (опыте смерти – М.Б.)»⁶⁹. *Я существую* означает не *я мыслю*, а *я умираю*. По ту сторону конечности – лишь сама конечность, чья фактичность образует возможность опыта.

³⁶ **Бесконечность мира и метонтологическая трансценденция в феноменологии Тенгели**

³⁷ Феноменологический проект Тенгели, как он представлен в посмертно опубликованной книге «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики», строится вокруг двух ключевых идей: 1) реабилитации гуссерлевского тезиса о бесконечности мира; 2) метафизики изначальных фактов,

предшествующих любой эйдетической вариации, т.е. постижению сущности. Эти идеи тесно связаны друг с другом.

³⁸ Метафизика случайной фактичности, чьи истоки Тенгели обнаруживает уже у Аристотеля, исходит из приоритета *действительности* перед *возможностью*. Приоритет действительности перед возможностью подразумевает приоритет факта перед сущностью, опыта перед смысловым предвосхищением. Переворачивание иерархии модальностей трансформирует понятие необходимости. Место априорной, или сущностной, необходимости занимает *необходимость факта*. В то время как априорная необходимость может быть определена по-кантиански как «действительность, данная своей возможностью»⁷⁰, необходимость факта есть, скорее, возможность, данная своей действительностью. Феноменологически понятая действительность есть *событие опыта*⁷¹, *учреждающее* собственную возможность – факт, предшествующий сущности, или *фактическая необходимость*.

³⁹ Термин «событие» (Ereignis)⁷² отсылает не столько к Хайдеггеру, сколько к Мариону. *Событие* выражает безусловность опыта в его отношении к смысловым горизонтам⁷³. Сущностная черта опыта заключается в его непредвиденности: опыт внезапно «обрушивается на сознание»⁷⁴, демонстрируя свою несводимость к смысловым границам, антиципациям и интенциональным «свершениям» трансцендентальной субъективности. Событийный характер опыта, согласно Тенгели, можно адекватно очертить посредством введенного Марионом понятия «контр-интенциональности»⁷⁵. Контр-интенциональность означает *самообнаружение* (Selbstoffenbarung) сущего для сознания, движение *того, что* является, навстречу субъективности и, в этом смысле, в «направлении», противоположном направленности интенционального акта⁷⁶. Речь идет как бы о «самотрансценденции» самих вещей в противоположность самотрансценденции (интенциональности) сознания: *сами вещи* выходят за пределы своего «внутреннего», *обнаруживают сами себя* в опыте. Не сознание осуществляет явление вещей, но сами вещи являются *сознанию*. Хотя контр-интенциональность и движется в направлении, противоположном интенциональности, она не только не противоречит ей, но составляет ее сущностный момент⁷⁷. Лишь в точке пересечения интенциональности и контр-интенциональности осуществляется «явление являющегося»⁷⁸. Открытость событию несовместима с идеей *априорного аподиктического предвосхищения*, и, следовательно, с подчинением опыта *условиям его возможности*. Выше возможности стоит действительность, поскольку она только и *делает возможность возможной*.

⁴⁰ Феноменология конечности мира у Хайдеггера основывается, напротив, на приоритете возможности перед действительностью: «Выше действительности стоит *возможность*»⁷⁹. Возможность в собственном смысле есть не что иное, как достоверное, *неосуществимое* предвосхищение абсолютного горизонта опыта. Лишь «бытие возможным» как выход самости за пределы себя самой позволяет, согласно Хайдеггеру, избежать опредмечивания мира. Поэтому в ранних

