Сокол Владимир Борисович

PUNCTUM DOLOROSUM (БОЛЕВАЯ ТОЧКА) ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИВ ПРЕОДОЛЕНИИ ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКИ

В статье дается подробное описание естественной установки познания, как она была обозначена основателем феноменологии Э. Гуссерлем, с целью демонстрации неполного ее преодоления в феноменологических исследованиях последователей Гуссерля, включая М. Хайдеггера. Таким образом, утверждается факт и причины "отклонения" феноменологического движения от ключевого методологического принципа его основателя, а именно: необходимости осуществления полной, т.е. трансцендентально-феноменологической редукции. Автор видит причину "непоследовательности" философско-феноменологического дискурса XX века в так называемой "punctum dolorosum" ("болевой точке") методологической процедуры полной трансцендентально-феноменологической редукции. Критически анализируя попытки Гуссерля теоретически преодолеть указанную трудность, автор переводит проблему в практический ракурс, конкретно обозначая психологическую структуру проблемного поля парадоксальности "внутреннего мира" феноменолога, и тем самым обозначает перспективу поиска пути преодоления "болевой точки".

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/2-1/42.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 2 (8): в 3-х ч. Ч. I. С. 164-177. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/2-1/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

5. **Скорочкин Р. В.** Кадровый состав редакций газет Тамбовской области (1953-1957 гг.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2009. № 2 (3). С. 84-86.
6. **Скорочкин Р. В.** Международная проблематика в местной печати 1953-1957 гг. (на материалах Тамбовской области) // Там же. С. 86-88.
7. **Слезин А. А., Беляев А. А.** Внутрисоюзная жизнь послевоенного комсомола: особенности провинциального стиля // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2010. Т. 16. № 1. С. 188-198.
8. **Слезин А. А., Беляев А. А.** Коммунистическое «министерство молодежи» в духовной сфере жизни послевоенного советского общества // Политика и общество. 2009. № 12. С. 30-34.
9. **Слезин А. А., Скорочкин Р. В.** Областная газета "Тамбовская правда" как зеркало перемен (1953-1957) // Клио. 2007. № 2. С. 91-98.
10. **Тамбовский комсомол: грани истории. 1946-1991** / А. А. Слезин, Д. М. Олейников, А. А. Беляев, В. Е. Бредихин и др.; науч. ред. А. А. Слезин; отв. ред. Д. М. Олейников. Тамбов: Юлис, 2011. 384 с.

THE EVOLUTION OF THE CONTENT OF KOMSOMOL-YOUTH NEWSPAPER OF TAMBOV REGION IN THE 1950S - 1980S

Roman Vladimirovich Skorochkin, Ph. D. in History, Associate Professor
Ekaterina Mikhailovna Preobrazhenskaya

Department of History and Philosophy
Tambov State Technical University
hist@nnn.tstu.ru; kiki198608@yandex.ru

Selective studying of the issues of Tambov regional Komsomol-youth newspaper from 1951 till 1992 allowed getting the idea about its content, the peculiarities of interpreting different themes and the changes in the newspaper orientation.

Key words and phrases: newspaper; press; Komsomol; correspondent; youth; creation.

УДК 165.62

В статье дается подробное описание естественной установки познания, как она была обозначена основателем феноменологии Э. Гуссерлем, с целью демонстрации неполного ее преодоления в феноменологических исследованиях последователей Гуссерля, включая М. Хайдеггера. Таким образом, утверждается факт и причины «отклонения» феноменологического движения от ключевого методологического принципа его основателя, а именно: необходимости осуществления полной, т.е. трансцендентально-феноменологической редукции. Автор видит причину «непоследовательности» философско-феноменологического дискурса XX века в так называемой “punctum dolorosum” («болевой точке») методологической процедуры полной трансцендентально-феноменологической редукции. Критически анализируя попытки Гуссерля теоретически преодолеть указанную трудность, автор переводит проблему в практический ракурс, конкретно обозначая психологическую структуру проблемного поля парадоксальности «внутреннего мира» феноменолога, и тем самым обозначает перспективу поиска пути преодоления «болевой точки».

Ключевые слова и фразы: естественная и априорная установки; Я и собственное тело; интерсубъективный мир; адекватная и аподиктическая очевидности; два этапа феноменологической редукции; «коперниканский переворот» трансцендентальной феноменологии; акты властвования и привязанности Я к телу; проблема самоидентификации Я.

Владимир Борисович Сокол, к. филос. н.
Кафедра философии
Тюменский государственный университет
vasu108@mail.ru

PUNCTUM DOLOROSUM (БОЛЕВАЯ ТОЧКА) ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕДУКЦИИ В ПРЕОДОЛЕНИИ ЕСТЕСТВЕННОЙ УСТАНОВКИ©

Как верно утверждает современный исследователь наследия основоположника феноменологии Эдмунда Гуссерля Иван Николаевич Шкуратов, «различие «естественной» (дорефлективной) и феноменологической (рефлективной) установок является кардинальным для феноменологического исследования и не может быть ликвидировано без того, чтобы это исследование не потеряло свой смысл» [10].

© Сокол В. Б., 2011

Установка - основополагающее понятие феноменологии, задающее методологический горизонт непосредственного феноменологического исследования. Первый его шаг - обнаружить себя в «естественной установке», свойственной всем людям в повседневной жизни, однако оказывающейся «наивной» применительно к познанию достоверных (аподиктических) истин. Касательно научного познания естественная установка определяется Гуссерлем как «догматическая» (или «объективная») предубежденность европейской (галилеевской) модели науки, порождающая «наивную» объективацию субъективного восприятия, как в случае физикалистского объективизма (типа Д. Локка). Сам Гуссерль описывает сознание «естественной установки» весьма подробно, понимая сложность ее мыслительной фиксации по причине «постоянной погруженности» человека в обыденное существование, с самого рождения «замешанное» на «естественной установке» (эффект психологического коллапса рыбы, которой не дано понять, что же люди называют водой). Гуссерлю приходится выполнять, на самом деле, психологически «невыполнимую» работу, сравнимую, по существу, с виртуозностью литературного персонажа, извлекающего самого себя за волосы из болота. Отсюда весьма пространное, и вместе с тем абсолютно необходимое для понимания сущности гуссерлевой феноменологии, описание основных характеристик «естественной установки», предпринимаемые в первом томе «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» [2, с. 90-101], а также в лекционном курсе «Основные проблемы феноменологии» 1910 г. [6, с. 226-245]. Как станет видно в последующем исследовании проблемы преемственности феноменологического дискурса европейской философии, всевозможные «отклонения» от принципов феноменологического метода, заложенных его основателем Э. Гуссерлем, прежде всего, были обусловлены недостаточно глубоким проникновением в сущность «наивности» той познавательной позиции, которую подразумевал Гуссерль под «естественной установкой» как априорного источника «наивного» мировоззрения. Поэтому наша первоочередная *задача* - подробно разобраться в том, что Гуссерль понимал под «естественной установкой». Опираясь на отмеченные выше первоисточники Э. Гуссерля, подробную характеристику «естественной установки» можно свести к следующим 7-и тезисам:

1) Некое «Я», которым каждый себя называет, обнаруживает себя центром того или иного *окружения (Umgebung)*, благодаря специфике которого «Я» значит для каждого нечто различное: отличную от других личность с определенным собственным именем, особенными переживаниями восприятия, памяти, фантазии, желаний. Также это «Я» отличается особенными предрасположенностями, врожденными задатками, благоприобретенными навыками и т.д. Сюда же относятся высказывания, мнения, убеждения и предположения на основании обнаружения себя в так называемом опыте, который переживается этим «Я». Таким образом, «Я» предицирует, что оно есть человек с таким-то именем, качествами, убеждениями и т.д. С другой стороны, в этой установке осознается *обладание (Haben)*, которое представляет собой каждый раз нечто разное, в зависимости от того, чем обладают: боль терпят, суждение выносится, а верностью, правдивостью обладают как «личными» свойствами и т.д. Получается, что даже если «Я» обнаруживает себя в качестве различным образом обладающего всеми этими возможными предметами высказывания, то, с другой стороны, оно не находит себя в качестве чего-то однородного этому обладаемому. Например, само «Я» - это не переживание, а переживающий, не акт, а исполняющий акт, не характерная черта, а обладающий характерной чертой в виде свойства и т.п. Важно, что по аналогии с осознанием пространственного окружения «Я», таким же образом осознается позиция по отношению ко времени: «Я» обнаруживает свои «Я»-переживания не только теперь, зная себя как сущее и обладающее тем-то и тем-то, но также имеет воспоминания, в которых оно обнаруживает себя как того же самого, который «только что» обладал определенными переживаниями. Таким образом, само «Я» является чем-то идентичным во времени и занимает во времени определенное положение.

2) «Я» находит себя в качестве обладающего органическим телом, которое, в свою очередь, - не «Я», а пространственно-временная «вещь», одна из многих других вещей, ее окружающих, которые на данный момент воспринимаются и помнятся в ретенциальном воспоминании. В этом смысле, «Я» обладает ограниченным *пространственно-временным окружением (Raumzeitlichkeit).* С другой стороны, всякое «Я» уверено в том, что это непосредственное воспринимаемое как наличное сущее окружение, - лишь фрагмент некоего *тотального окружения (einer Gesamtumgebung),* которое бесконечно в пространстве (множество вещей одно за другим) и времени (*цепи наличного бытия, Daseinskette,* в бесконечном прошлом и бесконечном будущем). «Я» знает, что вещи, которые суть налицо (da sind), суть сами по себе и всегда были сами по себе (не только когда их воспринимали), и всегда будут - *сами по себе* (an sich). То же касается вещественных свойств (покой, движение, динамика или статика качеств и т.д.). Описываемая установка подразумевает, что «Я» все обнаруженное мнит с достоверностью: «Я» знает, что в каждом единичном случае оно может ошибаться, всеобщее же есть или может стать для него очевидным. «Я» не только переживает, воспринимает и т.д., оно также обладает каким-то знанием (ясным или запутанным), поэтому оно мыслит, предицирует, а если это ученый, - занимается наукой. При этом «Я» знает себя как порой судящего правильно, порой - заблуждающегося, сбитого с толку. Однако всегда при этом оно уверено в том, что, несмотря на это, этот мир наличного бытия есть, и само оно - посреди этого мира.

