



Ищенко Н.И. Мартин Хайдеггер: к вопросу о трансценденции // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук, 2018. Т. 18, вып. 3, с. 27–46.

УДК 111

DOI 10.17506/ryipl.2016.18.3.2746

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР: К ВОПРОСУ О ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

Наталья Ильинична Ищенко

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

Материал поступил в редколлегию 15.01.2018 г.

Предметом исследования является хайдеггеровское экзистенциально-онтологическое рассмотрение феномена человеческого бытия (*Dasein* – «вот-бытия») как трансцендирующей структуры. В работе обосновывается вывод о том, что истолкование данного бытия в аспекте интенциональности сознания – то есть как «трансценденции» в понимании М. Хайдеггера – означает выход за пределы Гуссерлевой феноменологии. Так, поставив вопрос об интенциональности как о специфическом способе бытия (но не познания), Хайдеггер, в отличие от Э. Гуссерля, трактует последний не как акт, имманентный сознанию, но как акт трансцендирования, или экстаза, который, будучи «изоморфным структуре интенции у Гуссерля», осмысливается Хайдеггером уже в качестве не чисто теоретического, или гносеологического, но изначального онтологического феномена (а именно – экстатической временности, представляющей собой «горизонт для понимания бытия, сущностно принадлежащий *Dasein*») и интерпретируется как фундаментальная априорная структура человеческого существования. Данная структура описывается Хайдеггером в терминах «открытости» (сущего – вот-бытию и наоборот) и полагается в его феноменологической онтологии основным феноменом и первоначальным предметом исследования, причем, рассматриваемая двояко – и в качестве бытия экзистирующего сущего (*Dasein*), и в качестве априорного условия данного бытия, она, по мысли Хайдеггера, «внутренне» обосновывает и саму «возможность онтологии» как таковой.

Ключевые слова: трансценденция, интенциональность, феноменология, онтология, герменевтика, бытие, вот-бытие, *Dasein*, экзистенция, понимание, временность, экстаз, Хайдеггер, Гуссерль.

В данной статье мы обратимся к учению о трансценденции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, а именно к хайдеггеровскому рассмотрению феномена человеческого бытия (*Dasein* – «вот-бытия»)

как трансцендирующей структуры, с целью обоснования тезиса о том, что подобное рассмотрение означает выход за пределы Гуссерлевой феноменологии. При этом нам предстоит прояснить – в частности, на примере сравнительного анализа понятий «экстазис», «забота», «временность» и «открытость» – своеобразие тех историко-философских аспектов данного рассмотрения, которые до сих пор не получили должного освещения в отечественной философской литературе¹.

Прежде всего следует отметить, что учение Хайдеггера о трансценденции, как оно было разработано в «Бытии и Времени», есть следствие применения к феноменологическому исследованию сознания экзистенциально-онтологического подхода. Причем специфика данного подхода двояка. С одной стороны, она заключается в том, что хотя при таком подходе и осуществляется метафизическая интерпретация гуссерлевской трансцендентальной философии, но от этого последняя не утрачивает свой *трансцендентальный* характер² (Heidegger 2006: 38). С другой стороны, особенностью данного подхода – и в целом особенностью хайдеггеровского трансцендентализма – является *онтологизация* трансцендентального субъекта и, стало быть, специфическое понимание тематического предмета феноменологии как более не редуцируемого к чистому сознанию-феноменальности, или к «трансцендентальному *Ego*» Э. Гуссерля, – ибо в гуссерлевской феноменологии, во-первых, «упущен вопрос о бытии этого специфически сущего», а во-вторых, «налицо упущение вопроса и о смысле самого бытия» (Хайдеггер 1998: 124). Однако при подобном понимании предмета феноменологии неизбежно возникает вопрос: каким же образом можно феноменологически созерцать и описывать структуру такого способа бытия, которое более не есть «трансцендентальное *Ego*»? Ведь, как резонно аргументирует П.П. Гайденко, о субъективности можно говорить до тех пор, пока мы остаемся на уровне сознания, и если Хайдеггер хочет перейти на уровень *бытия сознания*, то «как... в таком случае он должен выявлять свой предмет? Иными словами, как выйти за пределы трансцендентализма, отправляясь при этом все от той же исходной точки, ибо тут-бытие – это все-таки человеческое Я!» (Гайденко 1997: 364).

По замечанию Р. Сафрански, Хайдеггер обнаруживает границы феноменологического учения Гуссерля в том, что «он никогда не ставил вопрос, в каком смысле является “сущим” сам человек, или, точнее, интенциональное сознание» (Сафрански 2005: 126)³. «Первоначальный вопрос

¹ Речь идет в первую очередь о трактовке фундаментального хайдеггеровского понятия «открытость» и его значения в контексте основных положений и понятий философии мыслителя (как вышеназванных: «экстазис», «забота», «временность», так и других).

² «В “Бытии и Времени”, – пишет П.П. Гайденко, – Хайдеггер описывает структуру человеческого бытия, которое есть не что иное, как по-новому понятая трансцендентальная субъективность Гуссерля» (Гайденко 1997: 354).

³ С точки зрения Е. В. Борисова, именно «упущение вопроса о смысле самого бытия и о бытии человека в феноменологии» послужило «основным мотивом собственных хайдеггеровских нововведений» (Борисов 1998: 365).

Гуссерля – отнюдь не вопрос о бытийном характере сознания... Вопрос о бытии интенционального не обсуждается», – пишет Хайдеггер (Хайдеггер 1998: 115, 122). Сам же философ, задаваясь данным вопросом, приходит к выводу: фундаментальной структурой существования человека как вот-бытия (*Dasein*), обуславливающей и само интенциональное сознание, является акт трансцендирования, или экстазиса, то есть выход за собственные пределы, или за пределы наличного существования (Heidegger 2006: 38, 329 ff.; Heidegger 1991: 70-76 ff.; Хайдеггер 1993: 24). Поэтому, в отличие от Гуссерля, именно данный феномен человеческого существования, а не интенциональный акт, Хайдеггер полагает изначальным, или фундаментально-онтологическим, и называет в качестве его основных форм бытие-в-мире, заботу и со-бытие с Другим; причем именно *забота*, или «актуальное» отношение *Dasein* к собственному существованию, понимаемое как экстатическая самореализация конечно экзистирующего сущего, становится в феноменологии Хайдеггера основным онтологическим феноменом и первоначальным предметом исследования (Борисов 1997: 21-25; Heidegger 2006: 192 ff.). Каковы же аргументы Хайдеггера в защиту собственной позиции и что представляет собой его критика Гуссерлева учения о трансцендентальной субъективности?

С точки зрения Хайдеггера, постановка ведущего вопроса его философии – вопроса о бытии – возможна лишь на основе феноменологического метода. Этот тезис является в философии мыслителя исходным – рассматривая феноменологию как единственно возможный метод экспликации смысла бытия, Хайдеггер подчеркивает: «Онтология возможна только как феноменология (курсив автора. – Н.И.)» (Heidegger 2006: 35). Однако, следуя в выборе метода философского исследования феноменологическому методу Гуссерля, Хайдеггер не придерживается ни «феноменологической точки зрения Гуссерля, ни какого-либо другого – например шелеровского – заданного феноменологического направления» (Херрманн 1997: 9). Независимость хайдеггеровских феноменологических изысканий, как уже упоминалось, проявляется прежде всего в трактовке тематического предмета феноменологии, а точнее, в его толковании понятия феномена: в отличие от Гуссерля, Хайдеггер рассматривает феномен не как «продукт трансцендентальной субъективности», а как «бытие экзистирующего сущего, лишь одной из возможностей которого является трансцендентальное конституирование» (Молчанов 1988: 98)¹. И хотя у Хайдеггера, так же как и у Гуссерля, речь идет о чистом созерцании феноменов трансцендентального сознания – в этом пункте Хайдеггер неукоснительно следует Гуссерлю, все же для него феномен не может быть результатом деятельности чистого сознания, ибо он, не будучи сущим, является *бытием* сущего (Schmidinger 1985: 142, 140-158). Посредством понятия бытия сущего Хайдеггер хочет показать «взаимную необходимость» проблемы сознания и проблемы бытия, которые отныне должны потерять

¹ «Такое описание, которое предполагает существование описываемого до описания и в то же время впервые создает его, Гуссерль называет конституированием», – дает определение П.П. Гайдено (Гайдено 1966: 93).