лекционных курсах и *Бытии и времени* Хайдеггер противопоставляет конечность мира и изначального времени гуссерлевской идее бесконечности, чей исток он усматривал в обыденном понимании времени и нововременном объективизме. Конечно, возможность не была у Хайдеггера *категорией* (онтологическим определением наличной вещи), равно как и сущностью в гуссерлевском смысле. Точно так же приоритет возможности не противопоставлялся Хайдеггером принципиальной непредвиденности опыта и неподвластности феноменов *Dasein*. Наоборот, именно возможность как бытие мира и самости делает опыт событийным и неподвластным познанию и воле. Подлинно новый, непредвиденный опыт, совершенно неподвластный «субъективности» – это опыт самой горизонтной возможности *как таковой*, разыгрывающийся в настроении (прежде всего, в ужасе) и «бытии-к-смерти». Не «я» учреждаю открытость мира и собственной самости в актах смыслопридания, а открытость мира и меня *мне самому* конституирует меня. Я «заброшен» в возможность, она и является моей изначальной *фактичностью*⁸⁰. И все же хайдеггеровская аналитика возможности была, прежде всего, попыткой осмыслить *априорный характер* горизонтных структур опыта и самого бытия. Несмотря на радикальное отличие феноменологии *Dasein* от кантовской трансцендентальной философии «вопрос о бытии» ставится Хайдеггером вполне по-кантиански, ибо он нацелен на «априорное условие возможности» наук, и, прежде всего, самих онтологий⁸¹. Вопрос об «априорных условиях возможности» есть, однако, тот самый вопрос, на преодоление которого нацелена метафизика «изначальных фактов». Она тематизирует «метафизическое апостериори» как *условие* априорной возможности.

⁴¹ Сказанное, на мой взгляд, проливает свет на мотивы реабилитации гуссерлевской «идеи бесконечности» у Тенгели. Будучи рассмотрена в свете метафизики изначальных фактов, феноменология конечности оказывается феноменологией «условий возможности», закрывающей опыт для события. Правда, при этом за кадром остается тот факт, что переход от вещи к миру, т.е. опыт горизонта в его ускользании от себя самого, есть искомое событие в феноменологии конечности. Однако феномен «контр-интенциональности», так или иначе, требует перевернуть отношение между актуальным опытом и горизонтом, как оно определяется трансцендентальной философией (в кантовском смысле). Не горизонт выходит за пределы актуального опыта (скажем, посредством смысловых отсылок), а актуальный опыт превосходит (или, по меньшей мере, может превосходить) горизонт, меняя его условия и учреждая новый горизонт⁸². Конечно, в таком случае любой горизонт, как новый, так и «старый», не нарушаемый вторжением события, отсылает к фактическому опыту (несводимому к опыту в узком смысле эмпирической данности), учреждающему соответствующие смысловые границы как необходимые. «Поэтому, – пишет Тенгели – уместно говорить о *пассивном опыте*, или, проще, о *событии опыта* (Erfahrungsgeschehen)»⁸³. Пассивность и фактическая необходимость опыта в конституировании горизонта предполагают *бесконечную открытость* будущему.

⁴² Тем не менее, в отличие от Мариона, чей проект выстраивается вокруг «насыщенного феномена» как опыта, принципиально *превосходящего* горизонт, Тенгели понимает феноменологию как тематизацию *фактических горизонтных*

структур, или «основных определений события опыта»⁸⁴. Описание этих структур совпадает с феноменологическим анализом *категорий* или *эксперенциалов* (*Experientialien*). Последний термин отсылает к хайдеггеровским *экзистенциалам*⁸⁵. Отличие эксперенциалов как от хайдеггеровских экзистенциалов, так и от кантовских категорий заключается, однако, в том, что, в соответствии с принципом открытости будущему, эксперенциалы являются не «условиями возможности опыта» (будь то экзистенциально истолкованный опыт в смысле *Бытия и времени* или «эмпирическое познание» в смысле кантовского трансцендентализма), но только тенденциями его согласованности⁸⁶. Выражение «тенденции согласованности» указывает на «сущностную случайность» и «неустранимую контингентность» эксперенциалов как «продуктов» фактических взаимосвязей опыта⁸⁷. Открытие контингентности категориальных структур опыта становится возможным благодаря феноменологическому «фаллибилизму», исходящему из возможности нарушения согласованности (несоответствия опыта ожиданиям) и «спора» очевидностей⁸⁸. Эксперенциалы не представляют собой онтологического, эпистемологического или экзистенциального априори.