3) Вещь, обнаруживаемая всяким «Я» в качестве «своего тела», выделяется среди всех других вещей именно как *собственное тело (Eigenleib).* Эта вещь воспринимается особым образом и является *постоянным центральным пунктом* постигаемого вещного окружения. Все, что не является телом, кажется имеющим отношение к телу, которое с убеждением очевидности ставится в центр пространственной ориентации. «Я» воспринимает нечто «справа» или «слева», «спереди», «позади». Аналогично с ориентацией во времени: «как «теперь», «прежде», «после». Очень важно, что в этом случае также и «Я»-переживание, вообще все специфическое в своем «Я», каждый соотносит с телом. Гуссерль называет этот эффект естественной

установки *локализацией* «Я» в теле, что происходит то на основании прямого психологического «опыта», некоего своего рода созерцания, то на основании непрямого знания, согласованного с опытом или аналогиями с другим опытом.

4) Всякое «Я» находит в своем окружении вещи, которые осознаются как тела, но четко противопоставленные «собственному» телу, - это *чужие тела.* Чужим телам также принадлежит некое «Я», но это иное «Я», - *чужое.* Чужие тела - «носители» чужих *«Я»-субъектов (Ichsubjekten).* Каждое «Я» не «видит» чужих «Я» также, как обнаруживает в опыте само себя. Оно полагает их в модусе *«вчувствования»: «восприятия-чужого и опыта чужого (Fremdwahrnehmung und Fremderfahrung)».* Значит оно «обнаруживает» также и чужие переживания, чужие свойства характера, однако они не являются «обладаемыми» в том же смысле, что переживания собственного «Я». Это чужое «Я» равным образом является «душой» своего тела, также имеет свое актуальное сознание, врожденные свойства, оно также обнаруживает и свое вещное окружение, а свое тело «видит» как особую вещь и т.д. По Гуссерлю, такое чужое «Я» является «в смысле восприятия-чужого, в целом тем же самым», что создает возможность интерсубъективного общего поля существования различных «Я». Поэтому Гуссерль вводит здесь одно из центральных понятий феноменологии - *интерсубъективность*, предполагающее сопряжение окружения моего «Я» с окружением, которое обнаруживает чужое «Я», противостоящее нам *как будто бы* в меру восприятия, но являющимся в целом *тем же самым, что и наше окружение.* Тело, которое мы в нашем окружении постигаем как тело чужого «Я», является тем же самым, которое в его окружении постигается им как собственное тело. То, что относится к актуальным окружениям различных «Я», которые таким образом взаимно обнаруживают друг друга и взаимно вписываются в свои окружения, - относится и ко всему миру. *Мир, по Гуссерлю, - интерсубъективен:* каждое «Я» схватывает себя как относительный центр ориентации («нулевая точка системы координат») одного и того же пространственно-временного мира, который в своей неопределенной бесконечности является тотальным окружением всякого «Я». Для всякого «Я» другие «Я» первично даны *не как центры, но как точки окружения (Umgebungspunkte)*, в меру своей телесности они занимают различные пространственные и временные положения в одном и том же универсальном пространстве (Allraum) или, соответственно, в одном и том же мировом времени.

5) Если продолжить описание положения «Я» во взаимоотношении с другими «Я» общего интерсубъективного мира в естественной установке, следующим интересным наблюдением Гуссерль отмечает господствующую над всяким «Я» идею *нормальности* (Normalitat). Несмотря на то, что всякое «Я» «наивно» обнаруживает себя в качестве центра мира, так сказать, нулевой точкой системы координат, вместе с тем, оно схватывает этот центр как нечто относительное. Например, всякий раз говоря «здесь», «Я» при этом хорошо знает, что это «здесь» в другой пространственной ситуации оказывается иным «здесь». Другими словами, «Я» в естественной установке различает факт наличия объективного пространства как совокупности объективных мест от факта существования некоторого пространственного феномена как способа явления нам этого пространства как «здесь и там», «впереди и позади» и т.д. Аналогично, это различие проводится и в отношении времени. Если же теперь такие же рассуждения приложить к вещам, то очевидно, что, несмотря на то, что каждый имеет вокруг себя один и тот же мир вещей, вместе с тем, одна и та же вещь является каждому в соответствии с его положением в пространстве, которое, как правило, у каждого различное. Например, мое «спереди» вещи для другого может оказаться «сзади» той же самой вещи и т.д. При этом каждая вещь может изменить свою нынешнюю пространственную позицию на любую другую, а разные вещи не могут занимать одной и той же пространственной позиции, хотя они могут меняться друг с другом этими позициями (в непрерывном движении). Значит это применимо также и к телу: если одно тело меняется своей объективной пространственной позицией с другим телом, то соответствующие этим телам «Я» непрерывно меняют принадлежащие им явления окружающих вещей (постигаемые в опыте), причем так, что эти явления после обмена телесными позициями в идеальном случае оказываются поменявшимися. Вот здесь и «срабатывает» характерная для естественной установки идея *нормальности*, в соответствии с которой каждый из двух «нормальных» индивидов, меняясь местами (на самом деле или в воображении), находят в своем сознании точь-в-точь те же явления, что раньше были реализованы в сознании другого. Например, если я и другой имеем «нормальные» глаза, то мы и видим одно и то же, если одни и те же неизменившиеся вещи представлены нам с одной и той же объективной пространственной позиции, которая может быть занята нами поочередно. Другими словами, каждым «Я» предполагается приблизительное соответствие между собственными явлениями и явлениями других людей, а встречающиеся отклонения рассматриваются как «ненормальные», именуемые болезнью и т.д., считаются исключениями и принимаются в лучшем случае как возможность. Важно, что во всех этих вопросах между различными «Я» царит взаимопонимание. Несмотря на то, что каждый проделывает *свои* опыты применительно к вещам, вместе с тем, каждый выносит на основании этих своих опытов суждения, которыми обменивается с другими людьми, доводя их до *взаимоуразумения* (Wechselverstandigung). Если ничто не побуждает «Я» рефлектировать над явлениями, если в прямом опытном постижении это «Я» обращено к предмету, то судит оно при этом не о явлении, а о вещах. Если «Я» описывает вещь, то эта вещь для него всегда одна и та же, несмотря на то, что при движении в пространстве головой, глазами, всем телом, оно получает все новые и новые явления этой вещи («издали», «вблизи», «спереди», «сзади»).

6) Далее Гуссерль обращает внимание на важную характеристику естественной установки как *установки опыта* (Erfahrung). То, что описывалось выше как «обнаружение» чего-либо вокруг «Я», которое предшествует умозаключающему мышлению, есть не что иное, как именно то, что называют «опытно постигать»

(erfahren). Животное и донаучный человек, находясь в естественной установке, по Гуссерлю, располагают исключительно тем, что опытно постигают себя самих, все вещи, тела и чужие «Я». Более того, высказывания, описывающие данность установки опыта, притязают на *абсолютную очевидность* «само собой разумеющейся» истины. В естественной установке с несомненной истинностью я высказываю и вижу, что обнаруживаю себя как обладающего тем-то и тем-то, как центр некоего окружения. С той же очевидностью я уверен, что там-то и там-то я непременно обнаружу то-то и то-то, в том, что «я есмь» и что мир есть и т.д. Другими словами, опыт обладает своей правомерностью (ihr Recht), точнее, всякий акт суждения (ein Urteilen) в естественной установке «на основе опыта» обладает своей само собой разумеющейся правомерностью. Именно в силу этой власти феномена очевидности опыта человек занимается наукой опыта. Эта наука, в соответствии с твердым убеждением Гуссерля, есть наука естественной установки, в разряд которой относится, прежде всего, физическое естествознание, но также и эмпирическая психология. Так же как естествознание описывает и объясняет физический мир с помощью закона причинности, так и психология в том же духе закона причинности объясняет и описывает человеческие личности с их меняющимися состояниями и актами и с их меняющимися предрасположенностями (свойствами характера и т.д.). При этом психология игнорирует явления, в которых личности являются себе и другим. Иными словами, не различается вещь и явление вещи. Вещь - это физическое, а не психическое. Но так как опыт знает только один мир, поскольку души суть именно души тел, то психология, основанная на феномене абсолютной очевидности опыта, без малейшего сомнения встраивает психическое Я в рамки объективного времени, тому времени, которому принадлежит также и пространственный мир, измеряемому посредством часов и иных хронометров. Это Я пространственно-временным образом привязано к телу, от функционирования которого зависят психические состояния и акты. Так психология естественной установки низводит психическое Я к некоторой вещи, имеющей свое место и длительность существования среди других вещей пространственно-временного мира.

7) Наконец, важнейший аспект описываемой Гуссерлем естественной установки, особенно актуальный на пути поиска сущности истинной «строгой науки», касается различия как минимум двух уровней «наивного» познания: в эмпирической (собственно естественной) установке и, так называемой, априорной установке. Гуссерль обращает внимание на несомненный факт того, что естественное мировоззрение (Weltauffassung), охватывающее эмпирически доступное бытие природы, не распространяется на предметы, не обладающие наличным бытием, как, например, фигуры чистой геометрии или арифметические числа. Геометрические фигуры как возможные формы (Gestaltungen) чистого пространства, а также чистые (puren) числа арифметического числового ряда не являются вещами и ни в каком смысле не есть факты природы. Получается, что наряду с природой, миром фактического пространственно-временного наличного бытия (миром «эмпирическим»), существуют также идеальные миры, миры идей, которые непространственны, невременны, можно сказать, нереальны с точки зрения фактического эмпирического бытия. Вместе с тем, эти «нереальные» идеи, очевидно, есть, как есть числа в числовом ряду. Субъекты значимых научных высказываний, основанных на идеальных предметностях, ничуть не «хуже» вещей природы. В соответствии с этим Гуссерль говорить о необходимости различать между естественной или эмпирической установкой, с одной стороны, и установкой неэмпирической, или *априорной* [Там же, с. 240].