свою самостоятельность: стремясь преодолеть свойственную Гуссерлевой феноменологии антиномию субъекта и объекта, Хайдеггер утверждает, что феномен не может быть «ни модификацией сознания, ни каким-либо определенным предметом» (Молчанов 1988: 95, 98). Поэтому, полемизируя с философией Гуссерля, Хайдеггер определяет тематический предмет феноменологии по-новому: от феноменологии чистого сознания он приходит к феноменологии бытия, исследуемого как бытие экзистирующего сущего, или *Dasein* (вот-бытия). Таким образом, именно иное истолкование понятия феномена позволяет Хайдеггеру отказаться от феноменологического исследования сознания по методу Гуссерля и предложить свой, экзистенциально-онтологический, подход.

Но прежде чем обратиться к рассмотрению последнего, заметим: как пишет В.И. Молчанов, «феноменологическое учение о сознании сформировалось в полемике с психологизмом и экспериментальной психологией, претендовавшими на монополию в сфере исследований сознания» (Молчанов 1988: 141). Преодолевая релятивизм (и, в частности, интроспекционизм) психологии в описании сознания, феноменология настаивает на том, «что различные аспекты внутреннего опыта могут быть описаны как определенные объекты наблюдения», а именно как «способы формирования значений и значения, возникающие в результате направленности сознания на предметы», а само изучение сознания должно пониматься при этом «как изучение многообразия интенциональных отношений» (Молчанов 1988: 141). Дело в том, что решающим фактором для формирования феноменологии как специфической концепции сознания явилось принятие Гуссерлем в «Логических исследованиях» сформулированного еще Ф. Brentano определения специфики «психических феноменов». Сознание, по мысли Brentano и следующего за ним в данном аспекте Гуссерля (для которого сознание есть название «психических актов» (Гуссерль 2005b: 132)), отличается *направленностью* на предмет, или *интенциональностью*: «Каждый психический феномен характеризуется посредством того, что схоласты средневековья называли интенциональным (а также, пожалуй, ментальным) существованием в нем некоторого предмета (*intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes*), и что мы, хотя и не вполне избегая двусмысленности выражений, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать некоторую реальность), или имманентной предметностью. Каждый [психический феномен] содержит в себе объект, хотя и не каждый одинаковым образом»¹ (Brentano 1924: 124-125). Из этого определения следует, что наихарактернейшую черту сознания (то есть особенность духовных, психических феноменов как элементов сознания) составляет *отношение* к предметности, поскольку сознание всегда есть «сознание чего-то» (*Bewußtsein von...*). То есть, принимая в «Логических исследованиях» интенциональную трактовку природы сознания, предложенную Brentano, Гуссерль акцентирует свое внимание прежде всего на способе отноше-

¹ Перевод В.И. Молчанова (см.: Молчанов 2007: 412).

ния сознания к предмету, зависящем от типа сознания¹, а не от предмета (здесь предмет, рассматриваемый феноменологией лишь как «коррелят сознания», понимается «как воспринятое, воспомянутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т.д.») (Гуссерль 2005с: 198-199). В свою очередь Гуссерль характеризует сознание как переживание, которое *имеет значение, или обладает смыслом*. Отличие Гуссерлева понимания сознания состоит в том, что для него само значение, или смысл, *не тождественно* ни предмету (реальному или идеальному), ни – что характерно для Brentano-ской трактовки сознания – психическому образу предмета², ни знаку, с помощью которого обозначен предмет. «Значение не есть логическая структура высказывания, хотя может быть выражено в ней, значение – это то, что присуще переживанию, которое “имеет в виду”, “полагает” каким-либо способом предмет. Значение не есть психологическое событие (образ или чувство) ... Значение идеально и непредметно; оно есть всегда отношение к предмету, но не есть сам предмет», – поясняет В.И. Молчанов (Молчанов 1989: 85). Следовательно, с точки зрения Гуссерля, сознание не может быть ничем иным, как процессом придания смысла и построением смыслового горизонта предметности: «Обладать смыслом или нечто “иметь в определенном смысле”, – пишет Гуссерль, – есть фундаментальная черта любого сознания» (Husserl 1950: 223)³. Итак, сознание понимается в феноменологии как процесс смыслообразования и конституирования *репрезентированной* в нем предметности: сознание, дает определение Гуссерль, есть «общее обозначение любых “психических актов”, или “интенциональных переживаний”» (Гуссерль 2005b: 132). И поскольку, как замечает В.И. Молчанов, в «интенциональном формировании горизонта значений уже коренится возможность его описания», то, согласно Гуссерлю, «метод изучения сознания должен быть основан на свойствах самого сознания»⁴ (Молчанов 1988: 141).

¹ Это отношение, как подчеркивает Гуссерль, может принимать различный вид: так, например, «в восприятии нечто воспринимается, в образном представлении нечто образно представляется, в высказывании нечто высказывается, в любви нечто любит, в ненависти нечто ненавидится, в желании нечто желается и т. д.» (Гуссерль 2005b: 153).

² «Гуссерль считает, – отмечает в этой связи П.П. Гайденко, – что невозможно выйти за рамки психологизма, если считать, как Brentano, что “направленность на объект” тождественна “имманентной предметности”. Согласно Гуссерлю, имманентными являются переживания (ощущения), но то, на что они направлены, их предметы, нельзя рассматривать как нечто имманентное... “Объективный мир действительных вещей и процессов (или интенциональных предметов, что в терминологии Гуссерля “означает” то же самое. – П.Г.) – все это суть трансценденции”» (Гайденко 1966: 85-86).

³ Цит. по: (Молчанов 2007: 88-89).

⁴ Согласно данному подходу, сознание рассматривается как «сфера имманентности истины по отношению к самому познанию», то есть сфера, в рамках которой знание является непосредственно достоверным, поскольку в нем осуществляется само бытие «знаемого»» (Борисов 1997: 10).