⁴³ Таким образом, несмотря на ряд принципиальных новаций, феноменология бесконечности мира у Тенгели основывается на очерченной выше двусмысленности трансценденции, горизонта и события нарушения согласованности. Тенденция согласованности *предвосхищает* опыт, выходя за пределы актуального опыта. Актуальный опыт выходит за пределы смыслового предвосхищения, *учреждая* согласованность и, в то же время, сводя ее к простой *тенденции*. Сведение структур опыта к тенденциям согласованности указывает также на *конечность* актуального (прошлого и настоящего) опыта. Согласованность всегда есть только «набросок мира» (*Weltentwurf*)⁸⁹, т.е. проекция конечного опыта в бесконечность будущего, которая не может притязать на абсолютную истинность из-за своей принципиальной негарантированности. В обосновании тезиса о «хрупкости» смысловых образований Тенгели идет даже дальше Гуссерля, поскольку он показывает, что фактический, конечный опыт совместим с *различными набросками мира*⁹⁰. Под ними Тенгели понимает, правда, не донаучные интерпретации мира, а противостоящие друг другу философские позиции. Ключевым для нашей эпохи является противостояние трансцендентализма и натурализма⁹¹. Если Гуссерль стремился к окончательному преодолению «физикалистского объективизма» посредством трансцендентальной феноменологии, то Тенгели, исходя из невозможности абсолютного обоснования наброска мира, выступает за «агональное уважение» (*agonalen Respekt*) между представителями трансцендентализма и натурализма⁹². Это уважение не исключает наличие аргументов, свидетельствующих о преимуществе трансцендентализма перед натурализмом. Идея бесконечности мира соответствует трансцендентализму *в большей степени*, нежели натурализму, хотя Тенгели не видит в этом соответствии какого-либо решающего аргумента против натурализма. Трансцендентализм осмысливает как раз *бесконечность* опыта, мира и вещи, чья природная индивидуация всегда остается незавершенной, тогда как для

натурализма характерна «вера в замкнутую самодостаточность природы»⁹³. Будучи незавершенной, природная вещь всегда отсылает к опыту сознания, из чего следует, что «природа точно так же не есть замкнутая в себе тотальность [...], но всегда необходимо есть часть совокупного мира, который характеризуется *открытой бесконечностью*»⁹⁴.

⁴⁴ Учение о наброске мира Тенгели называет «метонтологией», заимствуя этот термин у Хайдеггера⁹⁵. Смысл термина, однако, существенно трансформируется: метонтология имеет дело не с тотальностью сущего, а с *бесконечностью мира*, поскольку она выходит за пределы сущего «в целом». «Метонтологическая трансценденция» как «переход от вещи к миру»⁹⁶ есть, в сущности, *трансценденция горизонта*, демонстрирующая непредметность мира. Идея «метонтологической трансценденции» позволяет Тенгели, на мой взгляд, более отчетливо, чем Гуссерлю, прояснить различие между миром в смысле *универсального горизонта* и миром в значении *совокупности вещей*. У Гуссерля две эти интерпретации мира, несмотря на их принципиальное различие, постоянно соседствуют. Даже в *Кризисе*, где жизненный мир как горизонт является основной темой, Гуссерль указывает, что «мир с самого начала имеет смысл совокупности всех “действительно” сущих, не всего лишь мнимых, сомнительных, спорных, но действительных действительностей...»⁹⁷. Принципиальное различие *тотальности сущего и бесконечности мира*, проводимое Тенгели, напротив, раскрывает «трансцендентность» мира совокупности предметов. Поэтому «метонтология» разворачивается как бы «по ту сторону» онтологии, хотя эта «потусторонность» вовсе не подразумевает абсолютного разрыва между тотальностью вещей и бесконечностью мира. Метонтология снова ставит феноменологию перед удивительным фактом, что исследование *всего того, что есть*, не исчерпывает задачи философии и, быть может, даже не является главной ее задачей. Пожалуй, мы могли бы *вообразить* полное описание и объяснение *всего существующего*, а философия при этом даже и не начиналась.