Действительно, одно дело - воспринимать единичный звук качества «до» как звук только что звучавшей скрипки, и несколько иное - образовать в измененной установке, на основе этого единичного явления звука, идею качества «до», которая будет одной такой в ряду идеальных и неповторимых характеристик звука. Другой пример - разница между цифрой и числом. Цифра, скажем 4, - это восприятие в эмпирической установке (видение нескольких черточек в определенной конфигурации), число же 4 - обращение в акте созерцания тех же черточек к другой установке восприятия, а именно к единственной в своем роде идее числа 4, которая «материализуется» в данном единичном экземпляре в форме цифры 4.

Однако Гуссерль констатирует «наивность» познания также и в априорной установке, указывая на недостаточную *чистоту* априори (die Reinheit des Apriori) идеальных наук, прежде всего, математических. Имеется в виду, что идеальные науки не свободны от наличного бытия своих априорных категорий. Не говоря уже о естествоиспытателях, даже математики, по мнению Гуссерля, «любят вкладывать в математические положения эмпирический смысл», и тем самым впадают в заблуждение того, что математика принадлежит сфере природы. Поэтому требуется, как минимум, элиминация всякого подразумевания наличного бытия, которая позволит схватывать идеальные сущности в чистом виде (in Daseinsreinheit), и таким образом выявить надэмпирическую, непространственную, невременную идею. Гуссерль же своей феноменологией предлагает программу-максимум, то есть максимально эффективный метод схватывания чистых сущностей, подразумевающий кардинальное преодоление даже априорного уровня «наивной» установки на установку, не имеющей аналогов в европейской философии до Гуссерля, а именно, *сущностную установку* или установку *интуитивной идеации* (intuitive Ideation). Гуссерль назовет эту установку феноменологической и противопоставит ее в своем методе естественной установке, подразумевающей оба ее уровня: эмпирический и априорный. Феноменологический горизонт созерцания, открывающийся в некоем феноменологическом целомудрии (эпохэ), обретаемом в результате полной феноменологической редукции, не нуждается даже в элиминации «нечистот» наличного бытия априорных идей, ибо с самого начала имеет дело даже не с идеями «сущностных предметностей», но непосредственно с «чистыми всеобщностями». Ведь в реальном пространстве нет идеи пространства, идеи треугольника и т.д. Аналогично, в реальном времени нет идеи времени, реальное время уже само по себе есть бытие невременное. Так, по замыслу Гуссерля, феноменологическая редукция приводит к новой, свободной от наличного бытия сфере непосредственного познания чистых

сущностей мира, то есть к аподиктической истине. Этот переход от нечистого априори ограниченной математики к строгому априори чистой математики имеет для Гуссерля огромное философское значение и является тем шагом, без которого немыслимо основание подлинной философии и поистине «строгой науки».

Гуссерль в итоге выдвигает *«генеральный тезис» естественной установки:* неизменное убеждение в реальном существовании пространственно-временной действительности, которая противопоставлена моему «Я». Эта «действительность» обретается мной как «*сущая здесь* и *принимается мною тоже как сущее - как такая, какой она мне себя дает*» [2, с. 95]. Например, в естественной установке воспринимаемое мною дерево с необходимостью всегда *существует реально*. Даже если я сомневаюсь в точности своего восприятия этого дерева, или даже предполагаю, что дерево может быть иным, чем я себе представляю, - в любом случае генеральный тезис естественной установки не изменяется ни на йоту, а именно: дерево, так или иначе, есть реальное сущее. Аналогично с ценностями, которые определяют мое восприятие и поведение: в естественной установке я убежден в *действительности* именно этих ценностей. Поэтому осознанно или подсознательно я опираюсь в своей жизнедеятельности только на эти ценности и окончательно обретаю «знание» в их действенности. Соответственно, *цель наук, опирающихся на естественную установку,* - познавать эту реальную пространственно-временную действительность как можно полнее, надежнее, во всех отношениях совершеннее того, как это делает «наивное опытное знание».

Хорошо известна драматическая история развития феноменологического движения после основания его базовых позиций в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля (1901 г.), в том числе в понимании сущности «естественной установки» и необходимости ее радикального преодоления посредством феноменологической редукции. По выражению В. У. Бабушкина: «Если эйдетическая редукция нашла среди феноменологов и некоторых представителей общественных наук признание и была взята ими на вооружение, то разработку проблем трансцендентальной редукции и той сферы трансцендентальной эгологии, которая открывается в результате ее проведения, Гуссерлю пришлось осуществлять в полном одиночестве. Никто из феноменологов не последовал за ним, полагая, что это область чисто спекулятивных домыслов и феноменологии, как опытной науке, не пристало заниматься подобными спекуляциями» [1, с. 20].

Два этапа редукции, о которых идет речь, соответствуют последовательному заключению «в скобки» сначала эмпирического (эйдетическая редукция), а затем априорного уровней естественной установки (трансцендентально-феноменологическая редукция) [6, с. 239-245]. Гуссерль неоднократно настоятельно утверждал, что феноменологический метод начинает «действовать» исключительно после осуществления обоих ступеней редукции[1].

В этой связи в творчестве Гуссерля прослеживается сложная тема различения трансцендентальной феноменологии от феноменологической (эйдетической) психологии. Даже феноменологическая психология, совершающая эйдетическую редукцию, является, по Гуссерлю, «трансцендентально наивной», ибо не достигает «коперниканского переворота» от смысла мира как «позитивной» данности, что характерно для всякой, даже эйдетической, психологии, к чисто трансцендентальному смыслу «мира как интенциональной ноэмы», соответствующему абсолютной или трансцендентальной феноменологии, возможной исключительно вследствие трансцендентально-феноменологической редукции [3, с. 321].

Прояснение этого сложнейшего положения истинной феноменологии дается с трудом даже самому Гуссерлю. Свидетельство тому усердный труд над статьей «Феноменология» для энциклопедии «Британика», для которой Гуссерль подготовил четыре варианта, а также кропотливая подготовка к обзорным презентациям трансцендентальной феноменологии в Амстердамских и Парижских докладах. В этой сложности заключена и причина «одиночества» Гуссерля, явно обнаружившее себя уже после публикации первой книги «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», в которых публично был обозначен переход Гуссерля на позиции трансцендентальной феноменологии, повлекший размежевание «мюнхенско-геттингенской» и «фрайбургской» феноменологических школ [8, с. 9].

С одной стороны, «фрайбургский» этап генерирует рост международной известности Гуссерля, с другой, - углубляет разрыв основателя феноменологии со своими первыми последователями (Р. Ингарден, М. Шелер, А. Пфендер и др.). Гуссерль весьма надеялся, что обрел мощного союзника в лице Мартина Хайдеггера, однако после выхода «Бытие и время» (1927 г.) стало ясно, что Хайдеггер двинулся своим собственным путем, прокладывающим себе дорогу, в том числе, и через критику трансцендентальной феноменологии Гуссерля. Американский гость Гуссерля Ральф Перри констатировал в 1930 году «расстроенность» Гуссерля тем, что «его лучшие ученики (например, Хайдеггер) покинули его, избрав спекулятивные пути. Гуссерль неутомимый и одинокий труженик» [Там же, с. 10].

Сам Гуссерль подтверждает факт непоследовательности своих учеников в прозрении сути собственного метода феноменологии в личных письмах: «Я пришел к выводу, что не могу причислить этот труд [«Бытие и время» М. Хайдеггера] к сфере моей феноменологии; к сожалению, я даже вынужден отвергнуть этот труд как в методическом, так и вовсе по сути своей в предметном отношении» [11, S. 254]. «То, что кто-то был моим учеником в академическом смысле … еще отнюдь не означает, что он пробился к действительному пониманию внутреннего смысла моей, исходной феноменологии и ее метода… Это касается почти всех

[1] Особенно решительно Гуссерль утверждает необходимость «тотальной» смены естественной установки (посредством «тотального эпохэ» или «универсального эпохэ») в своем итоговом труде «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Гуссерль здесь прямо указывает, что «эпохэ не может привести к цели, если происходит отдельными шагами» [4, с. 200-203].

учеников геттингенского и раннего фрайбургского периодов, в том числе и таких известных личностей, как Макс Шелер и Хайдеггер, в философствовании которых я вижу лишь восторженное возвращение к старым философским наивностям» [12, S. 457].

Философскими «наивностями» Гуссерль, как указывалось, обычно называл умозаключения «естественной установки», и в случае Хайдеггера и Шелера имеется в виду, конечно же, априорная ее часть, ибо эйдетическому уровню редукции, преодолевающую эмпирическую установку, приверженцы Гуссерля следовали достаточно последовательно. К этому же выводу приходит Ставцев С. Н., указывая на как минимум два принципиальных положения, по которым разошлись феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Оба касаются отношения к априорной обусловленности трансцендентального субъекта познания [9, с. 22-29]:

1) специфика понимания феномена у Хайдеггера возвращается к онтологическому пред-существованию вещи (сначала есть «сами вещи», что, по сути, просто уступка давлению априорной схемы «существования-несуществования»), в то время как Гуссерль считает образы вещи имманентными самому сознанию, отказываясь от «наивной» априорно-идеалистической ностальгии в необходимости «бытия»;

2) вопрос онтологического статуса трансцендентального *Ego* у Хайдеггера также «соскальзывает» в априорную установку, ибо сама постановка проблемы «онтологического статуса» для феноменолога ступени трансцендентальной редукции является просто неуместной, «надуманной», «наивной», ибо трансцендентальная сущность «онтологического статуса» самого по себе есть всего-навсего навязываемая априори категория кантовского рассудка, который должен быть заключен «в скобки».