Хайдеггер, вне сомнений, следует за Гуссерлем в том, что понимает человеческое познание *интенционально*. Для Хайдеггера так же, как и для Гуссерля, сознание всегда есть «сознание *чего-то*» (в широком смысле этого слова; на основании этого и хайдеггеровское «бытие» должно пониматься как «направленность на что-то» или «отосланность к чему-то») (Heidegger 1991: 70-71). Тем не менее Хайдеггер практически не использует термин «интенциональность», предпочитая употреблять вместо него термин «*трансценденция*»¹, рассматривая Гуссерлево понятие интенциональности как слишком узкое, поскольку оно, с одной стороны, касается лишь отношения сознания к объективно данной действительности («объективному значению»), а с другой – не принимает во внимание практических измерений, которые играют в человеческом сознании по меньшей мере такую же роль, как и теоретические (Schmidinger 1985: 141; Гуссерль 2005b: 79). И несмотря на то что «в “хайдеггеровской” трансценденции нетрудно узнать гуссерлианскую интенциональность»² (Гайденко 1966: 93), все же главная задача философского познания для Хайдеггера при анализе «способности конечного существа быть направленным» заключается в том, чтобы раскрыть именно трансценденцию: «Проблема внутренней возможности онтологического познания, – пишет Хайдеггер, – есть не что иное, как проблема раскрытия трансценденции» (Heidegger 1991: 76). Как поясняет Е.В. Борисов, приоритет трансценденции, или существования в транзитивном смысле, как фундаментальной онтологической структуры обусловлен для Хайдеггера прежде всего тем, что в ней «снимается» Гуссерлева оппозиция имманентного и трансцендентного, характеризующая интенциональный акт, а именно оппозиция сознания и репрезентированной в нем предметности³, поскольку основной формой их соотношения – но уже как бытия и сущего – становится само *актуальное существование* вот-бытия, или забота⁴ (Борисов 1997: 24-25; Heidegger 2006: 191-196; Гуссерль 2009: § 59, § 149). Другими словами, интенциональность для Хайдеггера более не может быть структурой, имманентной сознанию, так как в качестве трансценденции она характеризует уже не *познание*, редуцируемое к «усмотрению сущности», а изначальное и, стало быть, нередуцируемое «априори *существования*» (Гуссерль 2009: 24-25) (курсив наш. – Н.И.).

¹ Свойство сознания быть «отосланным к чему-то» или «направленным на что-то», то есть постоянно выходить за свои собственные пределы, Хайдеггер называет не интенциональностью, а трансценденцией. «Трансцендировать, – разъясняет он, – означает ... переступить, перебираться, проходить сквозь, иногда также превосходить» (Heidegger 1975: 423).

² «В самом деле, – аргументирует П.П. Гайденко, – по определению Хайдеггера, трансценденция – это “способность конечного существа быть направленным (на что-то. – П.Г.)”, и эта-то направленность является условием того, что конечному существу может нечто противостоять. Противостояние – это условие, при котором может встретиться предмет» (Гайденко 1966: 93-94).

³ По мнению П.П. Гайденко, «Хайдеггер снимает эту противоположность, объявляя идеальное тождественным существующему» (Гайденко 1966: 99).

⁴ «В самом деле, – пишет Борисов, – понимание вот-бытием собственного бытия означает в то же время и его (бытия) полагание, но это значит, что в этом акте вот-бытие переступает границу онтического» (Борисов 1997: 24).

Так, стремясь отказаться от идеи имманентности познания, которую отстаивает Гуссерль, Хайдеггер объявляет базовой структурой *Dasein* не познание, а *действие*, или «обращение с чем-то» (*Umgang*) (Heidegger 2006: 66 ff.). То есть, подчеркивает Сафрански, он выступает против феноменологического исследования сознания по методу Гуссерля, когда хотят понять познающее сознание из него самого: познание, по Хайдеггеру, необходимо исследовать в контексте практической жизнедеятельности, поскольку оно проистекает из практического обращения с миром (Сафрански 2005: 220)¹. Стало быть, хайдеггеровский подход к сознанию не теоретичен, а прагматичен: познание есть функция действия, и потому интенциональность – как важнейший феноменологический принцип – характеризует для Хайдеггера не только структуру сознания, а вообще отношение *Dasein* (вот-бытия) к миру – его «бытие-в-мире»² (Сафрански 2005: 217-220). В данной связи Е.В. Борисов подчеркивает, что бытие-в-мире, будучи основной формой трансцендирования вот-бытия и имея структуру, «изоморфную структуре интенции у Гуссерля» (экзистенциалам «Кто», «бытие-в...» и «мир» соответствуют гуссерлевские понятия «Я», «ноэмы» и «ноэзы»), означает для вот-бытия становление открытости³ именно *сущего* (Борисов 1997: 22-25). Однако бытие-в-мире всегда имеет и «рефлексивную компоненту» – заботу – как открытость существующего в мире вот-бытия *самому себе* (Борисов 1997: 22). Ведь, согласно Хайдеггеру, вот-бытие есть такое сущее, для которого «в его бытии речь идет о самом этом бытии», причем именно данное «актуальное» переживание вот-бытием собственного бытия Хайдеггер и именует «экзистированием» (Heidegger 2006: 12, 53, 374).

Что же означает для Хайдеггера «экзистировать»? Это значит «относиться» к своему бытию – или, как пишет Сафрански, «иметь какое-то отношение к самому себе; быть вынужденным как-то относиться к самому себе и, значит, к своему бытию» (Сафрански 2005: 222). Ведь экзистенция, поясняет он, – «это такое сущее, которое в отличие от камней, растений и животных ... не просто “есть”, “присутствует”, но обнаруживает себя “вот здесь”. И только потому, что оно обладает этой способностью самообнаружения, перед нами открывается весь горизонт заботы и времени. Следовательно, экзистенция – не просто наличествование, но самореализация, движение» (Сафрански 2005: 178-179). Смысл же данной самореализации – «это... существование в транзитивном смысле, или, иными словами, фактичная жизнь как заботящаяся, тревожащаяся, проектирующая себя жизнь во времени. Человеческое

¹ См. об этом: (Ищенко 2016b).

² «Хайдеггер, – указывает П.П. Гайденко, – *выводит* само теоретическое знание из “целостности бытия-сознания”, рассматривает его лишь как аспект этой целостности» (Гайденко 1966: 101).

³ Трансцендирующая структура бытия тождественна у Хайдеггера «открытости» *Dasein* (Heidegger 2006: 130-166; Heidegger 1979: 348-376; Heidegger 1975: 94-107, 304-320). Под данной характеристикой философ подразумевает изначальную явленность, открытость *Dasein* («вот-бытию») сущего. Причем, как справедливо отмечает П.П. Гайденко, «...здесь нет двух открытостей: открытость тут-бытия и открытость (ему) сущего – одно и то же» (Гайденко 1997: 375).

вот-бытие можно понять, только исходя из смысла его самореализации, – а не, так сказать, поставив его перед собой наподобие наличествующего предмета», – заключает немецкий исследователь (Сафрански 2005: 179). И еще: несмотря на замечание Сафрански о том, что Хайдеггер придает понятию заботы «всеохватывающий смысл», он признает, что решающее значение для философа имеет все-таки соотносительность заботы со временем: «"Озабоченным" может быть только существо, видящее перед собой открытый и непосредственный ему горизонт времени – горизонт, с которым оно должно освоиться. Мы – заботящиеся и тревожащиеся существа именно потому, что остро переживаем открытый перед нами временной горизонт. Забота есть не что иное, как переживаемая временность», – пишет Сафрански (Сафрански 2005: 222). Иначе говоря, мы озабочены, потому что нас «подгоняет время»: по Хайдеггеру, важнейшей характеристикой экзистенциального, или подлинного, времени, которое он называет временностью, является его *конечность*, ибо смертно само человеческое вот-бытие; и поэтому как переживаемое и «прожитое до конца время» вот-бытие есть «бытие к концу» или «бытие к смерти» (Heidegger 2006: 329-330, 245, 234 ff.). Таким образом, забота как экзистирующее вот-бытие неразрывно связана с конечностью временности. Но почему же Хайдеггер говорит именно о *временности*? Почему он отказывается от использования традиционного понятия «время»? Как справедливо указывает в данной связи Шмидингер, обращение Хайдеггера к понятию «временность» должно подчеркнуть, что последняя не имеет ничего общего с «вульгарным», по выражению Хайдеггера, то есть общеупотребительным, понятием времени или с теориями времени начиная с аристотелевской, хотя это понятие и укоренено в них (Schmidinger 1985: 202). В отличие от трактовок времени, представленных в данных теориях, хайдеггеровское понятие временности должно интерпретироваться как «*трансцендентальная изначальная структура*» (transzendente Urstruktur) Dasein, в противном случае оно теряет всякое свое содержание (Heidegger 1991: 191). Данная структура, согласно Хайдеггеру, «обнажается» в экзистенциальной аналитике как смысл бытия Dasein, или как «смысл собственной заботы», и представляет собой исходное условие, обеспечивающее принципиальную возможность существования Dasein как такового, а именно – временность оказывается «единством экстазов» (или единством «моментов» времени прошлого, настоящего и будущего) конечно экзистирующего Dasein (Heidegger 2006: 326, 329).