⁴⁵ В своем последнем докладе «Философия как открытость миру» Тенгели раскрывает парадоксальную избыточность «метонтологической трансценденции» по отношению к тотальности существующих вещей. Следуя Риккерту, он различает два способа тематизации мира в его тотальности (тотальности «сущего»), которые в совокупности исчерпывают эту тотальность⁹⁸. Соответствующее понятийное противопоставление (у Риккерта это было противопоставление природы и культуры) содержит в себе подлинные «мировые альтернативы» (*Weltalternativen*)⁹⁹, соответствующие различным наброскам мира. Основную альтернативу нашей эпохи Тенгели видит в «понятийной паре» природа/история. Природа и история исчерпывают тотальность *существующего*. В свете временной открытости мира природа предстает как прошлое (мир «до» появления сознания), а история как настоящее (мир «духовных» предметов, культурных благ и т.п. – всего того, что так ли иначе «коррелирует» с сознанием). Но третий момент времени – будущее – выходит за пределы природы (прошлого) и истории (настоящего) и отсылает к бесконечности мира. Будущее, следовательно, находится по ту сторону *совокупности существующего*, исчерпывающегося

природой и историей. Открытость будущего есть нечто «сверхсущее» (Überseiendes)¹⁰⁰. В единстве времени, в котором все три момента оказываются равнозначальными и «одновременными»¹⁰¹, мировые альтернативы связываются друг с другом и с бесконечностью трансценденции. Метонтологическая трансценденция – это переход от совокупности сущего к бесконечности мира.

⁴⁶ Но не являются ли, со своей стороны, конечность и бесконечность мира «мировыми альтернативами», чья взаимосвязь основана на сущностной двойственности трансценденции и горизонта? Имеет ли тезис о бесконечности опыта и мира *фактическое*, или же, скорее, *эйдетическое* обоснование? Не отсылает ли бесконечность мира как основание феноменологического «фаллибилизма», в соответствии с которым опыт всегда *может* нести в себе нечто *совершенно непредсказуемое* и не вписывающиеся в фактические тенденции согласованности, скорее к *возможности*, нежели к действительности? Если *действительный опыт* всегда *конечен*, как возможен и возможен ли *изначальный факт* бесконечности? Носит ли это «всегда» фактический или эйдетический характер? Не выходит ли действительный опыт за пределы *своего горизонта* (своей конечности) лишь посредством фактических *отсылок* – наброска мирового горизонта? Отсылки заключают в себе *определенную* неопределенность будущего. В движении отсылок опыт снимает свой предел *полаганием* предела – пассивная открытость для абсолютно нового *есть* антиципация смысла, «закрывающая» горизонт. Не оказываются ли тогда конечность и бесконечность, интенциональность и контр-интенциональность «одновременными» и «равнозначальными»?

⁴⁷ Эти вопросы не предполагают существования какой-либо само собой разумеющейся «синтетической» позиции, снимающей «односторонность» тезиса бесконечности и антитезиса конечности. И все же они, по-видимому, не только показывают трудность проблемы конечности и бесконечности в феноменологии мира, но и проблематичность самой проблемы.

⁴⁸ Возможно, ее исток следует искать в идее иерархичности опыта. Понятие отсылки, определяющее истолкование трансценденции и горизонта у Гуссерля, Хайдеггера и Тенгели, предполагает иерархичность феноменов, поскольку оно не просто подразумевает смысловое единство актуальных и потенциальных «данностей», но и отнесенность не-первичных модусов данности к первичным¹⁰². Понимание первичного опыта определяет феноменологический «набросок» конечности или бесконечности мира. У Хайдеггера таким опытом была *открытость* мира и самости в чистой потенциальности наброска. Изначальная «пассивность» этого опыта заключалась в том, что он имел характер «прошлого, которое никогда не было настоящим», т.е. характер «всегда уже», которое я не учреждаю, но которое учреждает меня, в которое я «заброшен». Пассивность коренилась в «аподиктическом» предвосхищении невозможного будущего, на которое я «обречен». Вытекающий отсюда приоритет возможности перед действительностью означал трансформацию феноменологии данности в феноменологию горизонта, т.е. конечности. У Гуссерля и Тенгели, напротив, первичным опытом выступала не *открытость предвосхищения*, а *наглядное* (в широком смысле) *осуществление*. Там, где первичным опытом является данность,

все отсылки должны восходить к актуальному наглядному присутствию и в нем иметь свой подлинный исток. Открытость будущему понимается как открытость данности, которая учреждает горизонт и всегда *может* его превосходить. Конститутивный характер действительности по отношению к возможности делает данность неподвластной горизонту. Трансцендентность горизонта данности оборачивается трансцендентностью данности горизонту. Феноменология данности – это феноменология бесконечности мира.