Гуссерль для объяснения двух этапов феноменологической редукции и достижения в высшей степени *очевидного,* то есть аподиктического знания, вводит различение актов переживаний первого и второго порядка. Известный его пример, иллюстрирующий это различие, - пример двухступенчатого феноменологического познания ножа [7, с. 374]. «Нож на столе» вызывает акты переживаний двух порядков: 1) акт восприятия, предметностью которого выступает какая-либо вещь («нож») или некоторое положение вещи («нож на столе»); 2) акт *рефлексии*, который вторично переживается (осознается) как восприятие восприятия вещи («ножа на столе»). Таким образом, предметностью актов второго порядка выступает сам акт первого порядка - восприятие ножа на столе. По Гуссерлю, только в рефлексивном акте достигается *аподиктическая очевидность*. Уже поздний Гуссерль вводит различие двух типов *очевидности (адекватной и аподиктической)* специально для того, чтобы выделить особый тип *аподиктической очевидности*, дающийся именно в акте рефлексии, в отличие от *адекватной очевидности*, которая соответствует актам первого порядка (восприятие, воспоминание, фантазии и т.д.). Аподиктическая очевидность, поэтому, является коррелятом рефлективного мышления, связанного с априорной деятельностью рассудка. Это значит, что аподиктическая очевидность может быть достигнута только в случае, когда априорное мышление само становится данностью феноменологического анализа, что возможно только в условиях эпохэ за счет вынесения «за скобки» самой рефлексии. А это и есть ступень трансцендентальной редукции, которая позволяет феноменологу оказаться по ту сторону наполнения или ненаполнения интенции (чем обусловлена адекватная очевидность), так как ее принципом выступает «созерцание в рефлексии» - «чистое созерцание», а не наполнение интендируемой предметности созерцанием, как в случае с адекватной очевидностью. Поэтому даже неадекватные очевидности на уровне трансцендентальной редукции могут стать аподиктичными, что чрезвычайно важно для функционирования феноменологии как поистине точной науки, способной давать достоверное знание. Например, акт восприятия Луны является неадекватным, так как содержит «пустые интенции», не находящие своего созерцательного наполнения (Луну мы воспринимаем только с одной стороны, значит обратная сторона Луны только подразумевается в пустых интенциях, которые вообще никогда, возможно, не будут созерцательно наполнены в опыте). Тем не менее, рефлексия, направленная на сам акт неадекватной очевидности, *возможна*, и данности рефлексии восприятия Луны будут данностями аподиктическими. Предметностью рефлексивного акта станет структура самого восприятия, а ее анализ примет характер аподиктической очевидности. Важно заметить, что аподиктическая очевидность вводится Гуссерлем для обозначения очевидностей, которые даются в рефлексивных актах, которые направлены на непосредственные акты сознания, и поэтому относятся не просто к анализу познания как познающего акта, а к трансцендентальному познанию как познанию основных структур сферы сознания вообще. Получается, только аподиктическая очевидность способна преодолеть обнаруженные поздним Гуссерлем пределы адекватной очевидности, а значит, обеспечить статус истинности науки, на которую претендует феноменология. В свою очередь, аподиктическая очевидность возможна только при осуществлении трансцендентальной редукции, в освоении которой Гуссерль оказался «в полном одиночестве».

Итак, только на уровне трансцендентальной редукции в принципе достижима аподиктическая очевидность, а значит логическое завершение феноменологического проекта, предпринятого Гуссерлем для создания «поистине точной науки». Понятно, что если не довести феноменологический анализ до трансцендентального познания основных структур сферы сознания вообще, возможных исключительно как следствие трансцендентальной редукции, - значит не освоить учение Гуссерля в принципе, на что он и указывает в своих письмах.

В чем же здесь трудность феноменологического исследования, не позволившая даже близким последователям Гуссерля реализовать до конца замысел учителя? Мы имеем дело с некоей *punctum dolorosum* («болевой точкой») метода полной феноменологической редукции Гуссерля, описание которого сам основатель феноменологии иногда сопровождает достаточно «болезненными» эпитетами, такими как, например, обязательность «колоссальных усилий» для обретения феноменологом необходимой «высоты предписываемого

методического свершения». Уже и без того тяжелый у Гуссерля феноменологический труд вдобавок постоянно атакуется некими «соблазнами», подталкивающими феноменолога к «падению» со столь трудно набранной феноменологической «высоты», то есть к возвращению назад, в естественную установку. Например, в своем итоговом труде «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль отводит целый параграф подробному описанию «трудности понимания подлинного смысла осуществления тотального эпохэ», а также «соблазну его превратного понимания» [4, с. 201-203]. Философ указывает на «ни с чем не сравнимое своеобразие» тотального эпохэ, что подразумевает его неясность, причем «с самого начала». Поэтому первый соблазн, подстерегаемый феноменолога, связан с понятной «слишком человеческой» слабостью всегда упрощать свой труд, которая в данном случае станет мотивировать снижение усилий для самого понимания процесса редукции. Ведь, оказывается, мало теоретически знать метод заключения «в скобки» психофизического мира и даже недостаточно иметь намерение его осуществить, необходимо, как указывает Гуссерль, понять, *как* это нужно делать. А это огромное дополнительное и совсем «неблагодарное» усилие, ибо само по себе оно не дает никакого феноменологического результата, а всего лишь создает условия для осуществления адекватной дескрипции идеационного созерцания. И опыт действительно подтверждает, что многие попытки осуществить эпохэ (даже если опираться на свой личный опыт феноменологической редукции) так и остаются в пределах обыденного сознания (то есть сознания естественной установки), никогда не выходя в сферу трансцендентального. Понятно, что в этом случае я подчиняюсь непреодолимой бессознательной силе соблазна стать, по Гуссерлю, «на тот или иной ложный путь, который, конечно же, не приведет к цели, соблазн неправильного понимания того, как должно быть осуществлено это эпохэ, - в чем можно достичь ясности уже заранее» [Там же, с. 201].

Большинство трудностей «феноменологии феноменологической редукции» связано, по убеждению Гуссерля, в «мыслительных привычках вековых традиций, которые сохраняют силу, даже если от них сознательно отказываются» [Там же, с. 324]. Имея многолетний опыт внедрения феноменологического метода в философскую науку, Гуссерль констатирует: «Власть предрассудков столь велика, что трансцендентальные эпохэ и редукция уже на протяжении десятилетий представали на различных ступенях своего развития, но при этом было достигнуто только то, что первые результаты подлинной интенциональной дескрипции с пагубной для их смысла последствиями, переносились в старую психологию» [Там же, с. 330]. «Даже опубликованные работы могут оказать свое подлинное воздействие только после достижения действительного понимания редукции, что всегда очень нелегко» [Там же, с. 331]. Поэтому, завершает Гуссерль свое печальное наблюдение феноменологической истории, продолжение развития истинной феноменологии возможно только с признания факта того, что «все, что будто бы разумелось само собой при в первую очередь напрашивающейся интерпретации той универсальности, с которой должно быть осуществлено эпохэ, на самом деле - всего лишь недоразумение» [Там же]. Такова, так сказать, апофатическая пропедевтика к современному развитию феноменологической науки: хорошо знать, чем она, на самом деле, не является. Действительно, чтобы феноменология получила шанс не только на историческое выживание, но и на дальнейшее плодотворное развитие, современной философии необходимо четкое понимание и признание однозначно имеющего быть факта искаженного понимания ее методологических основ, что успел заметить еще при жизни ее основатель.

Если же ориентироваться на позитивные критерии действительного свершения истинной феноменологии, так сказать, на ее «катафатику», то необходима, в соответствии с предупреждением Гуссерля, готовность научного мира к существенным трансформациям в сознании личности самого ученого, в науке в целом, да и в самой жизни общества. В конце своего творчества Гуссерль максимально радикализирует преображающее воздействие правильно понятой феноменологии на сознание человека и даже человечества, сравнивая его чуть ли не с «религиозным обращением». «Тотальная феноменологическая установка и соответствующее ей эпохе, прежде всего, по своему существу призваны произвести в личности полную перемену, которую можно было бы сравнить с религиозным обращением, но в которой помимо этого скрыто значение величайшей экзистенциальной перемены, которая в качестве задачи предстоит человечеству как таковому» [Там же, с. 187].

Другими словами, речь идет не просто о профессиональной деятельности ученого-феноменолога, действующего в пределах «профессионального времени». Цель феноменологического исследования недостижима, если только на некоторое время, посвященное феноменологическому анализу, менять свое сознание с естественного восприятия на феноменологическую установку, но затем, покидая помещение научной лаборатории, возвращать себе обыденное сознание, растворяясь в обществе «естественных» людей. Полагать так, - значит уже подвергнуться соблазну «превратного понимания» процедуры феноменологического воздержания. Гуссерль же недвусмысленно и бескомпромиссно заявляет о необходимости для феноменолога осуществить «полную перемену всей жизненной установки с обретением совершенно нового образа жизни» [Там же, с. 203]. Полное трансцендентальное эпохэ с необходимостью требует от феноменолога выбора «хабитуальной установки», которую он должен решиться принять не как «преходящий, случайно и в отдельности повторяемый акт», но «раз и навсегда» [Там же, с. 204]. Только в этом случае феноменолог «одним разом прекращает совокупное осуществление значимостей, пронизывающее всю естественную жизнь мира и все сплетение этих значимостей, то есть то осуществление, которое как единая «естественная установка» и составляет «обычную» жизнь, жизнь «напрямую»» [Там же, с. 203].

Получается, если мы действительно хотим осуществить трансцендентальную редукцию, преодолев все соблазны, нам необходимо хорошо разобраться в упоминаемых Гуссерлем «сплетениях значимостей»,

составляющих «обыденную», «наивную» жизнь в естественной установке. Отсюда наша следующая *задача* - подробно проследить, каким образом в потоке «наивного» сознания, генерируемого установочными позициями естественной установки (перечисленными выше в 7 тезисах), создаются бесчисленные акты «нормальной жизни» в режиме «осуществления значимостей пред-данного мира». Только после этого станет более понятной процедура тотальной смены установки, то есть переход на позицию постоянного воздержания от таких «осуществлений», а также прояснится то внутреннее препятствие («болевая точка») и соблазны, которые не позволяют «вывести из игры» те самые пред-данные «значимости», создающие иллюзию очевидности «бесспорной наличности» естественного мира.