Нетрудно, однако, заметить: утверждая конечный характер экзистенциальной временности, Хайдеггер тем самым решительно расходится с феноменологией Гуссерля. Ведь у Гуссерля, по замечанию Ганса Вагнера, «трансцендентальная субъективность (и только она) обладает "бытийным смыслом абсолютного бытия; она (и только она) безотносительна", и в этом смысле она есть аналог вневременности – как "горизонт, бесконечный в обе стороны", как "бесконечный континуум длений"» (Wagner 1980: 119-120¹;

¹Цит. по: (Гайденко 2006: 356-357).

см. об этом: Гуссерль 2005а: 250). И хотя, как пишет П.П. Гайденко, «своим рассмотрением бытия в горизонте времени Хайдеггер обязан прежде всего Гуссерлю¹, тем не менее ... в отличие от Гуссерля Хайдеггер не согласен трактовать подлинную временность, то есть самый глубокий слой сознания, как “бесконечный континуум длений”... В Гуссерлевом понятии самоконституирующегося имманентного времени как бесконечного континуума длений мы видим хотя и редуцированный, но все же остаток традиционной метафизики. Абсолютная длительность в феноменологии Гуссерля встает на место абсолютного Я немецкого идеализма... и Хайдеггер справедливо усмотрел в этой длительности феноменологический аналог вневременности» (Гайденко 2006: 395, 397). Стремясь, напротив, выявить подлинное понятие времени – изначальную временность, Хайдеггер, как было упомянуто, предпринимает попытку истолкования трансцендентальной субъективности в качестве экзистирующего сущего. В результате такого истолкования он приходит к выводу, что изначальная, трансцендентально-субъективная временность представляет собой не бесконечный континуум длений, а также не последовательность моментов, но *единство* трех взаимно проникающих друг в друга измерений, или «экстазов» вот-бытия, которое Хайдеггер именуется «экстатической временностью Dasein» (Heidegger 2006: 363): «Временение (Zeitigung) не означает “последовательность” экстазов. Будущее не позднее прошедшего, а прошедшее не раньше настоящего. Временность временит как бывшее настоящим будущее»² (Heidegger 2006: 350). Данную временность, рассмотренную в ее целостности, Хайдеггер и определяет как заботу, усматривая во временности «онтологический смысл» последней: «Только из временности становится экзистенциально понятной расчлененная структурная целостность бытия Dasein как заботы»³ (Heidegger 2006: 323-234).

Поясняя свою мысль, Хайдеггер пишет о том, что «осмыслению целостности структурного целого Dasein» призвана служить «характеристика “взаимосвязи” между заботой и самостностью», а точнее, истолкование заботы в аспекте «вопроса о бытии “Я”» (Хайдеггер 1997: 323). Ведь, критикуя рационалистическую трактовку сознания, Хайдеггер хочет понять само сознание как определенный способ бытия. Однако, подчеркивает А.Г. Черняков, «Гуссерль никогда всерьез не обсуждал вопрос, что значит вообще “быть”. набросок “феноменологической онтологии”... проект “региональных онтологий” – все это исходит из некоего уже предположенного смысла “бытия”: бытие = бытие предметом, а быть предметом – значит мочь стать предметом сознания» (Черняков 2001: 161). И потому Гуссерлева

¹ «Хайдеггер ... следует за Гуссерлем, усматривая именно в понятии времени фундамент онтологии» (Гайденко 2006: 396).

² Перевод П.П. Гайденко (см.: Гайденко 2006: 397). В данной связи В.И. Молчанов пишет: «Временность – это не лишённая начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая и нанизывающая неограниченный поток феноменов, как у Гуссерля, временность выражает направленность и конечность фундаментального феномена – Dasein» (Молчанов 1988: 100-101).

³ Перевод П.П. Гайденко (см.: Гайденко 2006: 403).

интенциональность как чистая¹ структура сознания и сущность трансцендентальной субъективности, будучи направленностью сознания на другое, вовсе не означает, по замечанию П.П. Гайденко, его выхода «за пределы самого себя к чему-то подлинно трансцендентному, потустороннему для сознания, предмет находится “вне сознания” в том смысле, что он – вне акта сознания; это *имманентная трансценденция*... Как интенциональный акт, так и интенциональный предмет, на который направлен этот акт, остаются в пределах самого чистого сознания, составляя сущность его жизни» (Гайденко 2006: 363-364).

Хайдеггер же, утверждая конечный характер подлинной временности, трактует и само сознание в качестве определенного *способа бытия*. Данный способ бытия он обнаруживает не в чем ином, как в способности вот-бытия *понимать* собственное бытие: «Понимание бытия само есть определенность бытия *Dasein*», – пишет Хайдеггер (Heidegger 2006: 12). То есть, как поясняет Е.В. Борисов, «содержание актуального бытия вот-бытия составляет понимание этим сущим своего собственного существования» (Борисов 1997: 23). Что же подразумевает Хайдеггер под «пониманием»? Понимание, по Хайдеггеру, означает «*умение быть*» (Heidegger 2006: 144), то есть полагать себя в некоторую возможность проектировать, или «набрасывать», себя: «В понимании экзистенциально заключен способ бытия вот-бытия как возможности-бытия (*Sein-können*). Вот-бытие не есть нечто наличное, которое в придачу обладает еще и способностью нечто мочь, но оно первично есть возможность-бытия (*Möglichsein*)»² (Heidegger 2006: 143). Иными словами, усматривая в «экзистенции» *способ бытия*, а не бытие в смысле сущности, наличности или «что» предмета, Хайдеггер мыслит ее как *несубстанциальное бытие*³. В качестве указанного способа бытия он предполагает бытие человека в качестве его *возможности*, что в свою очередь обуславливает различные характеристики человеческого бытия как того или иного экзистенциального *выбора*. Хайдеггер пишет: «Сущее, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии, относится к своему бытию как к наиболее своей возможности» (Heidegger 2006: 42). Такими возможностями-бытия и предстают у Хайдеггера элементы структурной целостности вот-бытия как заботы – экстазы временности, а сама забота – единством этих трех взаимно проникающих друг в друга экстазов, или «моментов», времени: настоящего (бытия-при-внутримировом сущем, или «падения»), прошлого (уже-бытия-в-мире, или «фактичности») и будущего

¹То есть такая структура сознания, которая обнаруживается после вынесения за скобки его эмпирического содержания.

²Перевод П.П. Гайденко. (см.: Гайденко 2006: 402).

³Как отмечает А.Б. Паткуль, именно в разработке важнейшего онтологического положения о существовании (*existentia*) и, как следствие, в формулировке онтологического тезиса возможных модификаций бытия и единства его многообразия Хайдеггер видит собственную заслугу: «Если традиционно считалось, что сущее различается только по сущности, а способ бытия у любого сущего остается одним и тем же – существованием, наличием в действительности, то Хайдеггер считает, что сущее различается не только по сущности, но и по способу бытия» (Паткуль 2014: 38).