49 Очевидность очерченной альтернативы, однако, обманчива, поскольку как феноменология конечности, так и феноменология бесконечности отмечены известной двусмысленностью. Двойной смысл трансценденции сохраняется, по меньшей мере имплицитно, как в истолковании горизонта как «условия возможности» данности, так и в идее «изначальных фактов».

50 У Хайдеггера *сам горизонт* становится «данностью» *по ту сторону* горизонта. Смерть – это изнанка горизонта как достоверная и оттого *невозможная* возможность *чистой актуальности*, учреждающей чистую потенциальность самости.

51 Не является ли «изначальный факт» данностью, *превращающейся в горизонт*? Не в этом ли и состоит *необходимость* случайной данности?

52 Конечно, гуссерлевская идея «необходимости факта» как исходный пункт феноменологической метафизики представляет немало трудностей для интерпретации. Тем не менее, я полагаю, что тексты Гуссерля дают некоторое основание для положительного ответа на эти вопросы.

53 Необходимость факта есть совершенно особый случай «эмпирических необходимостей»¹⁰³. Что означает здесь «необходимость»? В *Идеях I* смысл необходимости задается ее противопоставлением случайности. Случайность при этом понимается двояко. С одной стороны, Гуссерль говорит о случайности единичного предмета, и, соответственно, *факта*, по отношению к *сущности* как «всеобщему», постигаемому априори¹⁰⁴. Суждения о сущностях, как и суждения «эйдетической всеобщности», не основываются на *опыте* в смысле «случайного», *эмпирического* полагания единичного *существования* (единичного предмета в качестве существующего) или факта¹⁰⁵. С другой стороны, Гуссерль говорит о *случайности* и *необходимости* *самого опыта* как полагания единичного существования. В каком смысле сам опыт может быть необходимым или случайным? Ответ кроется в различии трансцендентных и имманентных восприятий. В трансцендентных восприятиях (например, восприятии пространственной вещи) «*существование вещи не требуется данностью с необходимостью*, - оно в известном отношении всегда *случайно*. Этим подразумевается следующее: всегда может быть так, что дальнейшее протекание опыта вынудит отказаться от того, что было положено *по праву опыта*»¹⁰⁶. Случайность полагаемого в опыте существования, иначе говоря, заключается в том, что оно есть лишь *тенденция согласованности*, которая может быть разрушена, если опыт примет другое течение. Напротив, в имманентном восприятии существование вещи *необходимо связано с данностью*: «Итак, тезису

мира – мир “случаен” – *противостоит тезис моего чистого Я, жизни моего Я, которая является “необходимой”, абсолютно несомненной. Все вещное с его живой телесной данностью может и не быть, но не может быть такого переживания, даваемого с живой телесностью, какого могло бы и не быть, - это сущностный закон, который определяет и эту необходимость, и эту случайность*¹⁰⁷. Необходимость *фактического, единичного существования* того, что дано в имманентном восприятии, заключается поэтому в том, что *если оно дано, дальнейший опыт не может разоблачить его как иллюзию*. Следовательно, такое существование является уже *не тенденцией согласованности, но абсолютным горизонтом* возможного опыта. Однако оно, конечно, остается *случайным* в первом смысле, т.е. в смысле случайности *факта* (того, что полагается лишь *эмпирически, по праву опыта, а не по праву созерцания сущности*). «Факт», устанавливаемый в имманентном восприятии, тем самым, случаен и необходим *не в одном и том же отношении*. Он *случаен* в отношении *сущности*, данность которой, правда, всегда основана на данности единичного, но не на данности единичного в качестве *существующего* или *фактического*, т.е. опыте как *таковом*. Опытная данность всегда случайна, ведь она может и «не случиться». Она сама является *фактом*, а факт по своей сущности таков, что он *может быть иным* или *может вообще не быть*¹⁰⁸. Но *если такая данность есть*, она является либо случайной – «опровержимой» *другими возможными данностями* – либо *необходимой, полагающей неустрашимый горизонт* будущего опыта. Во втором случае она *необходима, если она есть*.