Итак, тезис 1 описывает «Я» естественной установки как «обнаруживающее» себя в некотором «*окружении*». Это «окружение» составляют исключительно ему присущие, отличающие его от других, и неизменно присутствующие хабитуальные характеристики (имя, личностные качества, убеждения, желания и пр.). Здесь же оказывается, что в то же время это же «Я» еще и «*обладает*» постоянно изменяющимися в пространственно-временном континууме проявлениями своих уникальных хабитуальных свойств. Причем, естественное сознание разотождествляет свое фиксированное «Я-окружение» от постоянно меняющейся наполняемости и интенсивности «обладающей» сферы: «Я» всегда по-разному переживает те или иные вещи и события, поэтому «Я» есть переживающий, но не само переживание. Аналогично, мои убеждения могут подтверждаться или подвергаться сомнениям, поэтому «Я» не есть само убеждение, но «Я» обладающий этим убеждением и т.д. Таким образом, создается очень динамичное поле бесконечно разнообразного чувственного опыта, суждений, различных оценок, решений, при котором неизменное хабитуальное «Я» «погружается с головой» в предметы и явления окружающего мира, естественно попадающие в сферу его «обладания». Хабитуальное «Я», можно сказать, «занято» в естественной установке только этим: осваивает постоянно изменяющийся поток актов своего «обладания», в котором оно чувствует себя законным господином. Ситуацию самозабвенной погруженности в поток «обыденной жизни» сферы «обладания» в решающей степени закрепляет акт «обнаружения» себя «обладающим» *собственным телом* как особой «вещи среди других вещей» (тезисы 2, 3). Собственное тело есть точка *локализации* «Я» на пограничном переходе от «внутреннего мира» личности в «наличный» пространственно-временной мир. Привилегированность собственного тела как «особой вещи» среди множества других тел и вещей продиктована его естественной позицией центра воспринимаемого мироздания. Тело локализованного «Я» есть некая нулевая точка системы координат пространственного окружения в модусах «спереди», «сзади» и пр., а также временного потока в модусах «раньше», «позже» и пр. Соответственно, мир разворачивается перед взором хабитуального «Я-окружения» в строгом соответствии с его расположением по отношению к телу. Так как собственное тело всегда *hic et nunc*, «здесь и теперь», локализованное в нем «Я» непрерывно «обладает» бесконечным и разнообразным миром, врывающимся в органы чувств тела причудливым потоком все новых и новых ощущений, будоражащими воображение все новыми и новыми горизонтами «бытия». Этот непрерывный шквал актов «значимостей» осознается, прежде всего, как реальная действительность, но затем (или даже параллельно) переживается и в модальностях возможности, сомнительности и т.д. При этом каждый из бесчисленного множества актов не изолирован, но обязательным образом имплицитно содержит в себе целые горизонты «значимостей» неактуальных, фоновых, которые, тем не менее, активно участвуют в этой текучей непрерывности интенционального осуществления мира. Сюда нужно добавить многообразные опыты, оценки, решения и пр. прежней активной жизни, которые отнюдь не лежат «мертвым осадком» в бессознательных, может казаться, «темных углах» настоящего сознания. Прошлые «интенциональные корреляты» продолжают функционировать в своих имплицитных значимостях, пусть не в релевантном соответствии к сиюминутной ситуации (поэтому остающиеся без внимания на данный момент), но, тем не менее, включенными в постоянное движение воздействия на «Я». Поэтому время от времени эти «спящие» значимости прежней жизни переходят в активную апперцепцию, вмешиваясь во взаимосвязь только формирующихся актов настоящего времени. Так формируется, словами Гуссерля, «активное сознание» (Bewubthaben), то есть сиюминутная *hic et nunc* «направленность-на-это» или «занятость-этим», которое всегда окружено скрытыми, но имплицитно функционирующими значимостями. Эта живая совокупность «спящих» значимостей (в контексте имманентного потоку сознания времени Гуссерль называет их ретенциями и протенциями) создает весьма интенсивную в своей динамике многомерную атмосферу «Я-обладания», обозначенную Гуссерлем как «текучая горизонтность» (Horizonthaftigkeit). В этой текучей интенсивной атмосфере хабитуальное «Я» чувствует себя тем же безраздельным господином и по своей воле внедряется в нее, эксплицируя прошлые «приобретения», переводя их в активное состояние апперцепции. Таким образом, «погруженность» в осваивание «мира-обладания» в естественной установке бесконечно увеличивается, создавая практически непреодолимое препятствия для возвращения «к самому себе», то есть к созерцанию имманентной сферы собственного сознания «Я».

Трудно даже вообразить, насколько отдаляется хабитуальное «Я» от самого себя, то есть от собственного имманентного интенционального мира, совершая следующий шаг в «естественную» жизнь, то есть, вовлекаясь в коммуникацию с другим «Я» (тезис 4). Ведь внедряясь посредством актов «вчувствования» в чужое переживание Другого (Alter Ego) , «Я» немедленно как минимум вдвое расширяет свою, и без того крайне «беспокойную», «текучую горизонтность», теперь уже за счет всевозможных «значимостей» опыта Другого (в соответствии с конкретными актами вчувствования). Внутренний «хаосмос» погруженного в естественную установку сознания усложняется еще и ограничением свободы внутреннего воления после реализации интерсубъективного сопереживания интенциональных миров множества других личностей. Если на первой стадии вчувствования в Alter Ego (Гуссерль назвал ее *примордиальной сферой*), «Я» еще сохраняет ощущение законного, гарантированного господства в примордиальных актах, располагающихся внутри его сферы

«обладания»; то уже при выходе в интерсубъективный мир посредством аналогизирующей аппрезентации (сопереживание интенционального мира другого по аналогии), «Я» вынуждено сопереживать множество чужих «значимостей», которые по определению своей отчужденности уже не поддаются ее волевой активации, ибо располагаются за пределами «Я-обладания». Здесь «подливает масла в огонь» состоявшаяся «интрига» проникновения в акты чужой «сферы обладания», вне своего владения, которое сулит обогащением своего имманентного мира прикосновением к «тайне» внутренней жизни другой личности. В результате пробуждается сильный стимул к еще более глубокому вовлечению «Я» в захватывающую сферу «естественной» жизни, наполненный теперь уже интерсубъективным «хаосмосом» с множеством личностей вкупе с их специфическими хабитуальными «горизонтностями» и так *in infinitum*.

Итак, каждая «значимость», осуществляемая в естественной установке, всегда с необходимостью предполагает другие уровни (горизонты) «значимостей». При этом активное «Я» прямо или опосредовано обращается к «скрытым» областям опыта своей прошлой жизни, доступным в любое время для реактивации, а также к опыту других «Я» в пределах своей интерсубъективной сферы. Таким образом, мы имеем полицентричную, «хаосмотичную», бесконечную в своих бытийных измерениях иерархию «значимостей», которые в совокупности составляют для каждого «Я» в естественной установке неразрывную жизненную взаимосвязь.

Теперь становится ясно, что если осуществлять воздержание от «прямого» погружения в «значимости» естественной установки постепенно, шаг за шагом, то такое эпохэ никоим образом не может привести к цели, подобно тому, как невозможно заставить «по-немногу» функционировать механические часы, последовательно скрепляя его составные детали. Более того, аналогия с часовым механизмом не достаточно емко отражает процедуру эпохэ, ибо феноменология имеет дело не с мертвой, застывшей совокупностью деталей единого механизма, а с «текучей» иерархией активных «значимостей», каждая из которых живая в своей «отдельности». Это значит, что, строго говоря, невозможно воздержаться даже от одной «значимости», при условии, что сохраняется потенциальная возможность ее реактивации в тесной взаимосвязи с другими «значимостями», что с необходимостью происходит в актах переживания «наличного» мира естественной установки. Попытки последовательного воздержания не станут эффективнее даже в случае заранее принятого универсального решения воздерживаться от всех собственных и чужих значимостей, какие только будут представать перед феноменологом по отдельности. Следовательно, необходимо эпохэ, которое «одним разом» прекращает совокупное осуществление актов значимостей всего «естественного» мира в целом, с его скрытыми и явными сплетениями разных горизонтных уровней «значимостей». Другими словами, необходимо тотальное эпохэ, рекомендуемое Гуссерлем, которое требует радикальной смены хабитуальной установки субъекта познания, подразумевающую отнюдь не временные акты феноменологических операций, но трансформацию образа жизни в целом.

Здесь мы близко подходим к искомой *punctum dolorosum*, «болевой точке» феноменологии Гуссерля. Получается, без радикальной трансформации установки сознания самого феноменолога, осуществление метода не представляется возможным. И самый «болевой» момент в требуемой столь серьезной перестройке «образа жизни» исследователя, по нашему мнению, кроется в трудности реализации особого, нужно даже сказать, уникального акта саморефлексии, связанного с индивидуальной обусловленностью личности феноменолога собственным психическим и телесным «наличным бытием». Ведь феноменолог на деле не есть некий абстрактный «незаинтересованный наблюдатель» или «интенциональный субъект». В действительности, он - всегда «живой человек», и даже в момент погружения в «незаинтересованный» феноменологический анализ он не выходит из сферы непосредственного контакта со своим «естественным миром», но всегда погружен в конкретную психофизическую реальность с никогда неослабевающими переживаниями потребностей своего ума и физического тела. Даже если феноменологу удалось совершить «колоссальный труд» и вырваться в свободное «парение» своего интенционального мира, даже в этом случае он непрерывно «атакуем» потоком переживаний ума и физического тела, пусть и заключенных «в скобки». Закономерен вопрос. Насколько вообще возможно в условиях «жесткой» взаимосвязи феноменологического и естественного регионов существования личности *практическое осуществление* предполагаемого феноменологической редукцией «незаинтересованного отстранения» трансцендентального «Я» от «наличных» тела и ума, в которое оно, увы, уже «локализовано»? Другими словами, насколько в принципе *практически* реализуема смена установки с естественной на феноменологическую?