(вперед-себя-бытия, или «экзистенциальности») (Heidegger 2006: 56, 175, 192). Так понятая временность является «изначальным онтологическим основанием экзистенциальности вот-бытия»¹ (Heidegger 2006: 234).

Однако при подобном понимании временности становится очевидным, что последняя не может быть истолкована по аналогии с тем сущим, которое посредством нее же самой впервые и познается как сущее. То есть временность не может «существовать» так, как существует некая («наличная») вещь и как существует сам человек, бытие которого она обуславливает, поэтому она обладает *собственным* способом бытия. Хайдеггер называет его «временением» (*Zeitigung*) (Heidegger 2006: 235, 304, 328-340 ff.). Иначе говоря, временность не существует, а *временится* (*zeitigt sich*) (Heidegger 2006: 328, 331; Heidegger 1979: 442; Heidegger 1975: 376). Данный способ бытия временности – *временение временности* – Хайдеггер уточняет в двух существенных определениях (см. об этом: Schmidinger 1985: 203-204; Ищенко 2016а). Первое определение, как уже упоминалось, выражает *экстатический* характер временности. Этим определением описывается следующее: как бытие-будущее *Dasein* всегда уже имеет возможность походить «на себя» (*auf sich zu*), как бытие-былое – возвращаться «к себе обратно» (*auf sich zurück*), а как бытие-настоящее – *быть при чем-то* (*bei etwas zu sein*) и *встречаться* с ним. «Феномены этих на (что)..., к (чему)..., с (чем)... раскрывают временность как прямое *ἐκστατικόν*. *Временность есть исходное “вне-себя” по себе и для себя самого*» (Heidegger 2006: 329). Указанное определение не следует, конечно, понимать так, как если бы сначала временность «вращалась» в себе, а затем вырывалась за свои «пределы». Нет, временность *временится*, по сути, только как прорыв к..., как *ἐκστασις* (Heidegger 2006: 365): будущее, бывшее и настоящее – ее экстазы (Heidegger 2006: 329; Heidegger 1978: 265 f.)². Причем, даже говоря о трех экстазах, мы не наносим удар по единству временности. Это, напротив, означает, что «временность сама в экстатическом временении есть объединяющее себя экстатическое единство» (Heidegger 1978: 266). «Единство экстазов само экстатично» (Heidegger 1978: 268; *vergl.*: Heidegger 2006: 329, 350). Только когда учитываются оба эти пункта (равно как и бытие единым всех способов бытия-вне-себя), можно считать экстатический

¹ «Временность делает возможным единство экзистенции, фактичности и падения и таким образом изначально конституирует целостность структуры заботы» (Heidegger 2006: 328).

² Акт *экстазиса* описывается Хайдеггером по аналогии с актом *трансцендирования*, так как в экстазах, по мысли Хайдеггера, *Dasein* также совершает переступание границы онтического. Ведь, экзистирова, то есть озабоченно относясь к *самому же себе* – понимая и выбирая себя, свое бытие (а значит, и полагая его), *Dasein* тем самым и *выходит* за пределы собственного наличного существования. «Присутствие определяется в своем бытии как трансценденция, поскольку исполнение экзистенции (исполнение заботы) ... есть свершение исполнения трансцендирования, т.е. переступания», – пишет в данной связи Ф.-В. фон Херрманн (Херрманн 1997: 55). «Быть вне себя – это и значит экзистировать, – поясняет П.П. Гайденко, – ибо термин “эк-зистенция” указывает направление вовне: “эк” имеет значение “вне”. “Экстазис” в переводе означает пребывание вовне; даже обычное словоупотребление фиксирует это значение: “быть в экстазе” равносильно выражению “быть вне себя”» (Гайденко 1966: 101-102).

способ бытия временности понятным. Второе определение тесно взаимосвязано с первым. Оно порождается вопросом: на что ориентируются экстазы, будучи бытием «вне себя»? Это «на что?» есть некий «горизонт» (Horizont) (Heidegger 1978: 365; Heidegger 1975: 378 f.). Так, каждый экстаз имеет свою горизонтную «схему» (*Schema*) (Heidegger 1975: 418 ff., 435 ff.; Heidegger 2006: 365), под которой понимается «куда» прорыва» (Heidegger 2006: 365). При этом каждая схема должна распознаваться из того горизонта временности, на который она уже ориентируется (или к которому она прорывается). Ее равноисходность с ним характеризует единство данного горизонта. Значит, если временность оказывается смыслом бытия *Dasein*, то горизонт временности должен образовывать абсолютный ориентир («куда») любого понимания бытия. На этом основании становится очевидной невозможность описания такого горизонта как продукта человеческой конституирующей активности. Подобный горизонт выступает условием возможности любого понимания бытия, а значит, и *того* бытия, в качестве которого человек понимает самого себя (Heidegger 1978: 269). Следовательно, будучи последним направлением проекта, он уже не может более быть спроецирован на некий следующий горизонт. Здесь нет «*regressus ad infinitum*». Поэтому Хайдеггер называет его «*прямым самопроектом*» (Heidegger 1975: 436 f.), где вместо «исходного проекта» речь идет о свободе. Таким образом, получается, что любое понимание имеет свой предел «в горизонте экстатического единства временности» (Heidegger 1975: 437), а сама временность – «как условие возможности понятности бытия и онтологии как таковой» – «представляет собой тот горизонт, из которого мы понимаем бытие»; и, стало быть, экзистенция «обнаруживает себя как временность, которая представляет собой горизонт для понимания бытия, сущностно принадлежащий *Dasein*» (Heidegger 1975: 324).

Как видим, именно способы бытия *понимающего* определяют, по Хайдеггеру, суть бытия сущего, а не наоборот¹. Поэтому можно утверждать, что в феноменологической онтологии Хайдеггера понимание как проектирование себя, как бытие-возможность становится основным условием возможности интенциональности: «Интенциональность “сознания” основана в экстатической временности вот-бытия», – пишет Хайдеггер (Heidegger 2006: 363; см. об этом: Schmidinger 1985: 189). Так, если в философии Гуссерля теоретическое Я не только конституирует трансцендентальную предметность, но и само коррелируется ею (а субъективность становится, по сути, тождественной intersубъективности), то хайдеггеровское понимающее Я, отвечая на вопрос о смысле предметного бытия, обнаруживает этот смысл в *собственном* бытии²: вот-бытие, *Dasein*, как способ

¹ «У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности – это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к трансцендирующему бытию *Dasein*, к экзистенциальной временности. Временность, по Хайдеггеру, всегда “наша”; “мы сами” раскрываемся во временности, и “в нас” благодаря временности раскрывается бытие» (Молчанов 1988: 100).

² «Взаимная отнесенность смысла бытия и экзистенции *Dasein* означает, по существу, что смысл бытия есть внутренняя структура способа существования *Dasein*» (Молчанов 1988: 99).

бытия понимающей субъективности определяется отношением к «самому бытию», или «экзистенции», которая предстает его (Dasein) «сущностью» (Зотов 2001: 428, 437; Heidegger 2006: 7, 12, 42). Таким образом, в философии Хайдеггера человеческая субъективность проблематизируется совершенно особым образом. Она никогда по своей сути не схватывается как предмет познания – и в этом смысле не конституируема, а сама есть бытийное условие всякого конституирования, на основании чего Хайдеггер и называет экзистенцию бытием человека в его возможности¹ (Heidegger 2006: 12, 42).