⁵⁴ Конечно, как показывает Тенгели, гуссерлевская «необходимость факта» основывается не на «внешней» эмпирической констатации, а на «внутренней» *перформативности* (*cogito* как переживание не констатируется, а осуществляется)¹⁰⁹. И все же *необходимость* факта заключается в *учреждении абсолютного, и в то же время, случайного, не вытекающего а priori из какой-либо «сущности» горизонта*. Хотя *осуществление* по определению не гарантировано, тот факт, что данное с опытной необходимостью есть или, по крайней мере, *было*, является в таком случае «немодализируемым» и, даже переставая быть, предписывает смысл «действительности» как непревосходимый горизонт. Более того, в текстах начала 20-х годов Гуссерль приходит к выводу, что изначальные факты (которые, как показывает в своей книге Тенгели, принципиально выходят за пределы *cogito* и делятся на четыре основные группы – Я, обладание миром как конститутивная черта Я, intersубъективность и телеология истории¹¹⁰) являются *условиями возможности сущностных взаимосвязей, т.е. априорных необходимостей*¹¹¹. Необходимость факта есть метафизическое апостериори. Оно могло бы быть иным, но *теперь уже не может*.

⁵⁵ Напряжение между перформативностью и «аподиктичностью» изначальных фактов как условий возможности опыта *a posteriori* возвращает нас к исходной дилемме. Аподиктичность изначальных фактов могла бы, как явствует из сказанного, служить аргументом в пользу *конечности*, а не бесконечности опыта. С другой стороны, перформативность раскрывает *внутреннюю* проблематичность изначальных фактов, отсылающую к открытой бесконечности мира.

Библиография:

1. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014.
2. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018.
3. Гуссерль Э. Логические исследования. Том I. М.: Академический проект, 2011.
4. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
5. Brentano Ф. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996.
6. Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Ч 1. М.: Академический проект, 2011.
7. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.
8. Husserl E. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. 1926–1935. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
9. Чернавин Г.И. Непонятность само собой разумеющегося. М.: Добросвет, 2018.
10. Хельд К. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2010. Вып. II. С. 15–30.
11. Чернавин Г.И. Телеология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля // Horizon. Феноменологические исследования. Т.2. №1. 2013. С. 28–47.
12. Chernavin G. Erscheinung in der Schwebе zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 2. №2. 2013. С. 7–16.
13. Geniusas S. The origins of the horizon in Husserl's phenomenology. Dordrecht: Springer, 2012.
14. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2008.
15. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
16. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
17. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
18. Черняков А.Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 237–261.
19. Черняков А.Г. Стрекало вопроса // Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: ВРФС, 1997. С. 15–87.
20. Белоусов М.А. Данность как проблема феноменологии // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 8. №2. 2019. С. 536–572.
21. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1 (2-е (В) изд.).
22. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект,

2014.

23. Тенгели Л. Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. III. 2013. С. 190–208.
 24. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63/5, S. 958–976.
 25. Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 190-220.
-

Remarks:

1. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 417
2. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 223.
3. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 223–224.
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 224.
5. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 225.
6. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 170.
7. Гуссерль Э. Логические исследования. Том I. М.: Академический проект, 2011. С. 168.
8. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 651–652.
9. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 651.
10. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 267.
11. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 224.
12. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 174.
13. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 174.
14. Я отвлекаюсь здесь от принципиального различия в понимании термина «трансцендентный» у Канта и Гуссерля. В отличие от Гуссерля, Кант понимает под трансцендентным то, что выходит за пределы возможного опыта. В данном случае, однако, речь идет о трансцендентном в гуссерлевском смысле. Как обыденный опыт, так и основанное на нем научное познание трансцендентны, поскольку выходят за пределы того, что дано в строгом смысле слова. Поэтому вопрос об их истинности или ложности остается принципиально открытым в рамках феноменологического исследования. Это означает, что феноменолог не может предполагать их истинность с тем, чтобы, на кантовский манер, исследовать условия ее возможности.
15. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 226.
16. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 170–171.
17. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 178.
18. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 179.
19. Brentano F. Избранные работы. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 36.
20. Гуссерль Э. Логические исследования. Том II. Ч 1. М.: Академический проект, 2011. С. 386–387.
21. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 168.
22. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 288–289.
23. Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций. СПб.: Гуманитарная Академия, 2018. С. 255.
24. Husserl E. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. 1926–1935. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002. S. 16.

25. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 173.
26. Чернавин Г.И. Непонятность само собой разумеющегося. М.: Добросвет, 2018. С. 23.
27. Хельд К. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2010. Вып. II. С. 15-30. С. 16.
28. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 589.
29. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 589.
30. Husserl E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984. S. 590.
31. Чернавин Г.И. Телеология согласованности опыта в феноменологии Гуссерля // Horizon. Феноменологические исследования. Т.2. №1. 2013. С. 28-47. С. 36.
32. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 146. Курсив мой – М.Б.
33. Chernavin G. Erscheinung in der Schwebе zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl // Horizon. Феноменологические исследования. Т. 2. №2. 2013. С. 7–16. С. 12.
34. Geniusas S. The origins of the horizon in Husserl's phenomenology. Dordrecht: Springer, 2012. P. 47-51.
35. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 90.
36. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 471.
37. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 132.
38. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 197.
39. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 148–152.
40. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 150.
41. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 148.
42. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2008. S. 256.
43. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 194.
44. Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 190–220. С. 204.
45. Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 190–220. С. 199.
46. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 320.
47. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 229.
48. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 53.
49. Черняков А.Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 237–261. С. 246.
50. Черняков А.Г. Стрекало вопроса // Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: ВРФШ, 1997. С. 15–87. С. 78.
51. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 135.
52. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 310.
53. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 310.

54. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 262
55. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 245.
56. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 324.
57. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 324–325.
58. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 235–237.
59. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 237–241.
60. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 240.
61. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 43.
62. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 38.
63. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 261.
64. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 262.
65. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 262.
66. Белоусов М.А. Данность как проблема феноменологии // *Horizon. Феноменологические исследования*. Т. 8. №2. 2019. С. 536–572. С. 562.
67. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 326.
68. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 265.
69. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 265.
70. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения на русском и немецком языках. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1 (2-е (В) изд.). С. 178–179.
71. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 191.
72. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 191.
73. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // *Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами*. М.: Академический проект, 2014. С. 95.
74. Тенгели Л. Необходимость фактического у Аристотеля и Гуссерля: два основоположения метафизики // *Ежегодник по феноменологической философии*. Вып. III. 2013. С. 190–208. С. 207.
75. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 192.
76. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 192.
77. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 192.
78. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 192.
79. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 38.
80. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 135.
81. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001. S. 11.
82. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // *Постфеноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами*. М.: Академический проект, 2014. С. 70.
83. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 191.
84. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 194.

85. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 194.
86. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 197.
87. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 198.
88. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 198.
89. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 417.
90. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 420.
91. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 420.
92. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 425.
93. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 420.
94. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 430.
95. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 417.
96. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 417.
97. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 197.
98. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63/5, S. 958–976. S. 967.
99. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63/5, S. 958–976. S. 966.
100. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63/5, S. 958–976. S. 974.
101. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63/5, S. 958–976. S. 971.
102. Хельд К. Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. 1. М., 2008. С. 190–220. С. 198.
103. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 137.
104. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 31–32.
105. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 42.
106. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 140.
107. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 137.
108. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 31.
109. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 190.
110. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014. S. 184–185.

References:

1. Tengelyi L. Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014.
2. Gusserl, E. (2018). Ideja fenomenologii. Pjat lekcii. Sankt-Petersburg: Gumanitarnaja Akademija (in Russian).
3. Gusserl, E. (2011). Logicheskie issledovanija. Tom I. Moscow: Akadenicheskii proekt (in Russian).
4. Gusserl, E. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
5. Brentano, F. (1996). Izbrannye raboty. Moscow: Dom intellektualnoi knigi (in Russian).
6. Gusserl, E. (2011). Logicheskie issledovanija. Tom II. Chast I. Moscow: Akadenicheskii proekt (in Russian).
7. Gusserl, E. (2009). Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kniga pervaja: Obschchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu. Moscow: Akademicheskii proekt (in Russian).
8. Husserl E. Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass. 1926-1935. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002.
9. Chernavin, G. (2018). Neponyatnost samo soboi razumeiushegosya. Sankt-Petersburg, Moscow: Dobrosvet (in Russian).
10. Kheld, K. (2009). Bog v fenomenologii Edmunda Gusserlya Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii, 2010, Vol. II, pp. 15-30 (In Russian).
11. Chernavin, G. (2013). Teleologia soglasovannosti opyta v fenomenologii Gusserlya. In: Horizon. Fenomenologicheskie issledovanija. 2 (1), pp. 28-47 (in Russian).
12. Chernavin G. Erscheinung in der Schweben zwischen Sein und Schein: von Herbart zu Husserl // Horizon. Fenomenologicheskie issledovanija. 2. 2013. Pp. 7-16.
13. Geniusas S. The origins of the horizon in Husserl's phenomenology. Dordrecht: Springer, 2012.
14. Husserl E. Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2008.