Гуссерль не анализировал *причины* этой в высшей степени важной практической проблемы реализации своего феноменологического метода, тем более, не дал конкретного способа *практически-методологического решения* этой трудности. В то же время, он неоднократно прямо и косвенно в разных интерпретациях указывал на существование психологически парадоксальной ситуации «раздвоения» личности в процессе осуществления феноменологического опыта, предлагая в лучшем случае рассуждения всего лишь о *теоретической возможности* преодоления проблемы. Проследим подробно генезис обнаружения и обоснования указанной трудности в трудах Гуссерля от первых попыток сформулировать базовые положения метода новой науки трансцендентальной феноменологии в лекционных курсах 1910 года вплоть до итогового феноменологического труда «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология».

Уже в своем лекционном курсе 1910 года «Основные проблемы феноменологии» Гуссерль указывает на переживание «*привязанности Я к телу*» как фундирующий акт, переключающий сущность личностного «Я» на позицию эмпирического субъекта как «члена природы», как «объекта внутри пространственно-временного наличного бытия» [6, с. 254], то есть в естественную установку. Переживает всегда исключительно трансцендентальное Я, но эти переживания *опытно постигаются как связанные с телом именно в*

силу привязанности Я к данному телу. Гуссерль обращает внимание, что происходит это ступенчато и упорядоченно. Сначала чувственные переживания (восприятие вещей, включая тело, ощущения цвета, звука и пр.) имеют своеобразное отношение к являющейся вещи, которая, как уже упоминалось (см. тезис 3), особая «вещь среди других вещей» - «собственное тело». Аналогично происходит со специфическими телесными ощущениями, сопряженными с движением глаз, рук и пр., которые «влокализованы» (hineinlokalisiert) в тело и части тела. Далее, подобной *привязанностью* обладают также и чувственные эмоции (sinnliche Gefuhle), с которыми тесно переплетаются психические переживания более высокого порядка и т.д. Осуществляемое распределение по группам (Verteilung) переживаний-восприятий (Wahrnehmungserlebnisse), которые «Я» имеет в контакте с многообразием вещей в сфере своего «обладания» (см. тезис 1), также целиком соотносится с *телом*. При этом всякий раз этот способ распределения сопряжен именно с *его* телом, тогда как с чужим телом и приписываемыми ему в меру вчувствования группами переживаний сопряжен корреспондирующий, но иной способ распределения, и к тому же другие группы переживаний (см. тезис 4). Поэтому, заключает Гуссерль, «прояснение и научное их описание - дело чрезвычайно важное и трудное» [Там же, с. 255], однако, нисколько не задерживаясь на объяснении практической реализации указанной трудности, он переходит к теоретическому описанию ключевого тезиса своего метода, связанного с обоснованием возможности и необходимости *разрыва* указанной привязанности Я к телу, фундирующей естественное восприятие «наивной» жизни: «*Итак, очевидно, что всякая привязанность к телу есть нечто, что можно снова от тела отделить*» [Там же].

Действительно, теоретически процедура отделения переживающего трансцендентального «Я» от эмпирического субъекта «Я-тела» выглядит безукоризненно: так как к сущности вещи не принадлежит то, что она вещь ощущающая (реагирует на укол болью, на зуд - почесыванием и пр.), факт явления вещи как тела можно отделить от ощущения вещи как психического опыта. Невозможно вообразить вещь, которая не была бы пространственной и не обладала бы реальными свойствами. Но вполне возможно представить себе вещь, в том числе и хорошо известное человеческое тело, которое не было бы ощущающей вещью. «Res extensa» фактически в той мере является «res cogitans», в какой «cogitations» связаны с вещью в меру опыта [Там же]. Но «cogitare» само по себе не имеет ничего общего с «res extensa». Получается, по своей сущности *cogitation* и *extension* не имеют прямой связи и принципиально отличны друг от друга. С другой стороны, в сущности ощущений боли, цвета, звука, а также восприятия, суждения, желания и т.д. не заложено никакого сущностного отношения к какой-либо вещи. А если это так, то «мы можем перерезать эмпирическое отношение между *cogitatio* и *res*» [Там же, с. 256]. Другими словами, несмотря на то, что мы не можем, конечно же, на практике отделить переживания от переживающих их реальных людей, однако мы можем «рассматривать переживания сами по себе, не рассматривая их в их эмпирическом отношении» [Там же, с. 257].

Итак, речь идет о теоретической операции над сознанием «незаинтересованного наблюдателя», который в своем интенциональном мире «выключает» естественное представление наличного бытия природы, благодаря чему может позволить себе такие научные исследования, в которых способен не пользоваться теми или иными суждениями о природе, сохраняя при этом сущностную значимость природы.

Однако что эта «теоретическая операция» значит для самого феноменолога практически? В действительности феноменолог должен столкнуться с серьезной психологической трудностью, на которую Гуссерль, как в высшей степени добросовестный ученый, сам и указывает (не предоставляя при этом опять-таки конкретного метода ее преодоления), уже в более поздних трудах (например, в «Амстердамских докладах» 1928 года), обозначая ее как «парадокс удвоения» [3, с. 330].

Ставя себя на рубеж «коперниканского переворота» из позиции феноменологического психолога (совершающего эйдетическую стадию редукции) в положение трансцендентального феноменолога (доводящего воздержание до трансцендентального уровня, то есть тотального эпохэ), ученый оказывается в поистине болевой ситуации «раздвоения личности». Психологически он переживает себя «нормальным человеком», психофизическим субъектом реального мира, и одновременно - трансцендентальным субъектом, конституирующим этот мир, включающего себя самого как феноменолога в качестве интенционального объекта, имманентного своему же сознанию. В одно и то же время, другими словами, я должен осознавать себя субъектом феноменологического исследования, то есть телом и умом, которые в реальном мире известны как философ В. Б. Сокол; и интенциональным субъектом, который принципиально трансцендентен к моему же эмпирическому Я, то есть к тому же самому телу и уму философа В. Б. Сокола, теперь уже чуждых мне и явленных внутри моего сознания в качестве интенциональных «коррелятов». Кто же я на самом деле в этом состоянии?!

В «Амстердамских докладах» Гуссерль «успокаивает» наше смущение следующим рассуждением [Там же, с. 331-334]. «Души» как предмет психологии в естественной установке присутствуют для нас, а также *мы сами как люди присутствуем телесно-душевно для нас же самих*, благодаря, по Гуссерлю, «объективным внешним апперцепциям». В этом внешнем восприятии я сам дан себе самому в пределах совокупного восприятия пространственного мира, и так во внешнем опыте я узнаю себя как человека. И происходит не так, что внешне воспринимается только мое тело как «неодушевленная телесность» (korperliche Leiblichkeit). Я существую в пространстве как конкретный человек, таким же образом, как любой другой человек в пространственном мире, любой объект культуры, искусства и т.д. В этой установке внешнего (пространственно-мирского) опыта душевная субъективность - моя или другая - является компонентом конкретного «бытия-в-качестве-человека». Значит, это душевное «Я» есть ноэматическое явление в пределах универсальной апперцепции мира, то есть коррелят определенной внешней апперцепции. Получается, что апперцепирующая жизнь сознания, в которой конституированы реально сущий мир, а в нем, в частности, и