Между тем в контексте мыслей о временности, как отмечает Сафрански, сформулированный Хайдеггером ведущий вопрос о смысле бытия внезапно предстает в новом свете: «Смысл бытия есть время, и это означает: бытие – не что-то застывшее, “упорствующее”, а нечто устремленное “вперед себя”, не наличествование, а событие» (то есть «для себя присутствие», «достижение самопрозрачности») (Сафрански 2005: 232). Иными словами, вот бытие ставит вопрос о бытии именно потому, что конечно и, следовательно, вынуждено постоянно выходить за собственные пределы, тем самым обнаруживая и свое собственное бытие. А это значит, что «истолкование Гуссерлевой интенциональности как “трансценденции” в смысле Хайдеггера есть уже выход за пределы феноменологии»: трансценденция более не понимается как «имманентный, внутри Его конституирующийся характер бытия», но означает выход за пределы чистого сознания – как выход за пределы самого себя к чему-то подлинно трансцендентному: как «*бытие к концу*», «выступление в истину Бытия» и «выдвинутость в Ничто» (Köchler 1974: 4²; Heidegger 2006: 329, 245; Хайдеггер 1993: 199, 24). Именно так понимаемый смысл трансценденции Хайдеггер и вкладывает в понятие «забота»³, когда формулирует свое знаменитое определение: «Забота есть бытие к смерти»

¹ Р.М. Габитова пишет о своеобразии хайдеггеровской трактовки проблемы человеческого существования: «Но если, по Хайдеггеру, сущность человека находится в его бытии, а бытие заключается в возможности, то сущностью человека является его возможность. Человек есть то, чем он может стать. В таком понимании сущности человека (и его бытия) заключается ... своеобразие “экзистенциальной аналитики” человека по сравнению, например, с антропологией, психологией, биологией» (Габитова 1972: 31).

² Цит. по: (Гайденко 2006: 364, 363).

³ Одной из основных форм акта трансцендирования Хайдеггер полагает также и озабоченное бытие-в-мире. П.П. Гайденко в связи с этим пишет: «Термин “забота” на первый взгляд может показаться произвольным, но если присмотреться к нему внимательнее, то можно понять, почему Хайдеггер избрал именно этот термин. Уже у Гегеля мы встречаем понятие “беспокойство” – применительно как к жизни вообще, так и к душевной жизни индивидуума. С помощью этого термина Гегель хочет передать именно характерную черту жизни, постоянно устремленной к чему-то, не пребывающей в равновесии, не равной себе. В хайдеггеровском понятии заботы, несомненно, имеется и этот оттенок. Но помимо него Хайдеггеру еще важно подчеркнуть, что это непрерывное беспокойство принимает форму устремленности в будущее, с одной стороны, и обращенности к внутримирскому сущему – с другой. А в термине “забота” как раз выражены и временной, и практически ориентированный аспекты той реальности, которую надлежит описать» (Гайденко 1997: 411).

(Heidegger 2006: 329). Соответственно, в феноменологии Хайдеггера интенциональность более не может быть структурой, имманентной сознанию (Heidegger 1975: 78-94, 219-224, 225 ff.), ибо, рассматривая ее как заботу, Хайдеггер, «в отличие от Гуссерля... ставит вопрос об интенциональности как *специфическом способе бытия*» (Гайдено 1966: 100). Подобным образом истолкованная интенциональность, пусть и «изоморфная структуре интенции у Гуссерля», осмысливается Хайдеггером уже не как теоретический, или гносеологический, но как изначальный онтологический феномен, а именно как экстатическая временность, представляющая собой «горизонт для понимания бытия, сущностно принадлежащий Dasein», и в качестве такового трактуется не как структура чистого познания, но как фундаментальная априорная структура человеческого существования.

Тем не менее было бы ошибкой, интерпретируя основные положения хайдеггеровской философии, в большей или меньшей степени сосредоточиваться на том, что Хайдеггер, говоря о бытийном понимании, в противоположность чисто теоретическому (или созерцательному) подходу к действительности, возвращает значимость именно практическому познанию, утверждая в качестве полноценного объекта философского анализа допонятийную жизнь сознания, а также акцентироваться на том, что он вообще обосновывает понимание бытия исходя из анализа именно бытия человека (vergl.: Tugendhat 1967: 288 f.; Prauss 1977: 27-46¹). Ведь хайдеггеровское онтологическое высвобождение бытийной конституции Dasein выявляет не только способы бытия определенного сущего, но и, прежде всего, способы бытия *того* сущего, которое в этих последних *сохраняет открытым* универсальное бытие как таковое, открытость самого бытия². Согласно Хайдеггеру, открытость, являясь бытийным способом человеческого бытия и конституируя экзистенцию, этим не исчерпывается, а, сверх того, есть и открытость бытия как такового для сущего в целом. На этом основании Ф.-В. фон Херрманн, например, 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: 49-50).

Интересно, однако, что, по замечанию Шмидингера, такому неточному пониманию своих идей способствовал в первую очередь сам Хайдеггер (Schmidinger 1985: 181-183). Например, в комментариях к экзистенциальной философии Карла Ясперса он конкретно разъяснил, что смысл (или горизонт понимания), в котором нам может являться нечто, понимаемое нами как предмет (или поддающееся опредмечиванию), представляет собой смысл совершенно иного рода, нежели тот, который дает человеку

¹ Цит. по: (Schmidinger 1985: 181).

² «Путем преодоления узко логического понимания основания (то есть бытия как такового. – *Н.И.*) Хайдеггер увязывает основание с трансценденцией... “Вопрос о сущности основания превращается в проблему трансценденции”...» – справедливо пишет Э. Кодуа (Кодуа 1989: 46).

возможность познать его собственную основу. Этот последний, в противоположность первому, Хайдеггер описывает как *осуществляющийся* смысл, смысл-процесс, то есть как некий определенный «смысл-“есть” (“ist”-Sinn), который сущностно (я) “есть” ((ich) “bin”) – смысл “есть” (“ist”), который истинно имеется не в теоретическом полагании, а в процессе “я есть” (“bin”), – как некий бытийный способ бытия “я”» (Heidegger 1976: 29). Также немалую роль в неадекватной интерпретации хайдеггеровских установок – то есть в усмотрении возможности раскрытия смысла бытия лишь в пределах человеческого экзистенциального осуществления – сыграла хайдеггеровская критика Гуссерлева понятия трансцендентального Я. Хайдеггер говорит о бессилии гуссерлевской феноменологии перед лицом конкретной экзистенции (Heidegger 1976: 36). В лекциях «Пролегомены к истории понятия времени» (1925) он выступает против различных фундаментальных принципов Гуссерля, основываясь именно на этом тезисе (Heidegger 1979: 148-161). Хайдеггер сожалеет об отсутствии у Гуссерля вопроса о конкретном бытии сознания (Heidegger 1979: 140 ff, 151 f, 159), он не может принять феноменологическую редукцию – с ее притязанием на обеспечение исходного самопоказывания действительности – и обосновывает ее, со своей стороны, в естественной установке, которая всегда уже предшествует любому научному методу (Heidegger 1979: 148, 150, 152 f.), а также он критикует отождествление действительности и предметной реальности (Heidegger 1979: 153 f.). В итоге в 1927 г. выходят в свет сразу ставшие известными хайдеггеровские примечания к статье Гуссерля о феноменологии в «Encyclopaedia Britannica». В них еще раз уточняется то, что уже было сказано в лекциях 1925 г. и что уже тогда привело Хайдеггера к конкретной разработке аналитики Dasein (Heidegger 1979: 183-420). Но, несмотря на вышесказанное, исследование специфических категорий человеческого опыта бытия все же не является для Хайдеггера решающим обстоятельством. Данное исследование всегда подчиняется у него только одной цели – поставить вопрос о бытии сущего, которое познает самое себя, поскольку суть проблемы заключается для Хайдеггера в прояснении той открытости, которая впервые делает возможным бытийное познание. Если бы не это было его целью, он мог бы давно уже без всякого сомнения последовать философии Макса Шелера, Вильгельма Дильтея или Анри Бергсона и, кроме них, присоединиться к христианской традиции Августина, Паскаля и Серена Кьеркегора, которая оказала на него, бесспорно, большое влияние (Röggeler 1969: 140-178; Röggeler 1963: 29, 36-45, 89, 192-195, 205 f., 209, 260-267, 270). Но именно от этих философских традиций Хайдеггер уходит своим, оригинальным, путем, ибо они, с его точки зрения, не поставили главного вопроса – вопроса о трансценденции, или открытости, которая, по его глубокому убеждению, единственно обосновывает исходный человеческий опыт (Heidegger 1979: 161-182, 222, 393 f.; Heidegger 2006: 297, 437). Итак, можно утверждать, что именно трансценденция, определяемая Хайдеггером также как «открытость» (сущего – вот-бытию, и наоборот), рассматривается в хайдеггеровской феноменологической онтологии в качестве основного феномена и первоначального предмета исследования, причем трактуемая двояко – как