15. Gusserl, E. (2004). Krizis evropeiskikh nauk i transcendentalnaja fenomenologija. Vvedenie v fenomenologicheskuiu filosofiiu. Moscow: Vladimir Dal (in Russian).
16. Khaidegger, M. (1998). Prolegomeny k istorii ponatija vremeni. Tomsk: Vodolei (in Russian).
17. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
18. Chernyakov, A. (2008). V poiskakh osnovaniya ontologii: subjekt ili ipostas? In: Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. Vypusk I, pp. 237-261 (in Russian).
19. Chernyakov, A. (1997). Strekalo voprosa. In: Khaidegger, M. Vvedenie v metafiziku. Sankt-Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola (in Russian).
20. Belousov, M (2019). Dannost kak problema fenomenologii. In: Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya. T. 8 (2), pp. 536-572 (in Russian).
21. Kant, I. (2006). Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh. Tom 2. Chast 1. Kritika chistogo razuma. Vtoroye izdanie (B), 1787. Moscow: Nauka (in Russian).
22. Marion, J-L. Nashyshennyi fenomen. In: Yampolskaya, A. Sholokhova S. (ed.), Postfenomenologiya: novaya fenomenologiya vo Frantsii I za ee predelami, pp. 63-99. Moscow: Akademicheskii proekt (in Russian).
23. Tengeli, L. (2013). Neobkhodimost fakticheskogo u Aristotelya i Gusserlya: dva osnovopolozheniya metafisiki. Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. Vypusk III, pp. 190-208.
24. Tengelyi L. Philosophie als Weltoffenheit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63/5, S. 958-976.
25. Kheld, K. (2008). Khaidegger i printsip fenomenologii. In: Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii. Vypusk I, pp. 190-220 (in Russian).

Бесконечность и трансценденция: Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели

Белоусов Михаил Алексеевич

доцент, Российская Академия Народного Хозяйства и Государственной Службы при Президенте РФ

Российский Государственный Гуманитарный Университет

Москва, Каширское шоссе, д. 28, корп.1, кв. 16

Аннотация

Феноменологический проект Ласло Тенгели, как он изложен в его посмертно опубликованной книге «Мир и бесконечность. К проблеме феноменологической метафизики», основывается на идее бесконечности мира. Реабилитируя гуссерлевскую «мысль о бесконечности», Тенгели отходит от восходящей к Хайдеггеру феноменологии конечности мира. В статье тематизируются смысловые истоки дилеммы конечности/бесконечности мирского опыта в феноменологическом трансцендентализме Гуссерля, Хайдеггера и Тенгели. Автор показывает, что основанием этой дилеммы является двусмысленность феноменологического понятия трансценденции. С одной стороны, трансценденция – это принципиальная открытость опыта, делающая его бесконечным. С другой стороны, конститутивным определением открытости является горизонт, который делает опыт конечным.

Ключевые слова: трансценденция, бесконечность, конечность, горизонт, феноменология, опыт, мир

Дата публикации: 30.12.2020

Ссылка для цитирования:

Белоусов М. А. Бесконечность и трансценденция: Гуссерль, Хайдеггер, Тенгели // Трансцендентальный журнал – 2020. – Том 1. – Выпуск 2-3 [Электронный ресурс]. URL: <https://transcendental.su/S271326680011873-0-1> (дата обращения: 12.06.2024). DOI: 10.18254/S271326680011873-0