человеческое бытие, *не является* апперцепированной (конституированной) в нем, то есть не есть «душевная жизнь», принадлежащая в качестве человеческого психологического бытия к апперцептивному составу реального мира. Чтобы полностью убедиться в различении между трансцендентальной и мирской жизнью сознания (то есть между трансцендентальной и реальной субъективностью) Гуссерль считает *необходимым* добавить, как он сам выражается, «еще кое-что», а именно «несколько более точное разъяснение (отметим - снова всего лишь «разъяснение», *В.С.*) трансцендентально-феноменологической редукции». Для облегчения восхождения на чистый трансцендентальный уровень Гуссерль предлагает совершать тотальную феноменологическую редукцию «не прямо», а «надстраиванием» ее над психологической (эйдетической) редукцией: вторая редукция совершается по отношению к первой. Психолог, совершающий первую редукцию, является «позитивным» исследователем и имеет своим предметом душевную субъективность как нечто реальное в пред-данном «естественном» мире: «как эйдетический феноменолог он исследует логос душевного». Для него феноменологически-психологическая редукция - метод для выделения собственной сущности «реального душевного» и, прежде всего, интенциональной жизни. Основа данного метода - «исключение из игры» или «сбрасывание со счетов» осуществляемых в жизни трансцендентных утверждений. Так заранее должно быть осуществлено и «стать привычкой» феноменологическое эпохэ на первом уровне, когда психолог еще не перестает быть «позитивистом», то есть сохранять значимость апперцепции мира. Затем уже возможно радикально исключить эту апперцепцию (в этом суть коперниканского переворота), что действительно «перевернет» всю жизнь феноменологического психолога и все его психологические исследования. Он становится трансцендентальным феноменологом, для которого уже не существует определенного («die») мира, поэтому нет более смысла исследовать «наличности, принадлежащие миру реальности». Наличный мир есть для него только феномен, а сам он превращается из естественного человека в «трансцендентального наблюдателя, который рассматривает это обладание миром, способ, которым в сознании в соответствии со своим смыслом и значимостью проявляется этот или другой мир, и раскрывает его в опыте и анализе опыта». Следовательно, «парадокс удвоения», поясняет далее Гуссерль, при правильно осуществленном переходе должен замениться *«параллельностью» осознания феноменологического трансцендентального поля и психологической редукции как метода доступа к нему*. Чтобы понять суть достаточно плодотворной идеи «параллельности», необходимо подробнее проследить логику рассуждения Гуссерля. Если психолог посредством первой, психологической редукции всегда сам (как человек в мире) являлся предметом исследования (в форме апперцепции), то «феноменолог как феноменолог не есть для себя Я, он как человек «заключен в скобки», он сам есть феномен. Он является феноменом своего трансцендентального Я, то есть бытия и жизни Я, которое всегда может быть обнаружено в радикальном эпохэ, обнаружено именно как та окончательная функционирующая субъективность, результатом скрытой ранее деятельности которой является универсальная апперцепция мира». При этом Гуссерль подчеркивает, что радикальное «исключение из игры» любого использования такой значимости, как «присутствующий мир», намеренно осуществляется «в модусе раз-и-навсегда как привычное и последовательное твердое волевое решение». Если процедура редукции более высокого уровня (трансцендентальной) по отношению к первичной редукции (психологической) совершена правильно, содержание психологической феноменологии не исчезает, а сохраняется как *трансцендентальное содержание*: то, что ранее являлось психологически-реальным значением, теперь становится феноменом. Это трансцендентальное содержание, переживаемое сущностным «Я» в трансцендентальной установке радикального эпохэ, по мере все новых и новых актов рефлексии над сознанием будет расширяться к новым и новым уровням человеческого сознания вплоть до чистого трансцендентального опыта. С другой стороны, если рефлексию над сознанием (а затем рефлексию на эту рефлексию и повторяя так далее) осуществлять в феноменологически-психологической установке, то какие бы феноменологические результаты мы ни получили, все они будут иметь всего лишь психологический смысл. Так мы приходим к констатации *параллели* одновременного существования трансцендентального поля бытия (с методом доступа к нему - трансцендентальная редукция) и феноменологического поля бытия (с методом доступа - психологическая или эйдетическая редукция). Другими словами, трансцендентальное «Я» в своей конкретной трансцендентальной жизни, - суть *трансцендентальная параллель* по отношению к «Я» как конкретному человеку в обычном смысле. Параллельность подразумевает тотальное и конкретное соответствие во всех единичностях и связях, то есть некий своеобразный вид бытия двух ипостасей человека, которые различены, однако в то же время не разведены друг от друга в естественном понимании. Гуссерль там же объясняет: «Трансцендентальное Я как Я трансцендентального опытного самопостижения (Selbsterfahrung) явно «отлично» от естественного человеческого Я, и все же оно менее всего есть что-то в обычном смысле второе, отдельное от него, некий дублет, внеположенность в естественном смысле». Просто благодаря смене установки все, что обнаруживает феноменолог в своей душе, сохраняя свою сущность, приобретает новый, абсолютно-трансцендентальный смысл. Следовательно, наше смущение по поводу «раздвоения личности» феноменолога В. Б. Сокола теперь можно рассеять следующим рассуждением. В одно и то же время я могу находиться в чистом трансцендентальном опыте своего трансцендентального «Я», способного созерцать тело и ум В. Б. Сокола как интенциональные объекты, имманентные своему сознанию, и параллельно сознавать себя естественным человеком В. Б. Соколом в его сущности, то есть в его высшем абсолютном смысле.

В «Кризисе европейских наук…» Гуссерль проникает еще дальше в проблему парадоксальной двойственности взаимосвязи трансцендентальной сущности («души») и соответствующей ей психофизической телесности. Философ ставит вопрос о «сущности души» в жизненном мире [4, с. 282].

Каким образом душа «одушевляет» то или иное живое тело как тело (korperliche Leiber)? Как «души» локализованы в пространстве и времени жизненного мира? Как они «оживают» в психическом смысле, проявляя «сознание» мира? Как каждая «душа» познает в опыте «свое» тело не просто как вообще то или иное особое тело (Korper), но своеобразным способом, как «живое тело» (Leib), как систему своих «органов», которыми она движет как господствующее «Я»? Как она вмешивается в сознаваемый ей окружающий мир в качестве «я толкаю», «я двигаю», «я понимаю» то или другое и т.д.? «Душа» присутствует в мире, но тем ли способом, что и тело? Хотя человеческое тело и причисляется к телам, но все же это «живое тело» - «мое тело», которое я «привожу в движение», через которое «я властвую», которое я «одушевляю» [Там же]? Не иметь ясных ответов на эти вопросы, значит, по Гуссерлю, потерять «последний субстрат для науки о «душах»», что и произошло в традиционной психологии. Под влиянием новоевропейской конструктивной идеи телесной природы и математического естествознания психология заимствовала свою основу из параллельной науки, в которой понятие о душе было почерпнуто не «изначально», а заимствовалось из картезианского дуализма, предполагающего душу как нечто реальное в том же смысле, что и телесная природа (тема естествознания). Получилось, что тело и душа обозначали два реальных слоя в мире естественного опыта, в одинаковом смысле, как реально связанные друг с другом подобно двум частям одного тела. Без преодоления этого предрассудка истинная психология как наука о действительно душевном, по твердому убеждению Гуссерля, не появится [Там же, с. 283].

Феноменология как раз призвана выявить сущность трансцендентального способа существования «души» в мире в ее якобы парадоксальном (в естественной установке), но, на самом деле, реальном воздействии на тело как законную сферу своего «обладания». Прежде всего, Гуссерль показывает «абсурдность принципиального уравнивания души и тела как реальностей», указывая на сущностное различие между временностью, каузальностью и индивидуацией у природной вещи и у души. Феноменологическая редукция возвращает науку от фундаментальных научных понятий назад к содержаниям «чистого опыта», радикально отложив в сторону «все презумпции точной науки, все свойственные ей мыслительные выкладки, то есть, рассматривая мир так, как если бы этих наук еще не было, именно как жизненный мир» [Там же, с. 287].

Уже сразу после заключения в скобки пространства и объективного времени, обнаруживается, что душа не существует в той же форме, как тело, она вообще не обладает пространство-временностью (Raumzeitlichkeit). Более того, все духовные объекты (не только души, но и произведения искусства, технические приспособления и т.д.) по своей сущности «во-площены в телах» («ver-korpert») и только поэтому все они «причастны» пространству-времени тел. При этом в отношении того, что в них есть нетелесного, они причастны «косвенно». Другими словами, духовные объекты, будучи пространственно протяженными вместе со своими телами, присутствуют «несобственным способом», а лишь косвенно; также косвенно, посредством телесности, они приобретают прошлое и будущее бытие, то есть, продлены во времени. Далее, сущность опыта «телесной воплощенности души» Гуссерль совершенно правильно сводит к переживанию «господства» или «властвования»: «То, что существенным образом составляет живую телесность, я познаю только по своему живому телу (Leib), а именно по своему постоянному и непосредственному *властвованию*, или господству (*Walten*) единственно в этом теле (Korper)» [Там же, с. 288].

Благодаря тому, что «душа» господствует над телом, причем может властвовать разными органами чувств по отдельности (видеть глазами, ощупывать пальцами и т.д.), вообще возможно, по Гуссерлю, само восприятие, а затем и все прочие опыты по отношению к объектам мира. Следовательно, акт властвования «души» над телом опосредует всеобщее соотнесение «Я» с миром. Практически это властвование осуществляется в модусах движения - «*кинестезы*»: «я двигаю», «я толкаю» и т.д. Однако особенно важно, что это переживание властвования как «я двигаю» в самом себе не есть пространственное, то есть телесное движение. Когда часть тела, например, «рука» двигается в пространстве, властвующее действие души («кинестеза»), воплощаемое в единстве с реальным движением руки, само не осуществляется как пространственное движение, а только косвенно «со-лакализовано» с ним. Следующее важное наблюдение в этой связи: если деятельность «души» (акты господства или властвования) в пространстве не проявлена, то, значит, она не может быть прямо воспринята кем-то другим. Другой видит только движение моей руки, но он не может видеть «кинестезы» души, соотнесенной с этим движением руки. Другими словами, только исходя из моего собственного оригинального опыта властвования над своим телом, я могу по аналогии (аналогизирующая аппрезентация) понимать другое «живое тело», в котором властвует другое трансцендентальное «Я», другая «душа». Получается, мне может только казаться, что я сам, и другие Я-субъекты жизненного мира жестко связаны каждый со своим телом и непосредственно локализованы в пространстве и времени, но в действительности, мое трансцендентальное «Я» и «Я» других тел в своей сущности в них не существуют. Аналогично Гуссерль разотождествляет каузальные связи души и тела, а также показывает несводимость их индивидуаций. Трансцендентальное «Я» индивидуализирует себя само, а не из каузальности с внешней пространственно-временной телесностью: «при посредстве живой телесности как телесности (durch die korperliche Leiblichkeit) «Я» обладает своим положением в телесном пространстве, которым оно, как несобственным, обязано своему живому телу как телу (seinem korperlichen Leib), и может быть различено каждым. Но возможность быть различимым или идентифицируемым для каждого в пространство-временности со всей психофизической обусловленностью, которая при этом вступает в игру, совершенно ничего не прибавляет к его бытию *ens per se* («сущее по себе»)» [Там же, с. 290].

Итак, для трансцендентального «Я» («души») пространство и время не являются принципами индивидуации, «Я» также не связано никакой природной каузальностью, которая по определению неотделима от

пространственно-временного континуума. При этом трансцендентальное «Я» действует как господин, непосредственно властвующий (Walten) над своим телом посредством кинестез, и уже затем опосредовано воздействует на другие тела.

Так Гуссерль в «Амстердамских докладах» и в «Кризисе…» дает теоретическое обоснование «парадокса удвоения», которое опять таки подразумевает всего лишь теоретическое его решение. Разумеется, здесь мы имеем дело не с обыкновенным теоретическим мышлением естественной установки, оперирующей фактами, отчужденными от сущностей. Теория Гуссерля непосредственно оперирует сущностями вещей, что обозначено уже в 1 томе «Логических исследований». В соответствии с весьма точным определением С. Франка в его предисловии к первому российскому изданию ЛИ, Гуссерль «проводит резкую и ясную границу между объективным идеально-логическим содержанием мышления и субъективным, реально-психологическим процессом мышления» [5, с. 7].