в качестве бытия экзистирующего сущего (Dasein), так и в качестве априорного условия данного бытия, – она, по мысли Хайдеггера, «внутренне» обосновывает и саму «возможность онтологии» как таковой (Heidegger 1991: 76).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Борисов Е.В. 1997. Эволюция трансцендентально-феноменологических оснований онтологии в работах Э. Гуссерля и экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера : автореф. ... канд. филос. наук. М. 28 с.

Борисов Е.В. 1998. Феноменологический метод М. Хайдеггера // Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей. С. 345-375.

Габитова Р.М. 1972. Человек и общество в немецком экзистенциализме. М. : Наука. 222 с.

Гайденко П.П. 1966. Проблема интенциональности у Гуссерля и экзистенциалистская категория трансценденции // Современный экзистенциализм. Критические очерки. М. : Мысль. С. 77-107.

Гайденко П.П. 1997. Прорыв к трансцендентному. М. : Республика. 495 с.

Гайденко П.П. 2006. Время. Длительность. Вечность. М. : Прогресс-Традиция. 464 с.

Гуссерль Э. 2005а. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1 // Гуссерль Э. Избранные работы. М. : Издат. дом «Территория будущего». С. 241-282.

Гуссерль Э. 2005б. Логические исследования. Т. 2. Часть первая // Гуссерль Э. Избранные работы. М. : Издат. дом «Территория будущего». С. 75-184.

Гуссерль Э. 2005с. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М. : Издат. дом «Территория будущего». С. 185-242.

Гуссерль Э. 2009. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М. : Акад. проект. 496 с.

Зотов А.Ф. 2001. Современная западная философия. М. : Высш. шк. 784 с.

Ищенко Н.И. 2016а. Аналитика Dasein Мартина Хайдеггера и проблема временности // Артикульт : науч. электрон. журн. фак-та истории искусства Рос. гос. гуманитар. ун-та. Т. 4, № 24. С. 73-78.

Ищенко Н.И. 2016б. Мартин Хайдеггер: от феноменологии сознания к феноменологии бытия // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. Т. 16, вып. 2. С. 39-62.

Кодуа Э.И. 1989. Немецкий экзистенциализм о сущности философии. Тбилиси : Изд-во Тбилис. ун-та. 214 с.

Молчанов В.И. 1988. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М. : Высш. шк. 144 с.

Молчанов В.И. 1989. Проблема времени и сознания в феноменологической философии : дис. ... д-ра филос. н. Ростов н/Д. 359 с.

Молчанов В.И. 2007. Исследования по феноменологии сознания. М. : Издат. дом «Территория будущего». 456 с.

Паткуль А.Б. 2014. Понятие экзистенции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Вестн. Санкт-Петербург. гос. ун-та. Серия 17. Вып. 1. С. 37-42.

Сафрански Р. 2005. Хайдеггер. Германский мастер и его время. 2-е изд. М. : Молодая гвардия. 615 с.

Хайдеггер М. 1993. Время и Бытие. М. : Республика. 447 с.

Хайдеггер М. 1997. Бытие и Время. М. : Ad Marginem. 452 с.

Хайдеггер М. 1998. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей. 384 с.

- Херрманн Ф.-В. фон. 1997. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск : Водолей. 96 с.
- Черняков А.Г. 2001. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб. : Изд-во Высш. религиозно-филос. шк. 459 с.
- Brentano F. 1924. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. 1. Leipzig. 279 S.
- Heidegger M. 1975. Gesamtausgabe. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main. 474 S.
- Heidegger M. 1976. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt am Main. 487 S.
- Heidegger M. 1978. Gesamtausgabe. Bd. 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Frankfurt am Main. 291 S.
- Heidegger M. 1979. Gesamtausgabe. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main. 447 S.
- Heidegger M. 1991. Gesamtausgabe. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main. 317 S.
- Heidegger M. 2006. Sein und Zeit. Tübingen. 445 S.
- Husserl E. 1950. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Das erste Buch // Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag. Bd. 3. 223 S.
- Köchler H. 1974. Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Meisenheim. 223 S.
- Pöggeler O. 1963. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen : Günther Neske. 318 S.
- Pöggeler O. (Hrsg.) 1969. Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Köln [u.a.] : Kiepenheuer & Witsch. 407 S.
- Prauss G. 1977. Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit». Freiburg, München : Karl Alber. 128 S.
- Schmidinger H. 1985. Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Freiburg, München : Karl Alber. 460 S.
- Tugendhat E. 1967. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin : de Gruyter. 415 S.
- Wagner H. 1980. Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen / hrsg. von K. Bärthlein und W. Flach. Würzburg. 495 S.



N. Ishchenko. Martin Khaydegger: k voprosu o transtsendentsii [Martin Heidegger: revisiting transcendence], *Nauch. ezhegodnik In-ta filosofii i prava Ural. otd-niya Ros. akad. nauk*, 2018, vol. 18, iss. 3, pp. 27–46. (in Russ.).

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

Article received 15.01.2018, accepted 30.03.2018, available online 01.10.2018

MARTIN HEIDEGGER: REVISITING TRANSCENDENCE

Abstract. The subject of this article is Heidegger's existentially-ontological consideration of human being (Dasein) as the transcending structure. This article proves the conclusion that the interpretation of Heidegger's intentional consciousness as “transcendence”

means going beyond Husserl's phenomenology. Consequently, raising an issue of intentionality as a specific kind of Being (rather than cognition) Heidegger in contrast with Husserl considers the latter not as the consciousness immanent act, but as the act of transcending, or ecstasis, which being "isomorphic to Husserl's structure of intention" is regarded as ontological (rather than epistemological or academic) phenomenon. Specifically, Heidegger regards the act of transcending as the ecstatic temporality, and, therefore, as the fundamental aprioristic structure of the human Being. Significantly, this ecstatic temporality corresponds to "«the horizon of understanding, which ontologically belongs to Dasein»".

Furthermore, Heidegger characterizes the above-described structure as the "openness" (openness of things existent to Dasein and vice versa) and interprets it as the basic phenomenon, and as the initial research subject in his phenomenological ontology. Moreover, this structure of the human being has a twofold interpretation: as the Being of things existent (Dasein), or as the aprioristic condition of this Being, hence it "internally" grounds "the possibility of ontology" in principle.

Keywords: transcending, intentionality, phenomenology, ontology, hermeneutics, being, Dasein, existence, understanding, temporality, ecstasy, Husserl, Heidegger.

References

Borisov E.V. *Evolutsiya transtsendental'no-fenomenologicheskikh osnovaniy ontologii v rabotakh E. Gusserlya i ekzistentsial'noy analitike M. Khaydeggera* : avtoref. ... kand. filos. nauk [The Evolution of the Transcendental-Phenomenological Basis of Ontology in E. Husserl's Works and M. Heidegger's Existential Analytics: abstr. of diss.], Moscow, 1997, 28 p. (in Russ.).

Borisov E.V. *Fenomenologicheskii metod M. Khaydeggera* [M. Heidegger's Method of Phenomenology], *Khaydegger M. Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni*, Tomsk, Vodoley, 1998, pp. 345-375. (in Russ.).

Brentano F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. 1* [Psychology from an Empirical Standpoint. Vol. 1], Leipzig, 1924, 279 p. (in German).

Chernyakov A.G. *Ontologiya vremeni. Bytie i vremya v filosofii Aristotelya, Gusserlya i Khaydeggera* [The Ontology of Time. Being and Time in the Philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger], St. Petersburg, Izd-vo Vyssh. religiozno-filos. shk., 2001, 459 p. (in Russ.).

Gabitova R.M. *Chelovek i obshchestvo v nemetskom ekzistentsializme* [Man and Society in the German Existentialism], Moscow, Nauka, 1972, 222 p. (in Russ.).

Gaidenko P.P. *Problema intentsional'nosti u Gusserlya i ekzistentsialistskaya kategoriya transtsendentsii* [The Problem of Husserl's Intentionality and the Existential Conception of Transcendence], *Sovremennyy ekzistentsializm. Kriticheskie ocherki*, Moscow, Mysl', 1966, pp. 77-107. (in Russ.).

Gaidenko P.P. *Proryv k transtsendentnomu* [Breakthrough to the Transcendent], Moscow, Respublika, 1997, 495 p. (in Russ.).

Gaidenko P.P. *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'* [Time. Duration. Eternity], Moscow, Progress-Traditsiya, 2006, 464 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Bytie i Vremya* [Being and Time], Moscow, Ad Marginem, 1997, 452 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Cesamtausgabe. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [Collected works. Vol. 20. History of the Concept of Time], Frankfurt in Maine, 1979, 447 p. (in German).

Heidegger M. *Cesamtausgabe. Bd. 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [Collected works. Vol. 26. Metaphysical Foundations of Logic in Leibniz's Writings], Frankfurt in Maine, 1978, 291 p. (in German).

Heidegger M. *Cesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken* [Collected works. Vol. 9. Wegmarken], Frankfurt in Maine, 1976, 487 p. (in German).

Heidegger M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [History of the Concept of Time: Prolegomena], Tomsk, Vodoley, 1998, 384 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Vremya i Bytie* [Time and Being], Moscow, Respublika, 1993, 447 p. (in Russ.).

Heidegger M. *Cesamtausgabe. Bd. 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Collected works. Vol. 24. The Basic Problems of Phenomenology], Frankfurt in Maine, 1975, 474 p. (in German).

Heidegger M. *Cesamtausgabe. Bd. 3. Kant und das Problem der Metaphysik* [Collected works. Vol. 3. Kant and the Problem of Metaphysics], Frankfurt in Maine, 1991, 317 p. (in German).

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

Herrmann F.-W. von. *Ponyatie fenomenologii u Khaydeggera i Gusserlya* [The Concept of Phenomenology in Heidegger and Husserl], Tomsk, Vodoley, 1997, 96 p. (in Russ.).

Husserl E. *Filosofiya kak strogaya nauka* [Philosophy as a Strict Science], *Gusserl' E. Izbrannye raboty*, Moscow, Izdat. dom «Territoriya budushchego», 2005, pp. 185-242. (in Russ.).

Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Das erste Buch* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. B. 1], *Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag*, vol. 3, 1950, 223 p. (in German).

Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kn. 1* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. B. 1], *Gusserl' E. Izbrannye raboty*, Moscow, Izdat. dom «Territoriya budushchego», 2005, pp. 241-282. (in Russ.).

Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kn. 1* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. B. 1], Moscow, Akad. proekt, 2009, 496 p. (in Russ.).

Husserl E. *Logicheskie issledovaniya. T. 2. Chast' pervaya* [Logical Investigations. Vol. 2, pt. 1], *Gusserl' E. Izbrannye raboty*, Moscow, Izdat. dom «Territoriya budushchego», 2005, pp. 75-184. (in Russ.).

Ishchenko N.I. *Analitika Dasein Martina Khaydeggera i problema vremennosti* [Heidegger's Analytics of Dasein and the Problem of Temporality], *Artikul't : nauch. elektron. zhurn. Fak-ta istorii iskusstva Ros. gos. gumanit. un-ta*, 2016, vol. 4, no. 24, pp. 73-78. (in Russ.).

Ishchenko N.I. *Martin Khaydegger: ot fenomenologii soznaniya k fenomenologii bytiya* [M. Heidegger: From Phenomenology of Consciousness to Phenomenology of Being], *Nauchnyy ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk*, 2016, vol. 16, iss. 2, pp. 39-62. (in Russ.).

Köchler H. *Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie* [The Subject-Object-Dialectic in Transcendental Phenomenology], Meisenheim, 1974, 223 p. (in German).

Kodua E.I. *Nemetskiy ekzistentsializm o sushchnosti filosofii* [German Existentialism Discovers the Nature of Philosophy], Tbilisi, Izd-vo Tbilis. un-ta, 1989, 214 p. (in Russ.).

Molchanov V.I. *Issledovaniya po fenomenologii soznaniya* [Study on the Phenomenology of Consciousness], Moscow, Izdat. dom «Territoriya budushchego», 2007, 456 p. (in Russ.).

Molchanov V.I. *Problema vremeni i soznaniya v fenomenologicheskoy filosofii : dis. ... d-ra filos. n.* [The Problem of Time and Consciousness in Phenomenological Philosophy: dissertation], Rostov-on-Don, 1989, 359 p. (in Russ.).

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

Patkul A.B. *Ponyatie ekzistentsii v fundamental'noy ontologii M. Khaydeggera* [The Concept of Existence in M. Heidegger's Fundamental Ontology], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 17*, 2014, iss. 1, pp. 37-42. (in Russ.).

Pöggeler O. (Hrsg.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes* [Heidegger. Perspectives on the Interpretation of his Work], Köln [et al.], Kiepenheuer & Witsch, 1969, 407 p. (in German).

Pöggeler O. *Der Denkweg Martin Heideggers* [Martin Heidegger's Path of Thinking], Pfullingen, Günther Neske, 1963, 318 p. (in German).

Prauss G. *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»* [Cognition and Acting in Heidegger's „Being and Time“], Freiburg, München, Karl Alber, 1977, 128 p. (in German).

Safranski R. *Khaydegger. Germanskiy master i ego vremya* [Heidegger. German Master and his Time], 2nd ed., Moscow, Molodaya gvardiya, 2005, 615 p. (in Russ.).

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

Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [The Concept of Truth in Husserl and Heidegger], Berlin, de Gruyter, 1967, 415 p. (in German).

Wagner H. *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen* [Critical Philosophy: Systematic and Historical Essays], Würzburg. 1980, 495 p. (in German).

Zotov A.F. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya* [Modern Western Philosophy], Moscow, Vysshaya shkola, 2001, 784 p. (in Russ.).