Однако сам же Гуссерль и «обесценивает» могущество даже высшего (феноменологического) мышления в сравнении с «бытийным приоритетом» сущностной деятельности сознания, которая сводится исключительно к актам переживаний. В ранних лекциях Гуссерль постулирует «бытийный приоритет переживания по отношению к объектам природы» [6, с. 257]. Далее, уже в контексте противопоставления трансцендентально-феноменологической и естественно-психологической реальности, акт переживания ставится в бытийный приоритет также и по отношению к априорно-психологическому миру, в рамках которого мы вынуждены описывать даже чисто трансцендентальную сферу феноменологического опыта. Как же возможно посредством низшего «наивного» теоретического описания, пусть даже истинных сущностей, игнорировать акт переживания привязанности (не только к телу, а к чему-либо вообще), то есть акт высшей реальности, и на практике «отделить» трансцендентальное Эго от эмпирического, психофизического субъекта?!

Итак, *«болевая точка» феноменологической редукции настигает философа в момент переживания привязанности к своему психофизическому «Я»*. Остается непроясненной технология практической процедуры «незаинтересованного» созерцания собственного тела и ума в качестве интенциональных объектов «внутри» собственного сознания, находясь при этом в ситуации, когда жизненная сущность трансцендентального Эго фундирована *привязанностью* к отождествлению со столь дорогим телом и мышлением именно в модусе их «внешнего», трансцендентного моему сознанию существования. Акт привязанности, естественно, усиливается и переживанием *властвования* «Я» над телом, о котором речь ведется в «Кризисе…». Как же практически в условиях уже двойного «давления» (переживаний *привязанности и властвования по отношению к телу и уму*) на сознание феноменолога, подталкивающего его изнутри к «падению» в естественное, то есть «телесно-заинтересованное» восприятие мира, должна осуществляться позиция «незаинтересованности» феноменологического эпохэ? Действительно, весьма сложный для понимания нюанс. Поразмыслим над ним более внимательно. Теоретически еще можно «уложить» в своем «res cogito» «заключение в скобки» самого себя как части природы, а как быть с «переживанием привязанности» (в духе властвования) моего трансцендентального Я к психофизическому Я?! Если Я-переживание онтически реальнее даже идеального мышления, то в данном случае, как возможно (в технологически-процедурном смысле) «переступить» через мое (как интенционального субъекта) переживание привязанности к телу и уму (в качестве коррелятивных интенциональных объектов), по отношению к моему телу и уму как психофизическому объекту природы? Возможно ли в принципе сознательное «удержание» в тотальном эпохэ параллельного сосуществования трансцендентального «Я» и соответствующего телесно-психологического «Я» конкретного человека? Ведь на деле онтологически первичное переживание привязанности «Я» к телу в духе привычного властвования над ним сопротивляется любым, пусть даже истинным, но онтологически вторичным теоретико-феноменологическим рассуждениям, типа многоуровневых «полей» параллельного сосуществования? Также смущает проблематичность понимания широты распространения переживаний властвующей привязанности, коренящихся по определению в трансцендентальном Эго: каковы пределы сферы их влияния? Они ограничены имманентным сознанию полем внутри трансцендентального субъекта, то есть между трансцендентальным Я как субъектом и трансцендентальными объектами моего ума и тела как интенциональными коррелятами? Или акты привязанности и властвования все-таки как-то распространяются на «реальные» ум и тело, трансцендентные сознанию, по причине чего трансцендентальное «Я» может ощущать «внутреннюю нехватку», довольствуясь исключительно интенциональными коррелятами? Если переживание привязанности «действует» исключительно в пределах *cogito*, а именно на этом фундирован феноменологический метод, то нет никаких причин вообще соотносить свое существование с «внешней» психофизической телесностью. Получается, сущность моего «Я» вообще не имеет никакой действительной онтологической связи со своим «наличными» в реальном мире телом и умом? Другими словами, сущность личности человека, трансцендентальное «Я» с позиции феноменологической установки вообще не нуждается для своего полноценного существования ни в теле человека, ни даже в человеческом уме?! А ведь это уже проблема не «беспристрастно» гносеологическая, но «болезненно» этическая. Она касается личной системы ценностей ученого-феноменолога, его убеждений и глубины духовной жизни вообще. Другими словами, чтобы стать феноменологом, я должен принять (причем «раз и навсегда», по Гуссерлю) убеждение, что я - не тело, и даже не ум, я - чистое трансцендентальное Эго, по праву обладающее исключительно интенциональным миром «ноэматических коррелятов» мыслей и вещей, в том числе человеческих тел, включая свое собственное. Вот уж поистине «религиозное обращение»!

В качестве итогового вывода мы можем следующим образом сформулировать выявленную проблему «болевой точки» практической реализации полной трансцендентально-феноменологической редукции. На этапе «коперниканского переворота» от трансцендентально «наивного» познания уровня адекватной очевидности, с которой имеет дело феноменологический психолог, совершающий эйдетическую ступень

редукции - к трансцендентально-феноменологическому эпохэ, получающего доступ к непосредственному созерцанию аподиктически очевидных истин, феноменолог должен столкнуться с серьезным психологическим препятствием «парадокса удвоения» своей личности. Практическое (а не теоретическое!) преодоление «болевого напряжения» раздвоения личности кажется проблематичным в силу 2 основных причин:

1) Имманентная сознанию сфера переживаний привязанности «Я» к психофизической телесности, фундируемая трансцендентальным духом властвования кинестетическими актами «Я» по отношению, пусть даже «косвенному», к пространственно-временному жизненному миру, при практическом осуществлении процедуры трансцендентально-феноменологической редукции *должны становиться непреодолимым препятствием* на пути к феноменологической установке «незаинтересованного наблюдателя» по следующей очевидной причине. А именно: «трансцендентальная сила» сферы чистых переживаний трансцендентального Эго, по причине их «бытийного приоритета» даже по отношению к феноменолого-психологическим теоретическим конструкциям, неизмеримо более могущественна по сравнению с «теоретическим давлением» призыва к необходимости «отрезания» эмпирической связи между переживанием привязанности и наличным бытием объектов привязанности.

2) Феноменолог сталкивается с личной эссенциально-этической проблемой самоидентификации сущности своего «Я». При практическом осуществлении процедуры полной феноменологической редукции оказывается, что он способен входить в состояние чистого трансцендентально-феноменологического эпохэ только при условии предварительного переустройства своего мировоззрения в пользу трансцендентально-феноменологического «бытийного приоритета» трансцендентального Эго, самодостаточного и независимого по отношению к «наличному бытию» тела и ума, в которые оно всего лишь «косвенно» локализовано.

Естественное ограничение данного исследования пределами одной статьи, конечно же, не предполагает достижение окончательного решения обозначенной трудности феноменологии Гуссерля, которое, разумеется, требует более детальной работы. Однако, на наш взгляд, обозначение описанного проблемного поля методологической реабилитации феноменологии, имеет существенное значение для нового импульса продуктивного развития феноменологии как чрезвычайно перспективного направления европейской философии.

Список литературы

1. **Бабушкин В. У.** Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985. 191 с.
2. **Гуссерль Э.** Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
3. **Гуссерль Э.** Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. 464 с.
4. **Гуссерль Э.** Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 2004. 399 с.
5. **Гуссерль Э.** Логические исследования. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 752 с.
6. **Гуссерль Э.** Основные проблемы феноменологии: лекционный курс 1910 г. // Разеев Д. Н. В сетях феноменологии. СПб.: Изд. СпбГУ, 2004. 368 с.
7. **Гуссерль Э.** Собрание сочинений. М.: Гнозис; Дом интеллектуальной книги, 2001. Т. II-III.
8. **Куренной В. А.** Феноменология Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
9. **Ставцев С. Н.** Введение в философию Хайдеггера. СПб.: Лань, 2000. 192 с.
10. **Шкуратов И. Н.** Феноменологический подход в психологии: история и перспективы (по работам Э. Гуссерля) [Электронный ресурс]: дисс. … к. филос. наук / МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2002. URL: http://hpsy.ru/public/x322.htm (дата обращения: 10.01. 2010).
11. **Husserl an Ingarden, vom 2.12.1929** // Husserl E. Briefwechsel. Husserliana, 1994. Bd III.
12. **Husserl an Welch, vom 17.06.1933** // Ibidem. Bd VI.

PUNCTUM DOLOROSUM (SORE SPOT) OF PHENOMENOLOGICAL REDUCTION IN OVERCOMING NATURAL GUIDELINE

Vladimir Borisovich Sokol, Ph. D. in Philosophy

Department of Philosophy, History and Sociology
Tyumen State Academy of World Economy, Management and Law
vasu108@mail.ru

In the article the author presents the detailed description of the natural guideline of cognition as it was designated by the founder of phenomenology - Edmund Husserl - with the purpose of the demonstration of its incomplete overcoming in phenomenological researches of Husserl's followers including Martin Heidegger. Thus, the author states the fact and the reasons of the "deviation" of phenomenological movement from the key methodological principle of its founder, namely from the necessity of the accomplishment of full, i.e. transcendental-phenomenological reduction. The author sees the reason of the "inconsistency" of philosophical-phenomenological discourse of the XXth century in the so called "punctum dolorosum" ("sore spot") of the methodological procedure of full transcendental-phenomenological reduction. Critically analyzing Husserl's attempts to theoretically overcome the indicated difficulty, the author transfers the problem into the political perspective, specifically designating the psychological structure of the problem field of the paradoxicalness of a phenomenology follower's "inner world" and thus designates the perspective of finding the way of overcoming the "sore spot".

Key words and phrases: natural and antecedent guidelines; "I" and one's own body; inter-subjective world; adequate and apodeictic obviousnesses; two stages of phenomenological reduction; "copernican revolution" of transcendental phenomenology; acts of "I" ruling and attachment to body; problem of "I" self-identification.